

La rebelión de La Amistad

Una odisea atlántica de
esclavitud y libertad

Marcus Rediker



Colabora con la cultura libre

Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de **PayPal**),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un **mail**

La rebelión de La Amistad

Una odisea atlántica de
esclavitud y libertad

Marcus Rediker

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y solo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

historia

Omnia sunt communia! o «Todo es común» fue el grito colectivista de los campesinos anabaptistas, alzados de igual modo contra los príncipes protestantes y el emperador católico. Barridos de la faz de la tierra por sus enemigos, su historia fue la de un posible truncado, la de una alternativa a su tiempo que quedó encallada en la guerra y la derrota, pero que sin embargo en el principio de su exigencias permanece profundamente actual.

En esta colección, que recoge tanto novelas históricas como rigurosos estudios científicos, se pretende reconstruir un mapa mínimo de estas alternativas imposibles: los rastros de viejas batallas que sin llegar a definir completamente nuestro tiempo, nos han dejado la vitalidad de un anhelo tan actual como el del grito anabaptista.

Omnia sunt communia!

© 2013, Marcus Rediker
© 2026, de la edición, Traficantes de Sueños



creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

-  * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
 - * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
 - * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición publicada por Viking Penguin y reeditada por Penguin Random House. Los derechos de esta edición en castellano han sido acordados con Sandra Dijkstra Literary Agency y Sandra Bruna Agencia Editorial, SL.

Primera edición en Traficantes de Sueños: enero de 2026

Título: *La rebelión de La Amistad. Una odisea atlántica de esclavitud y libertad*

Autoría: Marcus Rediker

Traducción: Ana Useros Martín

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13
28012 Madrid
Tlf: 915320928
editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-19833-52-5

Depósito legal: M-1685-2026

La rebelión de La Amistad

Una odisea atlántica de
esclavitud y libertad

Marcus Rediker

Traducción
Ana Useros Martín

historia
traficantes de sueños

ÍNDICE

Abreviaturas	15
Introducción. Voces	19
1. Los orígenes	33
La voz de la sangre	37
El Atlántico en 1839	39
Los orígenes de los africanos de La Amistad	42
La sociedad del Poro	54
«La palabra nunca acaba»	58
Guerra	59
Esclavitud interna	64
El comercio de esclavos	66
Lomboko	70
Un barco esclavista brasileño	81
El Pasaje del medio	83
Los barracones de La Habana	90
2. La rebelión	95
La Amistad	97
Un nuevo Pasaje del medio	101
¿Quién está a favor de la guerra?	104
Un nuevo orden	114
Hacia un país libre	116
Peligro y engaño	125
3. El movimiento	133
El nacimiento de un héroe	137
El movimiento abolicionista en 1839	143
La cárcel de New Haven	149
Los bocetos de Townsend	153
<i>The Long, Low Black Schooner</i>	155
La lucha por la comunicación	161

4. La cárcel	167
La historia de África	169
La negación del romanticismo	173
A Hartford	175
Los movimientos del guerrero	179
La gente hablará	182
La historia continúa	185
Educación y autodefensa	188
De nuevo los piratas y la ley	191
Los juicios de enero	194
Otros planes	199
5. «Mendi»	203
Enseñanza y aprendizaje	205
El arte de la rebelión	211
La esclavitud en figuras de cera	216
Una rebelión magníficamente pintada	219
El dilema abolicionista	222
El retrato de Jocelyn	226
El colectivo	229
Tensiones	231
El pueblo mendi	234
6. Libertad	241
Nuevos conflictos	252
Las «exhibiciones mendi»	255
Misión a África	269
Crisis	273
Un plan para una misión	275
Invertir el Pasaje del medio	278
De regreso	280
Regreso a casa	285
Conclusión. Reverberaciones	289
Hacia África	292
En América	294
Agradecimientos	307

Abreviaturas

AFASR	<i>American and Foreign Anti-Slavery Reporter</i>
ARC	Sierra Leone Papers, American Missionary Association, Amistad Research Center, Nueva Orleans, Luisiana
ARCJ	<i>African Repository and Colonial Journal</i>
Baldwin Family Papers	Baldwin Family Papers, Manuscritos y Archivos, Biblioteca Sterling Memorial, Universidad de Yale
Barber	John Warner Barber, <i>A History of the Amistad Captives: Being a Circumstantial Account of the Capture of the Spanish Schooner Amistad, by the Africans on Board; Their Voyage, and Capture Near Long Island, New York; with Biographical Sketches of Each of the Surviving Africans; Also, an Account of the Trials had on Their case, Before the District and Circuit Courts of the United States, for the District of Connecticut</i> , New Haven (CT), E. L. y J. W. Barber, 1840
CA	<i>Colored American</i>
CHS	Connecticut Historical Society, Hartford, Connecticut
Forbes	Frederick E. Forbes, <i>Six Months' Service in the African Blockade, from April to October, 1848, in Command of H.M.S. Bonetta</i> , By Lieutenant Forbes, publicado originalmente en Londres, 1848, reimpresso en Londres, Dawsons, 1969

- Jones Adam Jones, *From Slaves to Palm Kernels: A History of the Galinhas Country (West Africa), 1730-1890*, Wiesbaden, Alemania, F. Steiner, 1983.
Laing Major Alexander Gordon Laing, *Travels in the Timmannee, Kooranko, and Soolima Countries in Western Africa*, Londres, John Murray, 1825
- LC Biblioteca del Congreso, Washington DC
- NA National Archives, Kew Gardens, Reino Unido
- NAB National Archives at Boston, Frederick C. Murphy Federal Center, Waltham, Massachusetts
- NHCHS New Haven Colony Historical Society, New Haven, Connecticut
- Norton Papers John Pitkin Norton Papers, MS 367, Manuscritos y Archivos, Biblioteca Sterling Memorial, Universidad de Yale
- NLG *The New London Gazette*
- NYCA *The New York Commercial Advertiser*
- NYJC *The New York Journal of Commerce*
- NYMH *The New York Morning Herald*
- NYS *The New York Sun*
- The Palm Land* George Thompson, *The Palm Land; or, West Africa, Illustrated. Being a History of Missionary Labors and Travels, with Descriptions of Men and Things in Western Africa. Also, a Synopsis of All the Missionary Work on that Continent*, Cincinnati, Moore, Wiltach, Keys & Co., 1859
- PF *The Pennsylvania Freeman*
- Rankin F. Harrison Rankin, *The White Man's Grave: A Visit to Sierra Leone in 1834*, Londres, Richard Bentley, 1836, dos volúmenes
- Tappan Papers Lewis Tappan Papers, División de Manuscritos, Biblioteca del Congreso

- TAST Base de datos sobre la trata transatlántica de esclavos, disponible en www.slavevoyages.org
- Thompson in Africa* *Thompson in Africa; or, an Account of the Missionary Labors, Sufferings, Travels, and Observations of George Thompson in Western Africa, at the Mendi Mission*, novena ed., Dayton (OH), impreso por el autor, 1857; impreso originalmente en 1852

Introducción

Voces

Durante la madrugada sin luna del 1 de julio de 1839, varios cautivos africanos se zafaron silenciosamente de sus grilletes en la bodega de la goleta negrera La Amistad. Uno de ellos había conseguido romper un candado, lo que permitió quitar la cadena que los enlazaba y los agarraba a la bodega, bajo la cubierta principal del buque. Cuarenta y nueve hombres y cuatro niños componían el cargamento humano de La Amistad. La goleta había zarpado de La Habana con destino a las nuevas plantaciones de Puerto Príncipe (Camagüey), en Cuba. Unas horas antes, en unos camarotes estrechos y sin aire bajo cubierta, habían tomado la decisión colectiva de buscar un destino diferente.

Un grupo de cuatro hombres —Cinqué, Faquorna, Moru y Kimbo— se colocaron en cabeza cuando subieron y salieron por la escotilla hasta la cubierta principal. Se movían con la gracia y la precisión de los guerreros acostumbrados a ejecutar audaces incursiones a medianoche. Cogieron pasadores y duelas de barril y se acercaron sigilosamente al bote, donde yacía durmiendo el cocinero y marinero Celestino, mulato y esclavo. Lo apalearon hasta matarlo. A medida que más hombres se libraban de sus grilletes y subían en tropel a cubierta, abrieron una caja de machetes, las herramientas que se empleaban para cortar la caña de azúcar, pero que ahora les servirían para autoemanciparse. La visión de las cuchillas relampagueantes hizo que los dos marineros que debían vigilar contra tales levantamientos saltaran al agua por la borda. El capitán Ramón Ferrer se armó y contraatacó a los insurrectos, matando a uno e hiriendo mortalmente a otro. Cuatro o cinco de sus camaradas contraatacaron, rodearon al capitán y lo acuchillaron hasta matarlo.

En cuestión de minutos, los rebeldes de La Amistad habían trastocado por completo el rígido orden del barco. Capturaron a los dos hombres que hasta ahora se consideraban sus dueños, José Ruiz y Pedro Montes, les pusieron grilletes y los mandaron bajo cubierta como sus prisioneros. Tomaron el control del barco y se organizaron para asumir el duro trabajo de pilotarlo. Pero, en su recién ganada libertad, subyacía un dilema: querían regresar a sus hogares en el sur de Sierra Leona, pero ninguno de ellos sabía cómo gobernar la goleta. Tras debatirlo, decidieron mantener con vida a los españoles supervivientes para que les ayudaran a conducir la embarcación hacia el este, hacia el sol naciente, que había estado a sus espaldas cuando habían efectuado el Pasaje del medio,¹ la travesía del Atlántico, en un barco negrero dos semanas antes.

Montes había sido capitán de un barco mercante; tenía experiencia en los asuntos del mar y manejaba con astucia los asuntos humanos. Utilizó su conocimiento especializado de la navegación en altura para engañar a sus nuevos amos. Durante el día seguía las órdenes, navegando hacia el este, pero dejaba las velas sueltas y dóciles ante el viento para ralentizar así el avance de La Amistad. Por la noche, dirigía el navío hacia el oeste y el norte, con la esperanza de mantenerse cerca de las islas del Caribe y de la costa norteamericana y así poder ser interceptado y rescatado. Al cabo de ocho semanas, consiguió su deseo: un barco de reconocimiento de la marina estadounidense capturó La Amistad frente a Culloden Point, Long Island, y trasladó a los africanos, a los españoles, la carga y la goleta hasta New London, Connecticut.

¿Qué ocurriría con estos rebeldes africanos anclados ahora en una de las principales sociedades esclavistas del mundo? ¿Serían devueltos a Cuba para ser juzgados —y seguramente ejecutados— por sus delitos de amotinamiento, asesinato y piratería, como exigía la diplomacia española y buena parte del esclavismo estadounidense? ¿O se les dejaría en libertad, como insistían Lewis Tappan y otras figuras abolicionistas a ambos lados del Atlántico, tras la abolición de la trata de esclavos? ¿Acaso no habían defendido sus propios derechos naturales matando al tirano que los esclavizaba? Estas preguntas implicarían a personas de

¹ Se denomina Pasaje del medio al segundo vector del triángulo del comercio esclavista, que llevaba a la población africana esclavizada desde las costas africanas hasta el continente americano [N. de la T.].

todo tipo y de varias naciones en un feroz debate, colocando a los rebeldes de La Amistad en el centro de una enorme controversia sobre la esclavitud y sobre el derecho de las personas no libres a forjar su propio destino. Esta rebelión se convirtió en uno de los acontecimientos más importantes de su época.

Se desató así una épica batalla. Ayudados en sus escaramuzas legales por los distinguidos abogados Roger S. Baldwin y el expresidente John Quincy Adams, que pronunciaron dramáticos discursos ante el Tribunal Supremo de los Estados Unidos en febrero y marzo de 1841, los rebeldes de La Amistad consiguieron su libertad, para alegría de media nación y consternación de la otra media. Tras una triunfal gira de recaudación de fondos organizada por el movimiento abolicionista, los rebeldes zarparon hacia sus tierras africanas en noviembre de ese mismo año. El abolicionismo se adjudicó una gran victoria histórica y del todo improbable.

La memoria popular de la rebelión de La Amistad ha aflorado y retrocedido al ritmo de las mareas políticas. En su día, el acontecimiento cautivó la imaginación popular. Apenas seis días después de que el barco fuera remolcado a puerto, una compañía dramática del teatro Bowery de Nueva York representó una obra sobre su historia de motín y piratería. Los artistas comerciales se agolparon en la cárcel donde estaban encarcelados los africanos de La Amistad, dibujaron imágenes de Cinqué, el líder de la rebelión, y las reprodujeron de forma rápida y barata. Estas se vendían por las calles de las ciudades del este gracias a pequeños pregoneros. El artista Amasa Hewins pintaría una panorámica de más de 40 metros que representaba a los africanos de La Amistad en el instante en el que rodearon y asesinaron al capitán Ferrer, cuando conquistaron su libertad por la fuerza de las armas. Otro artista, Sidney Moulthrop, crearía veintinueve figuras de cera de tamaño natural de los africanos y de la tripulación de La Amistad, elegidas y colocadas para dramatizar la insurrección a bordo. Ambos artistas salieron de gira con sus creaciones, cobrando entrada a quienes desearan contemplar una recreación visual del levantamiento. Mientras tanto, miles de personas hacían cola a diario para pagar la entrada y pasear por las cárceles de New Haven y Hartford con el fin de echar un vistazo a los rebeldes de La Amistad, que eran «presos políticos» antes de que se hubiera inventado la expresión. Cuando el caso pasó a los tribunales, la ciudadanía

abarrotó las salas hasta los topes y más allá, negándose a abandonar sus asientos durante los descansos por miedo a perderlos. En las iglesias se pronunciaron estruendosos sermones, se escribieron cientos de artículos periodísticos tendenciosos, también versos románticos; y quienes estaban a favor y en contra de la esclavitud debatieron furiosamente todos los detalles sobre los rebeldes de La Amistad, lo que habían hecho, su moralidad y significado, y cuál debía ser su destino. Discutida en público como nunca antes, la resistencia de los esclavos se convirtió no solo en uno de los principales temas políticos del momento, sino en un entretenimiento comercial: una mercancía que circulaba en el mercado estadounidense en continua expansión, moldeando la opinión pública y, en última instancia, el resultado del juicio.

Esa fascinación no duraría. Tras la Guerra Civil, el recuerdo de La Amistad decayó, apenas mantenido vivo por dos grupos afines: los abolicionistas, y los escritores y artistas afroamericanos que querían vanagloriarse de la victoria y recordar la larga y ardua lucha contra la esclavitud. En los oscuros tiempos del darwinismo social y del racismo científico, la sublevación de La Amistad se desvaneció de la vista del público. Desapareció de las historias de Estados Unidos escritas a finales del siglo XIX y principios del XX y, de hecho, no conoció un renacimiento importante hasta que estallaron nuevos movimientos sociales en las décadas de 1960 y 1970. Especialmente importantes en este sentido fueron los movimientos por los derechos civiles y el poder negro, con sus reivindicaciones de una nueva historia de Estados Unidos que tomara en serio la larga y sangrienta batalla contra la esclavitud y el racismo. En las Mississippi Freedom Summer Schools se enseñaba la rebelión de La Amistad, mientras los y las activistas bautizaban a sus hijos con el nombre de Cinqué, en honor a su heroico líder. La «historia desde abajo» elevó la conciencia de las luchas pasadas y presentes y la historiografía posterior a la década de 1960 incluyó la historia de La Amistad dentro una nueva visión más democrática e inclusiva del pasado estadounidense. Sin embargo, entre el público en general, el conocimiento de la insurrección a bordo siguió siendo limitado.²

² Este trabajo debe mucho a Levi Pettler, «Education and *The Amistad*: Black Agency, the American Left, and Spielberg's *Amistad*», artículo inédito; y a Jesse Lemisch, «Black Agency in the *Amistad* Uprising, or, You've Taken Our Cinque and Gone», *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, núm. 1, 1999, pp. 57-70. He

Una nueva fase en la memoria y la cultura populares comenzó en 1997 con la aparición de la película *Amistad*, de Steven Spielberg, que acercó la historia a un público masivo, la mayoría del cual no la conocía previamente. Aunque no fue un éxito comercial, la película tuvo una amplia repercusión, creando una auténtica industria artesanal en torno a la historia del acontecimiento: los programas escolares incorporaron la rebelión; los libros infantiles para colorear la representaron; museos y galerías de arte la celebraron; novelas, obras de teatro y óperas la dramatizaron; y el estado de Connecticut financió una recreación multimillonaria del navío, una encarnación flotante del acontecimiento que tendría su hogar en Mystic Seaport.³

La historia y, sobre todo, la película dieron a la insurrección de La Amistad una presencia renovada en la cultura popular estadounidense. La rebelión se convirtió rápidamente en uno de los acontecimientos relacionados con la esclavitud más conocidos de toda la historia de Estados Unidos. Y Cinqué se unió a la «conductora» del Ferrocarril Subterráneo, Harriet Tubman, y al esclavo fugitivo convertido en elocuente abolicionista, Frederick Douglass, en la terna de afrodescendientes más reconocibles, asociados a las historias de la esclavitud y de la resistencia en Estados Unidos.⁴

optado por utilizar el nombre «Cinqué», que surgió de la lucha por la libertad en América, en lugar del nombre mende: Sengbe. Mi decisión se basa en el hecho de que el propio Cinqué adoptó ese nombre y lo utilizó en la vida cotidiana, firmando así sus cartas, por ejemplo; sin duda porque el nombre, la persona y la causa se habían hecho famosos en el transcurso de la lucha.

³ Julie Roy Jeffrey, «*Amistad* (1997), Steven Spielberg's "True Story"», *Historical Journal of Film, Radio and Television*, núm. 21, 2001, pp. 77-96; Marouf Hasian Jr. y A. Cheree Carlson, «Revisionism and Collective Memory: The Struggle for Meaning in the *Amistad* Affair», *Communications Monographs*, núm. 67, 2000, pp. 42-62. Entre las novelas destacan Barbara Chase-Riboud, *Echo of Lions*, Nueva York, William Morrow & Co., 1989; Alexis D. Pate, *Amistad*, Nueva York, Signet, 1997; y David Pesci, *Amistad*, Marlowe and Co., 1997. Una reflexión poética sobre la historia y el significado del caso es Kevin Young, *Ardency: A Chronicle of the Amistad Rebels*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2011.

⁴ La rebelión de La Amistad ha atraído a lo largo de los años a muchos escritores y estudiosos de renombre. La primera obra importante fue una novela histórica, basada en una amplia investigación y por ello a veces confundida con la propia historia: William A. Owens, *Black Mutiny: The Revolt on the Schooner Amistad*, Nueva York, John Day Co., 1953. *Black Odyssey: The Case of the Slave Ship "Amistad"*, de Mary Cable (Nueva York, Viking Press, 1971) es un relato breve y lúcido del motín y sus secuelas. Dos obras pertenecientes al campo de los estudios literarios son Maggie Montesinos Sale,

Sin embargo, la historia y la película solo han contado una parte de la historia. El drama de la sala del tribunal ha eclipsado el drama original que tuvo lugar en la cubierta de la goleta de esclavos. Los actores estadounidenses —abolicionistas, abogados, jueces y políticos— han opacado a los africanos cuyas audaces acciones pusieron en marcha el tren de los acontecimientos. Curiosamente, el sistema jurídico estadounidense se erige como el héroe de la historia: el mismo sistema que, en 1839, mantenía esclavizadas a dos millones y medio de personas afroamericanas. Este triunfalismo puede resultar reconfortante para un público estadounidense todavía atormentado por el legado de la esclavitud, pero es profundamente engañoso.

Este libro cuenta la historia de La Amistad de una forma diferente. Comienza en el sur de Sierra Leona, en África Occidental, donde las personas que acabarían encontrándose a bordo de La Amistad fueron capturadas y esclavizadas por diversos medios, iniciándose así una odisea de proporciones épicas. Estas personas, de etnias diversas —en su mayoría mendé, pero también temne, gbandi, kono, gola y loma— procedían de entornos humildes. Eran plebeyas y trabajadoras; unas pocas habían sido esclavas. Nacidos en sociedades que compartían creencias y culturas comunes, estos africanos occidentales iniciaron un largo y lento proceso de vinculación social y autoorganización, primero en la «fábrica» de comercio esclavista de Lomboko, en el estuario del río Gallinas, donde fueron retenidos durante varias semanas a la espera de

The Slumbering Volcano: American Slave Ship Revolts and the Production of Rebellious Masculinity, Durham (NC), Duke University Press, 1997; e Iyunolu Folayan Osagie, *The Amistad Revolt: Memory, Slavery, and the Politics of Identity in the United States and Sierra Leone*, Athens, University of Georgia Press, 2000. Este último hace hincapié en los significados del caso de La Amistad en la cultura popular estadounidense y en la historia reciente de África Occidental, especialmente en la Sierra Leona devastada por la guerra durante la década de 1990, hogar de la propia autora. La cumbre de la erudición, con la que estoy muy en deuda, es la obra de Howard Jones, *Mutiny on the Amistad: The Saga of a Slave Revolt and Its Impact on American Abolition, Law, and Diplomacy*, Nueva York, Oxford University Press, 1987. Jones se sirvió de una amplia investigación para ofrecer una exploración minuciosa y perspicaz de los aspectos jurídicos, diplomáticos y políticos del caso. Otros estudios importantes incluyen James A. Miller (ed.), «The Amistad Incident: Four Perspectives», *Occasional Papers of the Connecticut Humanities Council*, núm. 10, 1992; Arthur Abraham, *The Amistad Revolt: An Historical Legacy of Sierra Leone and the United States*, Washington DC, U.S. Department of State International Information Programs, 1998; y David Brion Davis, «The Amistad Test of Law and Justice», en su obra *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford, Oxford University Press, 2006, cap. I. p. 1.

ser transportados por el Atlántico en un barco negrero llamado Teçora. En las condiciones extremas y aterradoras del Pasaje del medio se unieron como «compañeros de barco», cooperando en aras de lograr su supervivencia. El proceso continuó en los barracones de esclavos de La Habana, donde fueron retenidos y, al cabo de dos semanas, vendidos en circunstancias humillantes, como si fueran ganado. Guiados por las prácticas de una poderosa sociedad secreta exclusivamente masculina que operaba en sus tierras natales, llamada la Sociedad del Poro, se organizaron para llevar a cabo la rebelión a bordo de La Amistad. Bajo la presión de la necesidad, trabajaron juntos para navegar el barco 2.250 kilómetros, desde la costa norte de Cuba hasta el extremo norte de Long Island; algunos de sus compañeros murieron de disentería y deshidratación por el camino. Capturados por la Marina de los Estados Unidos y acusados de piratería y asesinato, fueron encarcelados en New Haven, Connecticut. La etapa marítima de la odisea estuvo marcada por la violencia, el sufrimiento y la autoemancipación.

Los rebeldes trasladaron entonces su drama de esclavitud y libertad a un escenario estadounidense. Una vez que llegaron a las costas de Connecticut, su valiente revuelta inspiró un profundo interés popular entre personas de todo tipo: artistas, dramaturgos, actores, aficionados al teatro, periodistas y escritores, lectores. Se interesaron abogados y jueces, políticos y la ciudadanía en general, pero especialmente el movimiento abolicionista, que acudió en masa a la cárcel. Los africanos de La Amistad construyeron lentamente una alianza con el resto del activismo antiesclavista mientras estudiaban lectura, escritura y religión, al tiempo que se organizaban y desarrollaban su propia identidad africana independiente como «el pueblo mendi». Trabajaron con abolicionistas como Lewis Tappan y figuras políticas como John Quincy Adams para defender su caso ante la opinión pública y montar una sólida defensa legal de la libertad que habían ganado por las armas a bordo de La Amistad. Este pequeño grupo de cautivos africanos, que habían iniciado una acción desesperada en alta mar, logró que algunas de las personas más poderosas del mundo debatieran el significado de lo que habían hecho, incluyendo monarcas (la reina Victoria de Gran Bretaña y la reina Isabel II de España), presidentes y expresidentes (Adams, Martin Van Buren y John Tyler), estadistas, altos funcionarios del gobierno y jueces del Tribunal Supremo, entre muchos otros.





El significado de la rebelión y de los juicios estaba determinado no solo por las realidades políticas estadounidenses sino por el contexto atlántico más amplio, ya que La Amistad había navegado para unirse a una enorme e histórica oleada de resistencia al esclavismo. El *Appeal [...] to the Coloured Citizens of the World* (1829), de David Walker, había subrayado la importancia que, para las luchas por la libertad, seguían teniendo Toussaint Louverture y la Revolución haitiana. Marineros blancos y negros difundieron la palabra revolucionaria introduciendo ese panfleto de contrabando en las sociedades esclavistas. Nat Turner había liderado un sangriento levantamiento en el condado de Southampton, Virginia, en 1831, y Sam Sharpe le había seguido con su «Guerra Baptista» en Jamaica en 1831-1832. Estallaron otras revueltas, por ejemplo en Brasil y Cuba, con el telón de fondo de un movimiento abolicionista creciente y, de hecho, contribuyeron a hacerlo posible. William Lloyd Garrison fundó *The Liberator* en 1831 y Gran Bretaña abolió la esclavitud en sus colonias de las Indias Occidentales en dos etapas, en 1834 y en 1838.⁵

Allí donde los contemporáneos debatían el significado de la rebelión de La Amistad, los fantasmas de Walker, Toussaint Louverture y Turner planeaban sobre sus cabezas. *Noticioso de Ambos Mundos*, un periódico en español publicado en Nueva York, planteó una «cuestión delicada» en medio del debate sobre si los rebeldes de La Amistad debían quedar

⁵ *An Address to the Slaves of the United States of America*, de Henry Highland Garnet, fue pronunciado ante la Convención Nacional de Ciudadanos de Color, Buffalo, Nueva York, el 16 de agosto de 1843, y luego fue publicado en Henry Highland Garnet, *Walker's Appeal, with a Brief Sketch of His Life, and also Garnet's Address to the Slaves of the United States of America*, Nueva York, J. H. Tobitt, 1848; Peter Hinks, *To Awaken My Afflicted Brethren: David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*, College Park, Pennsylvania State University Press, 1997; C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1989, publ. orig. 1938 [ed. cast.: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Pamplona/Iruña, Katakarak, 2022]; Kenneth S. Greenberg, *Nat Turner: A Slave Rebellion in History and Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 2003; Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1982; Joao José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; Robert L. Paquette, *Sugar Is Made with Blood: The Conspiracy of La Escalera and the Conflict Between Empires over Slavery in Cuba*, Middletown (CT), Wesleyan University Press, 1988; James Brewer Stewart, *Holy Warriors: The Abolitionists and American Slavery*, Nueva York, Hill and Wang, 1996.

en libertad: «Veamos entonces si el Gobierno [estadounidense] establece el principio de que es lícito que un esclavo mate a su amo, porque entonces estos podrán impunemente sublevarse en Washington y matar a todos los amos y a todos los miembros del gobierno que permitieron la esclavitud». La amplia lucha atlántica contra la esclavitud dio un significado más amplio a la controversia de La Amistad.⁶

La reunión de insurrectos africanos y reformistas estadounidenses en la cárcel de New Haven fue un momento histórico y sin precedentes. Los rebeldes habían hecho una revolución en miniatura a bordo del barco, lo que inspiró una cobertura favorable en la prensa, especialmente en *The New York Sun*, y generó a su vez una intensa fascinación entre el público. Tappan y otros abolicionistas trataron de controlar y dirigir el enorme interés popular hacia sus propios fines, levantando en el proceso una campaña de defensa decidida, enérgica e interracial. Muchas de las personas que apoyaron la lucha de La Amistad no eran, estrictamente hablando, abolicionistas; es más, celebraron la heroica insurrección de formas que incomodaron al abolicionismo moderado. Los propios africanos, a través de sus acciones en el barco y su noble porte en la cárcel, siguieron inspirando un interés sin precedentes por el temible tema de la rebelión antiesclavista. Para mucha gente, especialmente para las personas afroamericanas esclavizadas y libres, los rebeldes de La Amistad reavivaron la esperanza igualitaria radical de la Revolución americana.⁷

En las cárceles de Connecticut se juntaban las dos principales alas del movimiento global contra la esclavitud: la insurreccional y la reformista. La rebeldía negra había desempeñado durante mucho tiempo un papel importante en el movimiento antiesclavista de Estados Unidos, especialmente por sus audaces fugas de la esclavitud, que inspiraron y movilizaron a abolicionistas de todos los Estados del norte. El caso de La Amistad dio publicidad a una forma más controvertida de resistencia —la rebelión abierta— y otorgó a los rebeldes esclavizados y a su resistencia un lugar más importante en un movimiento contra

⁶ «Motín en alta mar, piratería, y asesinatos», *Noticioso de Ambos Mundos*, 31 de agosto de 1839.

⁷ El mejor relato, y el más poético, de la lucha contra la esclavitud y sus largas secuelas sigue siendo el de Vincent Harding, *There Is a River: The Black Struggle for Freedom in America*, Nueva York, Vintage Books, 1981.

la esclavitud ampliado y radicalizado. Este movimiento ayudaría a establecer el derecho de las personas no libres a conquistar la libertad mediante la autodefensa armada y a reclamar su lugar como iguales en la sociedad.⁸

Aunque la resistencia esclava fue omnipresente a lo largo de la turbulenta década de 1830, las revueltas eran acontecimientos poco frecuentes, incluso raros, especialmente en Estados Unidos. Los esclavistas castigaban las revueltas fallidas con ahorcamientos, mutilaciones y represiones violentas de todo tipo. La mayoría de las personas esclavizadas, como el resto de la gente, eran reacias a arriesgarlo todo en una apuesta que pocas antes que ellas habían ganado. Pero un ejemplo de éxito lo cambió todo. Aquí radica parte de la importancia de la Revolución haitiana, por supuesto. Los hombres y mujeres negros de Santo Domingo habían demostrado que se podía poner el mundo cabeza abajo. Hasta 1839, la población esclavizada de la Norteamérica continental no pudo encontrar un ejemplo similar de éxito. Las rebeliones esclavas fracasaron en Nueva York en 1712 y 1741; en Richmond, Virginia, en 1800; en Luisiana en 1811; y en Charleston, Carolina del Sur, en 1822. Ese historial de fracasos cambió en 1839 y así cambiaron los mundos de la esclavitud y de la abolición estadounidenses.

La historia desde abajo de la rebelión de La Amistad se apoya en una colección de fuentes única en los anales de la esclavitud en el Nuevo Mundo. Debido a que los artífices de la insurrección marítima pasaron veintisiete meses en Connecticut (diecinueve de ellos en la cárcel) y debido a que su causa era a la vez controvertida y muy publicitada, conocieron a miles de personas de toda condición, tanto dentro como fuera

⁸ Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000, cap. IX, p. 9 [ed. cast.: *La hidra de la revolución Marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*, Madrid, Traficantes de sueños, 2022]. Otros estudiosos cuyo trabajo ha sido especialmente valioso a la hora de incluir a los rebeldes esclavizados en el movimiento abolicionista son Merton L. Dillon, *Slavery Attacked: Southern Slaves and Their Allies, 1619-1865*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990; Stanley Harrold, *American Abolitionists*, Harlow, Longman, 2001; y Douglas R. Egerton, «The Scenes Which are Enacted in St: The Legacy of Revolutionary Violence in Early National Virginia», en Jack R. McKivigan y Stanley Harrold, *Antislavery Violence: Sectional, Racial, and Cultural Conflict in Antebellum America*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1999, pp. 41-64.

de los muros de las cárceles. Periodistas y ciudadanos de a pie les visitaron, conversaron con ellos a través de traductores como el marinero mende James Covey, y transcribieron sus historias de vida, anotando su trabajo y nacionalidad (cazador, temne), dónde vivían en África («dos lunas de marcha hacia la costa») y cómo fueron esclavizados (capturados en la guerra, secuestrados). Otros visitantes dibujaron sus retratos y siluetas. Frenólogos midieron el tamaño de sus cráneos. Profesores de Yale, como Josiah Gibbs, recopilaron y publicaron vocabularios de sus lenguas. Muchos de estos visitantes publicaron sus hallazgos en periódicos de negocios como *The New York Journal of Commerce*, en periódicos de la prensa popular como *The New York Sun* y *The New York Morning Herald*, y en publicaciones periódicas abolicionistas como *The Emancipator* y *The Pennsylvania Freeman*. En total se publicaron hasta 2.500 artículos, muchos de ellos escritos por corresponsales que habían visitado a los rebeldes africanos en la cárcel. No ha habido instigadores de una moderna revuelta de esclavos que hayan generado un corpus de pruebas tan vasto y profundo, lo que a su vez quizás permite saber más sobre los africanos de La Amistad que sobre cualquier otro grupo de esclavos rebeldes del que se tenga constancia y conocimiento, individual y colectivo, de forma íntima y multidimensional, desde sus personalidades y su sentido del humor hasta sus formas, específicamente de África Occidental, de pensar y actuar durante su calvario.⁹

A lo largo de su odisea, los rebeldes de La Amistad lucharon —a veces junto al abolicionismo estadounidense, a veces en su contra— por tener una voz propia. Como señaló el abolicionista Joshua Leavitt, poco después de que se los llevaran a tierra, «estas desafortunadas personas, que han sido encarceladas y atadas para ser juzgadas por sus vidas» no podían «decir una palabra por sí mismas». Por supuesto, los rebeldes podían decir y dijeron muchas palabras por sí mismos, pero durante semanas nadie pudo entenderlos. Aquí aparece un grupo de marineros africanos, sobre todo John Ferry, Charles Pratt y James Covey, cuyo conocimiento cosmopolita de múltiples lenguas permitió finalmente a los rebeldes contar las historias de sus orígenes, esclavitud e insurrección. Ferry había sido liberado de la esclavitud en Colombia a los doce

⁹ También me gustaría reconocer el trabajo reciente y próximo de cinco estudiosos de talento sobre una u otra dimensión de la rebelión de La Amistad: Orlando García Martínez, Benjamin N. Lawrance, Robert S. Wolff, Joseph L. Yannielli y Michael Zeuske.

años por Simón Bolívar; Pratt y Covey por las patrullas navales británicas contra la trata de esclavos. Tenían experiencia en la lucha contra la esclavitud y desde las filas proesclavistas se les denunciaron como marineros «medio civilizados y totalmente ignorantes» que, al igual que otros hombres de color y baja condición, no eran ni de fiar ni dignos de crédito. Las variopintas tripulaciones de los barcos y los muelles desempeñaron un papel fundamental en el caso de La Amistad.¹⁰

La observación de Leavitt sigue presente. La lucha de los rebeldes de La Amistad por hacerse oír los llevó a aprender inglés, a estudiar la cultura política estadounidense y a utilizarla para sus propios fines, a contar historias tanto individuales como colectivas sobre lo que les había ocurrido y por qué. Aun así, no fue fácil para ellos hacerse oír en su época por encima o incluso junto a las voces de los cristianos evangélicos; de los abogados, políticos y diplomáticos; del reformismo antiesclavista de clase media y de las ideologías proesclavistas. Y no ha resultado fácil escucharlas hoy. Esta es una historia desde abajo de la rebelión de La Amistad. Así, literalmente, es cómo y dónde comenzó el caso de La Amistad, con la irrupción de unos rebeldes armados que subieron desde la bodega hasta llegar a la cubierta principal del barco. Cuando colocamos el drama de la sala del tribunal en relación con la rebelión a bordo o, dicho de otro modo, las acciones emprendidas desde arriba en relación con las emprendidas desde abajo, todo el acontecimiento, desde las causas hasta las consecuencias, aparece bajo una nueva luz. Esta historia vuelve a situar a los rebeldes de La Amistad en el centro de su propia historia y de la historia más amplia que contribuyeron a forjar. La suya fue una búsqueda épica de la libertad.¹¹

¹⁰ Citado en Jones, *Mutiny on the Amistad...*, p. 210. Sobre el radicalismo de los muelles, véase Linebaugh y Rediker, *The Many-Headed Hydra...*, caps. 7 y 8.

¹¹ «Incarcerated Captives», *NYCA*, 6 de septiembre de 1839.

Capítulo 1

Los orígenes

En una tarde de mayo de 1841, una multitud desbordaba la iglesia presbiteriana de la calle Coates en Filadelfia para escuchar cómo un mendé, un hombre llamado Fuli hablaba del «robo de hombres» en el sur de Sierra Leona, su tierra natal: «Si un español quiere robar un hombre, no lo roba él, sino que contrata a un negro; le paga no sé cuánto». Fuli se refería al traficante de esclavos español Pedro Blanco, elegante fumador de puros, y a su aliado, el rey africano Siaka, que vestía prendas de encaje de oro, bebía en tazones de plata y movilizaba a soldados y secuestradores en el interior de la costa de Gallinas. «Los secuestradores viven en las aldeas», continuó Fuli, «y las personas honradas viven en las ciudades. Si vienen a las ciudades, el magistrado les dice “hombre malo, vete”». Algunas «personas honradas» tomaron medidas más directas: dispararon a los ladrones de hombres como lo harían con otros animales depredadores, «leones y tigres». Fuli y otros trataban de protegerse contra los traficantes de esclavos, pero no siempre lo conseguían, como atestiguaba su propia presencia en Filadelfia. A continuación, Fuli demostró ante el público su conocimiento de la Biblia, interpretando su propia experiencia y la de sus camaradas en La Amistad: «El hombre ladrón, camina torcido, no camina recto, se sale del camino principal. También camina de noche, no camina de día». Se refirió, en una sola respuesta, a los libros del Deuteronomio (24:7), Salmos (82:5) e Isaías (59:8). Él mismo había sido raptado, hacía unos dos años y medio, por los hombres que caminaban —y esclavizaban— en las tinieblas.¹

¹ «The Amistad Africans», *Pennsylvania Inquirer and Daily Courier*, 29 de mayo de 1841; Forbes, *op. cit.*, pp. 75-76.

Hasta ese fatídico momento, Fuli, cuyo nombre significaba «sol», había vivido en Mano con sus padres y sus cinco hermanos, gente humilde que cultivaba arroz y fabricaba telas. Un retrato dibujado por un joven artista estadounidense, William H. Townsend, lo retrataba con bigote, cara ancha, pómulos prominentes, frente amplia, con la línea del cabello ligeramente retirada y unos característicos ojos almendrados. Medía un metro setenta, al parecer no estaba casado y se decía que estaba «en la madurez», lo que probablemente significaba a finales de la veintena. Según alguien que lo conocía, Fuli era un hombre de «espíritu noble» y sin duda no era alguien que pudiera ser esclavizado sin oponer resistencia.²

Fuli



Una noche, en la oscuridad, un grupo de soldados del rey Siaka rodeó Mano y le prendió fuego. Fuli dijo que «algunos fueron asesinados y él, junto con el resto, fueron hechos prisioneros». Aparentemente separado de su familia (se desconoce su destino), inició una marcha de un mes por el país de los vai y acabó en el fuerte Lomboko, en la costa, donde el tristemente célebre Pedro Blanco lo adquirió. Fue víctima del «gran pillaje», un tipo de guerra brutal y de saqueo que, durante mucho tiempo, había contribuido a llenar de cadáveres los barcos negreros del Atlántico.³

² «Fuli», William H. Townsend (1822-1851), *Sketches of the Amistad captives* [ca. 1839-1840], caja 1, carpeta 4, GEN MSS 335, Benecke Rare Book and Manuscript Collection, Universidad de Yale; «Captives of the Amistad», *The Emancipator*, 19 de diciembre de 1839.

³ Barber, *op. cit.*, p. 11.

Margru

Margru, una de las cuatro niñas a bordo de *La Amistad*, llegó al barco negrero por una ruta diferente. Nacida en Mendea, tenía unos nueve años y apenas medía metro y medio. Su nombre reflejaba el amor y el afecto de sus progenitores. Townsend la dibujó con una frente grande y alta, el pelo rizado engominado por encima de cada oreja y una leve sonrisa en la comisura de los labios. Sus modales eran agradables, tranquilos, reservados y algo tímidos. Vivía con sus padres, cuatro hermanas y dos hermanos. Su padre era un comerciante, cuyas prácticas de crédito y endeudamiento lo enredaron de alguna manera en el comercio de esclavos. Empeñó a Margru, lo que significa que la dejó en posesión de otro comerciante durante un periodo de tiempo acordado como garantía de las mercancías que le habían adelantado a crédito, una práctica común en muchas partes de África Occidental. Cuando no regresó a tiempo para pagar a su acreedor —literalmente para redimir a Margru—, esta fue esclavizada para satisfacer la deuda.⁴

⁴ Barber, *op. cit.*, p. 15; «Marqu», *Townsend Sketches*, caja 1, carpeta 7. Véase Paul E. Lovejoy y David Richardson, «Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundation of the Calabar Slave Trade», *American Historical Review*, núm. 104, 1999, pp. 332-355, y «The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa», *Journal of African History*, núm. 42, 2001, pp. 67-89. Sobre la experiencia de Margru y los demás niños a bordo de *La Amistad*, véase Benjamin N. Lawrance, «“All We Want Is Make Us Free”: The Voyage of *La Amistad*’s Children Through the Worlds of the Illegal Slave Trade», en Gwyn Campbell, Suzanne Miers y Joseph C. Miller (eds.), *Child Slaves in the Modern World*, Athens, Ohio University Press, 2011, pp. 13-36.

Moru era un gbandi nacido en Sanka. Su vida dio un duro giro cuando, siendo niño, murieron sus dos padres. Las pruebas que se conservan no permiten saber cómo creció ni con quién, pero parece que en algún momento se convirtió en guerrero y finalmente en esclavo; tal vez fuera capturado en batalla. Su amo, Margona, miembro de lo que se convertiría en la casa gobernante del municipio de Barri en el distrito Pujehun de Gola, era un hombre rico con «diez esposas y muchas casas». En algún momento, por razones desconocidas, Margona vendió a Moru a un comerciante de esclavos, que lo hizo marchar veinte días (probablemente unos trescientos kilómetros) hasta Lomboko, donde fue vendido a Belewa, o «Gran Bigotes», un español. Moru fue descrito como de «mediana edad, un metro setenta, con rasgos negros completos», y dibujado por Townsend con ojos pequeños, labios carnosos, pómulos altos y una mirada un tanto recelosa.⁵

Moru



Las redes de la esclavitud atlántica eran extensas e intrincadas y muchas de las personas que guiaron y moldearon los destinos de Fuli, Margru y Moru, así como de Siaka y sus guerreros, de Blanco y sus capataces, vivían lejos de las sociedades donde se raptaban hombres. Las decisiones tomadas por reyes y reinas, presidentes, funcionarios imperiales,

⁵ Barber, *op. cit.*, p. 12; «Malhue», *Townsend Sketches*, caja 2, carpeta 18. Moru desempeñó un papel destacado en la rebelión, lo que sugiere que era un guerrero experimentado. Gracias a Konrad Tuchscherer por la identificación del apellido Margona, que a menudo se da como Magona.

comerciantes y propietarios de plantaciones influyeron profundamente en lo que les ocurrió a los dos hombres y a la niña que se encontraron en Lomboko y, finalmente, a bordo de un barco negrero que navegaba hacia La Habana. Las fuerzas intercontinentales y transoceánicas vinculaban a Inglaterra y a España con la costa de Gallinas y, al otro lado del Atlántico, con las sociedades esclavistas de América, especialmente Cuba, Brasil y Estados Unidos. El proceso y la lógica que regían desde la distancia las vidas de los cautivos en Lomboko y, de hecho, de millones más, se había explicado con claridad hacía ya una generación, en un insólito tratado publicado en Londres.

La voz de la sangre

En 1792, en el apogeo de una agitación popular generalizada contra la trata de esclavos en Gran Bretaña, un abolicionista publicó un panfleto anónimo en el que Cushoo, un africano que había sido esclavizado en Jamaica, entablaba conversación con un caballero inglés, acertadamente llamado Mr. English. Cushoo había sido propiedad de un amigo del Sr. English. Empieza diciendo: «¡Ah! señor Buckra, tenga piedad del pobre negro». El Sr. English responde: «¿Por qué, Cushoo, qué ocurre?». Lo que ocurría, en pocas palabras, era el capitalismo y la esclavitud; más concretamente, cómo un sistema global violento y explotador ocultaba su verdadera naturaleza bajo la forma benigna de las mercancías, especialmente del azúcar y del ron producidos por mano de obra esclava, que el Sr. English y otras personas de todo el mundo consumían, sin comprender cómo se producían y a qué coste humano.⁶

El Sr. English no lo entiende, pero el siempre paciente y en apariencia deferente Cushoo responde a sus preguntas y, al hacerlo, desafía las justificaciones que se esconden tras ellas. Le explica en términos sencillos y claros cómo funcionan realmente la trata de esclavos y la esclavitud. Demuestra que el placer que experimenta el Sr. English al comer

⁶ *No Rum! - No Sugar! Or, The Voice of Blood, being Half an Hour's Conversation between a Negro and an English Gentleman, shewing the Horrible Nature of the Slave-Trade, and Pointing Out an Easy and Effective Method of Terminating It, by an Act of the People*, Londres, 1792. En caso de que los lectores no estuvieran dispuestos a creer a Cushoo, el autor del panfleto proporcionaba notas a pie de página, con relatos de testigos presenciales de África, la trata de esclavos y la propia esclavitud en el Nuevo Mundo con el fin de apoyar el argumento.

azúcar depende de la miseria de muchas personas. Quienes producen su azúcar sufren una violenta explotación en Jamaica y, sin embargo, son invisibles en Inglaterra. Las cadenas materiales de la esclavitud y la cadena global de mercancías están vinculadas.

A medida que se desarrolla la conversación, Cushoo le da al caballero inglés lo que equivale a una lección sobre economía política del capitalismo mundial. El mensaje es que todo gira en torno a la mercancía. El «pobre negro era comprado y vendido como ganado». El comercio de esclavos se alimenta de «brandy, ron, armas y pólvora», que crean guerras en toda África Occidental y, al hacerlo, contribuyen a fabricar la mercancía atlántica por excelencia: el esclavo. Al consumir las mercancías ron y azúcar, el Sr. English apoya la trata de esclavos y la violencia extrema de la que depende. «¿De qué manera?», pregunta el agitado caballero. «Usted paga por secuestrar y asesinar al pobre negro», viene la rápida réplica.

E. ¿Cómo? No le entiendo.

C. Pronto se lo explico, señor. Usted paga al tendero.

E. Sí, o no me agradecería mi costumbre.

C. Y el tendero paga al comerciante, el comerciante al plantador de azúcar. Él al capitán de esclavos, el capitán de esclavos paga al Panyarer [secuestrador], al Caboosheer [jefe de la aldea] o al rey negro.

E. Mediante ese rodeo nos convertís a todos en ladrones y asesinos.

C. Nada de rodeos, señor, es una línea recta hasta aquí.

Cushoo invita así al Sr. English a seguir el rastro del dinero implicado en la creación de la mercancía, desde Inglaterra hasta Jamaica, hasta África, y de vuelta otra vez. Quiere que el Sr. English se una al boicot abolicionista del azúcar que entonces estaba cobrando fuerza en toda Inglaterra. Cushoo había aprendido de luchas anteriores lo que ahora podría ser posible. Su amigo «Yalko dice que hace tiempo que no beben té en 'Mérica. Los bostonianos lo tiraron todo al mar. ¡Sí, sí! Hicieron té con agua salada». Un ciclo atlántico de rebelión suponía que si entonces se rechazaba el té, y de ahí el Boston Tea Party, ahora se rechazaba el azúcar. Al final, la combinación de conocimientos históricos, experiencia mundana y elocuencia criolla de Cushoo convence a Sr. English para que se una al boicot del azúcar.

El panfleto articulaba lo que con el tiempo se convertiría en uno de los lemas del movimiento antiesclavista: «El azúcar se hace con sangre». El punto se anunciaba en el título del panfleto: *No Rum! - No Sugar! Or, The Voice of Blood*. Cushoo sería la «voz de la sangre» para ilustrar dos pasajes de la Biblia:

«¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». (Génesis 4: 10)

«¡Dios mío no lo quiera! -¿Debo beber la sangre de estos hombres?» (I Crónicas 11: 19).

Quizás por primera vez en la historia, un miembro de un movimiento de masas a favor de un cambio social fundamental había hecho una crítica popular simultánea de la explotación del trabajo, de la forma mercancía y del mercado mundial capitalista. En este escenario, los consumidores eran vampiros inconscientes.

Fuli, Margru, Moru y, de hecho, todos los africanos de La Amistad ejemplificaban el argumento de Cushoo. Puede que el ladrón de hombres caminara torcido, como decía Fuli, pero la línea recta del Pasaje del medio, desde la expropiación en África hasta la explotación en América, era un eje del capitalismo moderno. Los beneficios que podían obtenerse en un sistema de producción azucarera a gran escala dieron forma a la esclavización de los mendé, gbandi, temne, kono y otros pueblos en el interior de la costa de Gallinas de África Occidental, a su transporte a través del Atlántico a bordo del barco negrero portugués o brasileño Teçora, a su desembarco en La Habana, Cuba, y a su reembarque a bordo de La Amistad con destino a Puerto Príncipe, en cuyas tierras la producción de azúcar estaba en auge. En Cuba también se decía algo muy parecido a principios del siglo XIX: «Con sangre se hace azúcar».⁷

El Atlántico en 1839

Las coordenadas atlánticas de la rebelión de La Amistad fueron Londres y Madrid en Europa, sedes de los imperios británico y español, cuyas monarcas, la reina Victoria y la reina Isabel, se interesaron por el caso;

⁷ Robert Paquette, *Sugar Is Made with Blood: The Conspiracy of La Escalera and the Conflict Between Empires over Slavery in Cuba*, Middletown (CT), Wesleyan University Press, 1988.

Cuba y el norte del Caribe, donde se pretendía que trabajaran los rebeldes y donde estalló la revuelta; Connecticut y Washington DC, donde se celebraron los juicios y se implicaron políticos estadounidenses de alto rango, incluidos presidentes y expresidentes, así como reformistas de clase media; y la costa de Gallinas, en África Occidental y sus tierras del interior, donde vivían Pedro Blanco, el rey Siaka, Fuli, Margru y Moru. La economía capitalista en crecimiento vinculó a estos pueblos, dispares en términos de clase y región, dentro de una transformación económica atlántica más amplia que combinaba la servidumbre y el industrialismo.⁸

En 1839, Gran Bretaña era el «taller del mundo». Era la primera nación industrial y la potencia imperial dominante, entre otras cosas por su Marina Real. La manufactura y el poder marítimo iban de la mano. Los barcos mercantes enlazaban los mercados del mundo y los navíos de guerra protegían los intereses británicos. El papel de la nación insular en el asunto de La Amistad fue indirecto pero importante. Dado que el movimiento social que produjo *The Voice of Blood* había abolido con éxito la trata de esclavos en 1807 y había empujado al Estado a concluir tratados con España y Portugal para poner fin al tráfico de esclavos, la marina británica fue desplegada en la costa de África Occidental para interceptar los barcos negreros ilegales, librando una especie de guerra por mar contra el comercio. La costa de Gallinas fue un importante campo de batalla, sobre todo después de que el mismo movimiento aboliera la esclavitud en todo el Imperio británico en 1838. Pedro Blanco y sus fábricas de esclavos serían objetivos de especial importancia para las patrullas antiesclavistas.⁹

España había dominado durante mucho tiempo el mundo atlántico, pero en 1839 estaba en decadencia, gran parte de su vasto imperio había sido destruido por las guerras de independencia hispanoamericanas

⁸ La articulación de la esclavitud y el industrialismo se ha llamado «segunda esclavitud». Véase Dale Tomich, «The Wealth of Empire: Francisco Arrangoy Parreno, Political Economy, and the Second Slavery in Cuba», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 45, 2003, pp. 4-28.

⁹ Raphael Samuel, «Workshop of the World: Steam Power and Hand Technology in Mid-Victorian Britain», *History Workshop*, núm. 3, 1977, pp. 6-72; Christopher Lloyd, *The Navy and the Slave Trade: The Suppression of the African Slave Trade in the Nineteenth Century*, Londres, Routledge, 1968.

que tuvieron lugar entre 1808 y 1829. Entre las ruinas destacaba, sin embargo, la dinámica colonia de Cuba, cuyo ascenso como potencia productora de azúcar se lo debía todo a una exitosa revolución ocurrida una generación antes en la vecina Santo Domingo, donde 500.000 esclavos africanos habían alterado el curso de la historia mundial. Hasta 1791 habían producido casi un tercio del azúcar mundial hecho con sangre en las condiciones más horribles. Su revolución, unida al declive de la producción azucarera en las colonias británicas tras la abolición, abrió el mercado mundial a las plantaciones de azúcar de Cuba y Brasil, que a principios del siglo XIX se convirtieron en las consumidoras más ávidas de mano de obra esclava transatlántica. En 1839, la población esclava de ascendencia africana constituía cerca de un 45 por ciento del millón de habitantes de Cuba. El comercio ilegal de esclavos experimentó un auge y la producción de azúcar se disparó. En el medio siglo transcurrido entre el inicio de la Revolución haitiana y la rebelión de La Amistad, la producción azucarera de Cuba se multiplicó por nueve, convirtiendo a la colonia española en la principal fuente mundial del dulce producto. La voz de la sangre clamaba con toda su urgencia.¹⁰

Estados Unidos era una potencia incipiente, un imperio continental cada vez más masivo por derecho propio y profundamente desgarrado por los conflictos en torno a la institución de la esclavitud. Con un interior agrícola altamente productivo basado en granjas familiares y mano de obra libre en el norte, y plantaciones y mano de obra esclava en el sur, así como una creciente clase obrera industrial localizada principalmente en el noreste, Estados Unidos perseguía la expansión continental —su «destino manifiesto»—, mientras las poblaciones nativas americanas, una tras otra, sufrían sangrientas expropiaciones. A medida que la esclavitud se expandía hacia el oeste, el movimiento abolicionista crecía en medio de una lógica de polarización entre el norte y el sur. La llegada de los rebeldes de La Amistad a las costas de Long Island en agosto de 1839 fue vista en algunos círculos antiesclavistas como algo positivo y providencial. Conmoción a la nación.¹¹

¹⁰ Alexander Jones, *Cuba in 1851; Containing Authentic Statistics of the Population, Agriculture, and Commerce of the Island [...]*, Nueva York, Stringer and Townsend, 1851; Dale Tomich, «Sugar and Slavery in an Age of Global Transformation» en *Slavery in the Circuit of Sugar: Martinique and the World Economy, 1830-1848*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 14-32.

¹¹ Daniel Walker Howe, *What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, cap. 20.

Cuando los africanos de La Amistad partieron de Lomboko en abril de 1839, navegaron directamente a caballo de una enorme e histórica oleada de resistencia esclavista que llevaba alzándose alrededor del Atlántico desde hacía una década. Desde Toussaint Louverture hasta David Walker y Nat Turner, los rebeldes de toda América habían luchado contra una difícil situación común. La resistencia a la esclavitud en este periodo también convulsionó la región natal de los rebeldes de La Amistad, ya que la gente capturada por el rey Siaka y asentada en «pueblos de esclavos» se sublevó y libró una larga, amarga y parcialmente exitosa lucha por la libertad, la Guerra de Zawo, entre 1825 y 1842. La rebelión de La Amistad puede considerarse una prolongación oceánica de esta lucha en África Occidental, en un eje que la conectaba con Brasil, Cuba, Haití, Jamaica y Virginia: la geografía atlántica de la resistencia. Junto con la revuelta liderada por el antiguo esclavo de Virginia, Madison Washington, a bordo del barco negrero estadounidense Creole en noviembre de 1841, coronó una ola de rebelión que duró una década.¹²

Los orígenes de los africanos de La Amistad

El comercio de esclavos intentó crear una masa anónima y sin rostro de trabajadores para las plantaciones, pero podemos conocer a los africanos de La Amistad en tanto individuos: quiénes eran, de dónde procedían, a qué naciones y grupos étnicos pertenecían, qué tipo de trabajo habían realizado, en qué tipo de familias habían vivido, qué edad y estatura tenían y, por último, cómo fueron esclavizados y cómo llegaron al fuerte Lomboko en la costa de Gallinas. Se puede saber mucho sobre los treinta y seis hombres y criaturas que seguían con vida a principios de 1840, y bastante menos sobre los otros ocho que pueden ser identificados por su nombre, lo que eleva el total a cuarenta y cuatro

¹² Bronislaw Novak, «The Slave Rebellion in Sierra Leone, 1785-1796», *Hemispheres*, núm. 3, 1986, pp. 151-169; Ismail Rashid, «“Devotion to the Idea of Liberty at any Price”: Rebellion and Antislavery in the Upper Guinea Coast in the Eighteenth and Nineteenth Centuries» en Sylviane A. Diouf (ed.), *Fighting the Slave Trade: West African Strategies*, Athens, Ohio University Press, 2003, pp. 132-151; Ismail Rashid, «Escape, Revolt, and Marronage in the Eighteenth and Nineteenth Century Sierra Leone Hinterland», *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, núm. 34, 2000, pp. 656-683.

de los cincuenta y tres africanos que se encontraban a bordo de la goleta durante el levantamiento. Pocos datos nos han quedado sobre los otros nueve. Todo lo que hicieron los rebeldes, desde el momento de su esclavización hasta su repatriación y después, se basaba en gran medida en sus experiencias en África antes de la captura.¹³

Los africanos de La Amistad eran un grupo multiétnico, una mezcla: los cincuenta y tres originales procedían de al menos nueve grupos diferentes. El grupo dominante eran los mendé. De los treinta y siete que hemos podido recuperar su identidad cultural, al menos veinticinco, e incluso veintiocho, incluyendo a Fuli y Margru, se llamaban a sí mismos mendé. Cuatro de ellos —Moru, Burna el Mayor, Sessi y Weluwa— eran gbandi. Bagna, Nazhulu y Sa eran kono. Pugnwani era del municipio kono de Sando. Pie y su hijo Fuliwulu eran temne, mientras que Gnakwoi era loma, Beri era gola y Tua era bullom. Burna apuntó que, entre los diez hombres que murieron en el mar tras la rebelión, había un kissi y otro procedente de la confederación multiétnica kondo. Esto cubre la mayoría de los principales grupos culturales del sur y del este de Sierra Leona en la primera mitad del siglo XIX. Todos, excepto los bullom, vivían en el interior, entre cien y cuatrocientos kilómetros tierra adentro.¹⁴

Estos grupos tenían historias y cosmologías diferentes, pero compartían características culturales, prácticas y creencias comunes, especialmente sobre el parentesco, la familia, los espíritus ancestrales y el más allá. La mayoría de la población vivía en aldeas, pueblos o ciudades formadas por pequeñas casas cónicas, construidas con barro entramado alrededor de postes y palos, con tejados de paja y suelos de tierra pisada.

¹³ Muchas pruebas biográficas valiosas fueron recogidas por el grabador de Connecticut John Warner Barber, que visitó a los africanos de La Amistad en la cárcel de New Haven en numerosas ocasiones a principios de 1840 y, a través del marinero e intérprete mendé James Covey, habló con ellos largo y tendido sobre sus vidas en África.

¹⁴ «The Captive Africans», *The Emancipator*, 17 de octubre de 1839. El maestro Sherman Booth anotó en agosto de 1841 que cuatro eran temne, cuatro eran kono, uno era gola y que cuatro eran «del país bullom», aunque tres del último grupo, Kinna, Fuli y Kwong, eran mendé que habían vivido en el país bullom. Los mendé, según los cálculos de Booth, habrían sido aproximadamente veintiséis. Véase «The Liberated Mendians», *PF*, 18 de agosto de 1841. Dado que había dos africanos de La Amistad con el nombre de Burna, las referencias posteriores se referirán al mayor simplemente como «Burna», y al otro como «Burna el Joven».

Muchos asentamientos, especialmente los mendé, estaban amurallados como protección contra la amenaza crónica de la guerra. Estos muros tenían entre 3,5 y 4,5 metros de altura, casi un metro de grosor en la parte inferior y cincuenta centímetros en la superior, con palos afilados en la cima. Dependiendo del tamaño de la población, el recinto habría tenido de cuatro a seis puertas bien guardadas y podía abarcar entre dos y quince hectáreas de tierra.¹⁵

El islam se extendía lentamente por la región, en su mayoría entre los miembros de las clases altas, que se convertían, normalmente de forma superficial, injertando una fina capa de la nueva religión sobre un núcleo de creencias espirituales tradicionales muy antiguas. Los santones musulmanes, llamados de diversas maneras: morabito, *mori-men* u hombres-libro, proliferaban cada vez más en la costa de Gallinas y en sus tierras interiores, a menudo como consejeros de jefes y reyes como Siaka. También desempeñaban un papel en la guerra ayudando a crear colgantes o amuletos, llamados localmente *grigri*, que se creía que tenían poderes sobrenaturales que protegían a los que iban a la batalla. Un fragmento de escritura árabe sobre un pequeño trozo de pergamino era un componente habitual del amuleto o «medicina». El segundo al mando de Cinqué en *La Amistad*, Grabeau, había visto a la gente de su pueblo escribir «de derecha a izquierda». El abolicionista irlandés Richard Robert Madden señaló que un africano anónimo de La Amistad sabía recitar oraciones en árabe.¹⁶

Los africanos de La Amistad procedían de una región sobre la que los descendientes de europeos en 1839 no sabían casi nada. Aunque los europeos llevaban comerciando en Sierra Leona desde el siglo XVI y habían cartografiado su costa, pocos se habían adentrado en el interior, por lo que desconocían especialmente a los mendé, cuyo nombre no apareció impreso por primera vez hasta 1795. «Mende» no aparecía

¹⁵ *The Palm Land...*, p. 429. Véanse también las sagaces observaciones sobre los mendé y otros pueblos de Sierra Leona en Michael A. Gomez, *Exchanging Our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998, cap. II, p. 5.

¹⁶ Jones, *op. cit.*, p. 177; Barber, *op. cit.*, p. 8. Dos abolicionistas que más tarde trabajaron estrechamente con los africanos de La Amistad coincidieron en que la «influencia mahometana» entre ellos no había sido grande. Véase carta de A. F. Williams a Lewis Tappan, Farmington, 25 de marzo de 1841, y *Notes by Professor [Josiah] Gibbs*, julio de 1841, ARC.

en los mapas de África Occidental antes de la llegada de La Amistad a Connecticut. En la década de 1830, el pueblo al que se referían —en su mayoría «africanos liberados» sacados por los británicos de barcos negreros capturados y asentados sobre todo en los alrededores de Freetown— se conocía por otro nombre: Kossa, o las variantes Kosso o Kussoh. Esto añadía confusión a la ignorancia. Cuando un abolicionista estadounidense explicó que «teníamos un libro en el que se describe su país como *Kossa*, ellos [los africanos de La Amistad] dicen que ese no es su verdadero nombre, sino que es un *término de reproche*, ¡un nombre que ha sido aplicado al pueblo mendí por los ingleses y por quienes les tienen aversión! Esto explica que nunca hayan mencionado la palabra *Kossa* a sus maestros y amigos». Kossa era, en efecto, un término despreciativo, utilizado por los colonos aculturados y por los esclavos afrodescendientes recién liberados traídos a Sierra Leona por los británicos. Al principio, los africanos de La Amistad se identificaban por su pueblo y líder, no por su grupo lingüístico.¹⁷

Quienes viajaban al país mendé o a sus cercanías a mediados del siglo XIX lo imaginaban como una tierra inmensa, rebosante de gente. El misionero y abolicionista estadounidense George Thompson, que vivió entre los mendé y habló tanto con viajeros africanos como europeos, pensaba que la tierra de sus anfitriones «se extiende hacia el este cientos de kilómetros, durante semanas de viaje. Esto lo sabemos, ya que a menudo hemos visto a personas del interior desde tales distancias. Sin duda muchos millones de personas hablan la lengua mendé, pues no la encontramos en su pureza hasta que nos alejamos unos 300 kilómetros del mar». Un misionero británico llamado A. Menzies señaló más tarde que el mendé se hablaba en doce distritos, de los cuales solo

¹⁷ «The Mendi People», *The Emancipator*, 23 de septiembre de 1841; carta del Gobernador William Fergusson a Lewis Tappan, 1842, publicado en *North American and Daily Advertiser*, 15 de junio de 1842. Adam Jones señala que la información sobre el país mendé antes de 1870 es «muy limitada»; Jones, *op. cit.*, pp. 18, 85. Los temne eran conocidos porque los británicos habían comprado tierras a uno de sus reyes para el asentamiento en Freetown. Los bullom estaban más cerca de la costa y, por lo tanto, tenían más contacto con los comerciantes europeos y estadounidenses. Poco se sabía de los pueblos gbandi, kono, loma y gola. Richard Robert Madden incluyó el «País Mende» en el mapa que acompañaba a su «Report on Sierra Leone, 1841», Oficina Colonial (CO) 267/172, NA. Basándose en sus conversaciones, Barber añadió «Mende» al mapa que grabó para *A History of the Amistad Captives* (1840). Philip Misevich ha encontrado una referencia a la «Cursa» (Kossa) que data de 1713 (comunicación personal al autor, 12 de enero de 2012).

había podido visitar tres en una extensión de 120 kilómetros. También él estaba seguro de que el país mendé era inmenso. Los propios africanos de La Amistad dijeron a su maestro que Mende era «un país muy, muy grande». De hecho, no era tanto un país como una gran aglomeración de sociedades localizadas vagamente conectadas por una lengua común, aunque con sus variedades regionales.¹⁸

¿De dónde procedía este pueblo tan numeroso y expansivo? Algunos «viejos mendé» contaron al misionero John Brooks que «sus antepasados vinieron del este», guerreando contra las tribus occidentales, capturando grandes ciudades, asentándose y construyendo granjas por el camino, casándose entre sí y formando alianzas «con la gente de sus alrededores». Los ancianos estaban describiendo sucintamente lo que los historiadores llaman ahora las «invasiones mane», en las que los guerreros mendé se extendieron hacia el sur y el oeste, a partir de mediados del siglo XVI, conquistando y asentándose a su paso, y alterando permanentemente la geografía política y cultural del sur de Sierra Leona. Durante los dos siglos siguientes, los mendé compartieron una lengua y una cultura comunes en una amplia extensión geográfica, pero no formaron ningún gran Estado político, no tenían sentido de la unidad y no compartían apenas el sentido de una identidad común. Los guerreros victoriosos reunían a sus familias, amigos y soldados para formar granjas y aldeas en las tierras recién conquistadas.¹⁹

El liderazgo entre los mendé, en general, se ganaba y no se heredaba. Los reyes, los jefes y los «grandes hombres» solían ser aquellos que combinaban perspicacia militar y económica y recursos en lo que eran, predominantemente, sociedades pequeñas y descentralizadas. Estos líderes, normalmente en concierto con un consejo de ancianos, gobernaban sociedades patrilocales y patrilineales, lo que significa que las mujeres jóvenes vivían con la familia del marido o cerca de ella y que la línea masculina definía la identidad y la transmisión de la propiedad. Los mendé

¹⁸ *The Palm Land...*, p. 415; A. Menzies, «Exploratory Expedition to the Mende Country», *Church Missionary Intelligencer: A Monthly Journal of Missionary Information*, Londres, Seeley, Jackson y Halliday, 1864, vol. XV, p. 115; «The Liberated Mendians», *PF*, 18 de agosto de 1841.

¹⁹ *Thompson in Africa...*, pp. 414-415; Robert Clarke, *Sierra Leone: A Description of the Manners and Customs of the Liberated Africans; with Observations upon the Natural History of the Colony, and a Notice of the Native Tribes*, Londres, James Ridgway, 1843, p. 163.

también eran polígamos: un hombre podía tomar dos o más esposas al mismo tiempo, si disponía de la riqueza necesaria. «La poligamia es común entre las clases más adineradas», explicaron los africanos de La Amistad. Los «grandes hombres» de la región tenían «varias esposas y, si era un rey, cientos». Se decía, por ejemplo, que el hijo de Siaka, el rey mana de los vai, tenía quinientas esposas. La acumulación de esposas en los estratos superiores creaba a menudo una escasez de mujeres para los varones más pobres, a los que les resultaba difícil «conseguir siquiera una». El precio de la dote podía ser prohibitivo: cuatro, cinco o seis bueyes y otros bienes. La riqueza en la sociedad mendé se calculaba por el número de esposas, hijos, esclavos y ganado que tenía un hombre. Solo trece de los africanos de La Amistad indicaron que tenían esposas, lo que ya decía mucho sobre su relativa juventud y su clase social.²⁰

Casi todos los cautivos a bordo de La Amistad eran plebeyos, gente que trabajaba la tierra o que ejercía un oficio. Las tierras comunales del país mendé eran ricas y decididamente no eran el prototípico lugar del «salvaje hambriento» de la imaginación imperial. El ñame silvestre y el coco, en particular, facilitaban la vida con poco trabajo. «Las bendiciones se reparten con mano pródiga», admitió el exasperado Thompson, que trataba de inculcar a sus congregantes mendé una ética protestante del trabajo. La prodigalidad incluía nueces, uvas, piñas, naranjos e higueras. Aprender a sobrevivir en el monte era una habilidad esencial. Los africanos de La Amistad explicaron a su maestro: «Su suelo es muy productivo y solo se ven obligados a trabajar una pequeña parte del tiempo para procurarse las comodidades de la vida».²¹

Solo cuatro de los africanos de La Amistad reivindicaron algún tipo de estatus de élite. Gbatu explicó que su padre «es un caballero y no trabaja». El padre de Fakinna, Bawnge, era un «jefe o rey» en Dzho-poahu, en el país mendé. Se decía que el padre de Cinqué era un «gran hombre» en su propia sociedad. Otros cuantos, en cambio, habían sido esclavos. Yaboi había sido capturado cuando su aldea fue rodeada por

²⁰ Forbes, *op. cit.*, pp. 62-63; *The Palm Land...*, p. 246; Clarke, *Sierra Leone...*, p. 44; «Liberated Mendians», *PF*, 18 de agosto de 1841. Según Jones, un «rey» era un señor regional, un «jefe» era el jefe político de un pueblo o de una unidad mayor, y un «gran hombre» era aquel que poseía prestigio, riqueza, aliados y parientes/dependientes, a menudo a nivel de aldea. Véase Jones, *op. cit.*, p. 13.

²¹ *The Palm Land...*, pp. 202-214; «Liberated Mendians», *PF*, 18 de agosto de 1841.

soldados en un acto de gran pillaje y después sirvió como esclavo a un amo mendé durante diez años antes de ser vendido a «Luiz, el español». Pugnawuni, un sando, fue esclavizado y obligado a trabajar durante dos años cultivando arroz antes de ser vendido también a los comerciantes españoles de la costa. La experiencia de Kinna abarcó los dos extremos de la estructura de clases: su padre era un caballero, dijo, pero, tras su muerte, Kinna fue esclavizado por su rey (probablemente porque su padre estaba endeudado) y entregado a uno de sus hijos, que residía en el país de los bullom. Luego fue vendido a otro bullom, que lo vendió a un español en Lomboko.²²

Los mendé, como los temne y muchos otros pueblos de la zona de Gallinas, eran tradicionalmente cultivadores de arroz. Trabajar los arrozales era una experiencia primordial entre los africanos de La Amistad. Cinqué, Grabeau, Ba y Bagna se describían a sí mismos como «plantadores de arroz», mientras que otros cuantos mencionaban también el cultivo básico de la «Costa de la Pimienta». Las tierras arroceras eran de propiedad comunal y el trabajo era cooperativo. Hombres y mujeres labraban los abundantes arrozales mientras que las criaturas y los ancianos ahuyentaban a los pequeños pájaros arroceros amarillos que podían destruir una cosecha. En un sistema de producción de arroz en tierras altas, que dependía de las precipitaciones, trabajaban un terreno determinado durante dos o tres años y luego lo dejaban en barbecho durante cinco o seis años antes de volver a cultivarlo. Las mujeres desempeñaban papeles especialmente importantes en la trilla del arroz, de tal modo que, según la opinión del antropólogo Kenneth Little, han dado forma a sus modalidades de danza: «Hay una similitud muy estrecha y sorprendente entre el ritmo y los movimientos de la bailarina mendé y el ritmo y los movimientos de una mujer que pisa y trilla el arroz». Cultivaban arroz para comer y para venderlo, sobre todo cuando se expandió el comercio de esclavos y hubo que alimentar a las personas retenidas en los barracones y en los barcos. Es posible que algunos de los africanos de La Amistad estuvieran alimentando al monstruo que acabaría devorándolos.²³

²² Barber, *op. cit.*, pp. 8-14.

²³ Anthony J. Gittins, *Mende Religion: Aspects of Belief and Thought in Sierra Leone*, Nettetal, Steyler Verlag, 1987, p. 166; *Thompson in Africa...*, p. 300; *The Palm Land...*, p. 197; Kenneth Little, *The Mende of Sierra Leone: A West African People in Transition*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951, ed. rev. 1967, pp. 70-80; Jones, *op. cit.*, p. 62.



Sus comunidades eran económicamente sofisticadas y algunos hombres se dedicaban a más de una ocupación. El joven Burna «era herrero en su aldea natal y fabricaba azadas, hachas y cuchillos; también plantaba arroz». Sessi, un hombre gbandi, también era herrero, un oficio que había aprendido de su hermano y que conllevaba prestigio y poder espiritual. Grabeau plantaba arroz y trabajaba como comerciante, viajando mucho (había aprendido cuatro lenguas regionales) para vender marfil y madera de leva. Pie, por su parte, era cazador. Había matado cinco leopardos en el país temne, «tres en tierra y dos en el agua», por lo que es posible que se ganara una distinción regia. Una piel de leopardo la «colgó en su choza, para demostrar que era cazador». Su arma preferida parece haber sido el mosquete europeo. Tenía las manos «blanqueadas por las heridas recibidas al reventar el cañón de un arma, que había sobrecargado al mostrar su destreza».²⁴

La división del trabajo estaba lo suficientemente desarrollada en la sociedad mendé y en otras sociedades como para que la fabricación del hierro y del algodón fueran componentes importantes de su economía política. El mineral de hierro era de especial calidad en la región, y los artesanos metalúrgicos como Burna el Joven y Sessi eran numerosos. Las herramientas que fabricaban con el «verdadero hierro del país» se valoraban por encima de las importaciones europeas. El algodón se cultivaba en toda la región de Gallinas, especialmente en el país de los mendé, desde al menos el siglo XVII. Uno de los africanos de La Amistad le dijo a su maestro: «El algodón vuelve *blancas* las colinas». George Thompson, que viajó mucho por el país mendé, señaló: «Allá donde iba, observaba a muchas de las mujeres hilando y a los hombres tejiendo sus telas del campo». El algodón se hilaba y se teñía de rojo (utilizando sándalo africano), de amarillo («árbol de Bassel»), de azul («un arbusto verde, llamado el serang») y de verde (sándalo africano y «árbol de Bassel» juntos), luego se tejía en tiras de 15 cm, que se cosían juntas, principalmente para confeccionar prendas de uso personal y para intercambiar. La «tela del campo», como se la llamaba, tenía un mercado fácil y amplio. Algunos de los africanos de La Amistad eran

La relación entre el comercio de esclavos y la producción de arroz está bien estudiada por James F. Searing, *West African Slavery and Atlantic Commerce: The Senegal River Valley, 1700-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

²⁴ Rankin, *op. cit.*, vol. II, pp. 241-243.

buenos tejedores y practicaron su oficio mientras estaban en la cárcel para producir servilletas al «estilo africano, con flecos», que, como hábiles artesanos, exhibieron con orgullo en las reuniones públicas tras su liberación de la cárcel.²⁵

Los africanos de La Amistad eran, en general, gente urbana. Foone había vivido en la «gran ciudad» de Bumbe, mientras que Gnakwoi procedía de Tuma, «la mayor ciudad del país balu». Sus ciudades natales, insistían, eran aproximadamente del mismo tamaño que New Haven, que en 1840 tenía una población de unos doce mil habitantes, lo que sugería una significativa urbanización del país mendé. El pasado urbano de muchos quedó ilustrado por el comentario de Fuli sobre cómo los ladrones de hombres se cebaban con los habitantes de las ciudades y, quizás de forma aún más dramática, por la forma en que una docena de los africanos de La Amistad fueron capturados y esclavizados mientras estaban «en el camino» viajando de un lugar a otro, la mayoría de las veces para «comprar ropa». Los líderes de la rebelión, Cinqué y Grabeau, fueron ambos capturados mientras «viajaban por el camino». Burna fue capturado mientras «se dirigía a la siguiente ciudad»; Kinna mientras se dirigía a Kongoli.²⁶

Vivían, claramente, dentro de un vibrante sistema de comercio regional. Según su maestro Sherman Booth, «comerciaban principalmente

²⁵ *The Palm Land...*, p. 129; *Thompson in Africa...*, p. 212; Forbes, *op. cit.*, p. 58; Laing, *op. cit.*, pp. 201-204.

²⁶ La información sobre los orígenes urbanos fue proporcionada en mayo de 1841 por Sherman Booth, que había trabajado durante muchos meses como maestro principal de los africanos de La Amistad y que, por lo tanto, había pasado más tiempo conversando con ellos que nadie: «Vivían en ciudades, la mayoría de ellas del tamaño aproximado de New Haven; adyacentes a sus ciudades, cultivaban granjas, cultivaban algodón, fabricaban telas, etc.». Véase *The Pennsylvania Inquirer and Daily Courier*, 29 de mayo de 1841. Se desconoce el tamaño de muchos pueblos y ciudades mendé debido a la falta de pruebas conservadas, pero los viajeros mencionan con frecuencia concentraciones de varios miles de personas. George Thompson estaba convencido, basándose en conversaciones locales, de que existían ciudades mucho mayores, con decenas de miles de personas, más al este, lejos del alcance del comercio de esclavos, que había despoblado las zonas costeras (*The Palm Land...*, pp. 428-429). Sin embargo, es probable que las ciudades no fueran tan grandes como se sugiere aquí. Puede que esto se debiera a que los africanos de La Amistad no se dieran cuenta de lo grande que era New Haven, o puede que exageraran el tamaño de sus propias ciudades. También hay que tener en cuenta que el abolicionismo quería presentar a los africanos de La Amistad como habitantes de las sociedades avanzadas y «civilizadas» de África.

con arroz, ropa y ganado, y estas mercancías eran la única moneda del país». También había un comercio fluido de artículos locales como la sal y el pescado, ambos procedentes de la costa, junto con mercancías europeas de diversos tipos, especialmente el ron del que hablaba Cushman, así como armas, pólvora, textiles y herramientas. Con el tiempo, la principal mercancía intercambiada por los artículos europeos serían los esclavos, pero había «apartes» (comercio secundario), como explicó un comerciante, de marfil y sándalo africano, además del arroz que requería el comercio de esclavos.²⁷

Los africanos de La Amistad se presentaban como parte de grupos familiares extensos, normalmente multigeneracionales, que vivían bajo el mismo techo, como era común entre los mendé y sus vecinos. Sessi vivía con sus tres hermanos, sus dos hermanas, su esposa y sus tres hijos. Fabana fue la única persona que mencionó que tenía más de una esposa; tenía dos y un hijo. Más tarde, los misioneros descubrieron que Burna, que al detallar su parentela no mencionó ninguna esposa, en realidad tenía siete. Fuli vivía con su madre, su padre, sus cinco hermanos y, durante un tiempo, con su abuela. La familia triunfaba sobre todo lo demás en su visión del mundo. Cuando se le preguntó si desearía quedarse en Estados Unidos tras obtener su libertad, respondió que «si la gente de América le diera su sombrero lleno de oro, y muchas casas y tierras, para quedarse en este país, no lo haría, porque el oro no era como su padre, ni su madre, ni su hermana, ni su hermano». A lo largo de su calvario, los africanos de La Amistad insistieron firmemente en que querían regresar a «sus hogares, a su lugar de nacimiento, a la tierra de sus padres».²⁸

Es difícil saber con precisión la edad de los africanos de La Amistad porque no calculaban la edad según el calendario europeo. Un visitante de la cárcel los agrupó en cuatro categorías básicas, probablemente basándose en el aspecto y en la información que había podido obtener mediante entrevistas. El grupo más joven era el de las cuatro criaturas, cada una de las cuales (incluida Margru) tenía probablemente unos

²⁷ Testimonio de Francis Bacon, *New Haven Palladium*, s.f. (enero de 1840), copia en los Baldwin Family Papers. Véase también «The Liberated Mendians», *PF*, 18 de agosto de 1841.

²⁸ *The Pennsylvania Inquirer and Daily Courier*, 29 de mayo de 1841; *ARCJ*, 1 de junio de 1841.

nueve años en 1839. Luego venían cinco jóvenes, muy probablemente en la primera o segunda mitad de la adolescencia. De otros once se decía que estaban «en la mediana edad», lo que probablemente significaba a finales de la veintena y principios de la treintena. Eso dejaba al grupo más numeroso, dieciséis, en la edad adulta temprana, entre finales de la adolescencia y mediados de la veintena. Estas cifras concuerdan con las antiguas preferencias de los traficantes de esclavos y de los propietarios estadounidenses, que buscaban siempre comprar hombres de entre quince y treinta y cinco años para el trabajo en las plantaciones, similar al que les esperaba a los cautivos en Cuba. También había una tendencia, a medida que evolucionaba el comercio de esclavos y los comerciantes empezaron a encontrar menos hombres en la flor de la vida, a comprar hombres más jóvenes. Como la edad y la experiencia eran muy valoradas entre los mendé y otros pueblos de la costa de Gallinas, los once hombres de «mediana edad» ejercían una autoridad considerable dentro del grupo.²⁹

Los africanos de La Amistad eran de altura modesta, aunque atléticos en forma. En marzo de 1841, John Pitkin Norton anotó en su diario que eran «hombres pequeños» pero orgullosos, no doblegados por la experiencia de la esclavitud. Ndzhagnwawni era el adulto más alto, con un metro setenta y cinco, mientras que Grabeau, un excelente acróbata, era el más bajo, con un metro cincuenta. Los cuatro niños medían todos aproximadamente un metro treinta. La estatura media de los hombres de La Amistad superaba ligeramente el metro sesenta y dos en una época en la que el hombre afroamericano típico tenía más o menos el mismo tamaño, mientras que el varón estadounidense de ascendencia europea era unos cinco centímetros más alto.³⁰

Conocer y hablar varias lenguas era habitual en la sociedad mendé, como descubrió George Thompson en su propia congregación: un

²⁹ Richard Robert Madden calculó las edades de ocho de los africanos de La Amistad, pero parece haber sugerido que eran más jóvenes de lo que eran en realidad. Para comparar las edades de una muestra de africanos liberados en Sierra Leona, véase P. E. H. Hair, «The Enslavement of Koelle's Informants», *Journal of African History*, núm. 6, 1965, pp. 194-195. Se dice que Kale tenía once años en 1841, después de haber aprendido a hablar bien inglés, de ahí la estimación de nueve en 1839.

³⁰ Norton Papers, *Diaries*, vol. III: entrada del jueves 18 de marzo de 1841, caja núm. 3, carpeta 18, MS 367.

hombre hablaba mendé, kissi, bullom, kittam (krim), vai, kono, «cananeo» e inglés, ocho lenguas en total. Descubrió que la mayoría de la gente, incluyendo las criaturas, hablaban dos, tres o cuatro lenguas, al igual que muchos de los africanos de La Amistad. El mendé y el gbandi, ambos históricamente parte del grupo lingüístico mandé, eran mutuamente inteligibles. Konoma conocía el kono y el mandinga, ambos parte del grupo lingüístico atlántico. El lingüista más versátil del grupo era Grabeau, que como comerciante había viajado mucho y había añadido al mendé nativo la capacidad de hablar vai, kono y kissi. Burna el Joven hablaba mendé, bullom y temne. Varios hombres tenían facilidad con la lengua bullom, adquirida probablemente a través del comercio, y unos pocos habían sido ellos mismos la mercancía comerciada. Kimbo, Kinna, Fuliwulu y Tsukama habían trabajado como esclavos en el «país bullom», donde muchos comerciantes eran aliados de los españoles. Fuliwulu había estado en Freetown «muchas veces», mientras que otros se habían encontrado con comerciantes del asentamiento británico en sus propias aldeas, pueblos y ciudades.³¹

Los desplazamientos, libres o forzados, y el contacto con los pueblos de toda la región y sus lenguas, crearon una inusual capacidad de comunicación entre los africanos de La Amistad. Sin tener conciencia de ello, estas personas experimentadas, móviles, sofisticadas y multiétnicas habían adquirido herramientas que les servirían en su odisea atlántica de esclavitud y libertad.

La sociedad del Poro

Un elemento central de las sociedades e identidades de los africanos de La Amistad, y de hecho de todos los pueblos de la región de Gallinas, era la sociedad del Poro, una sociedad secreta exclusivamente masculina y una institución social rectora fundamental. Todos los hombres adultos implicados en la rebelión habían sido miembros del Poro en sus

³¹ *The Palm Land...*, p. 282; *The Emancipator*, 23 de septiembre de 1841. Sobre las conexiones entre las lenguas mendé, loma y gbandi dentro del grupo lingüístico «mandé del suroeste», véase Valentin Vydrine, «Note on Current Use of Manding and Mande Ethnonyms and Linguonyms», disponible en <http://mandelang.kunstkamera.ru/>. Sobre la naturaleza localizada del poder político en la región que rodea Freetown, véase Philip Misevich, «The Sierra Leone Hinterland and the Provisioning of Early Freetown, 1792-1803», *Journal of Colonialism and Colonial History*, núm. 9, 2008.

sociedades nativas y, por lo tanto, estaban familiarizados con este tipo de autogobierno, aunque las reglas y los rituales variaban de un lugar a otro y de una cultura a otra. Todos sabían cómo funcionaba el Poro, qué debían hacer y cómo utilizarlo. Guardaban sus secretos: no hay mención de la sociedad del Poro en ningún registro contemporáneo relativo a la rebelión de La Amistad. Sin embargo, no cabe duda de que desempeñó un papel importante en la autoorganización de los rebeldes a lo largo de su larga prueba.³²

Descrito por primera vez en un libro editado por el médico holandés Olfert Dapper en 1668, en la región de Gallinas, el Poro estaba rodeado de misterio porque sus miembros hacían un «juramento solemne» bajo pena de muerte de no revelar el saber de la sociedad. El Poro tenía una jerarquía de rangos, basada en los grados de conocimiento sagrado que poseía un individuo, y este era señalado físicamente mediante la escarificación ritual. Cuanto mayor era el número de marcas, mayor era la autoridad del miembro poro. El alto rango de Grabeau en el Poro, fuertemente «tatuado», habría sido visible para todos y cada uno de los africanos de La Amistad en cuanto le hubieran puesto los ojos encima. El caso era igual para Fabana, «tatuado en el pecho», y jefe de su pueblo. Leían sus cuerpos y honraban su autoridad.³³

En las culturas en las que los espíritus ancestrales (*ndebla*) tenían un gran peso, los poro derivaban gran parte de su poder de su pretensión de servir de intermediarios de las generaciones pasadas, encarnar su espíritu y llegar, a través de ellas, a la remota deidad suprema, Ngewo, vinculando a la gente con los espíritus grandes y pequeños y conectando el pasado con el presente. Por lo tanto, la sociedad del Poro tenía autoridad suprema para tomar decisiones en nombre del grupo. Los poro

³² Kenneth L. Little, «The Role of the Secret Society in Cultural Specialization», *American Anthropologist*, n.s., núm. 51, 1949, p. 202; F.W.H. Migeod, «The Poro Society: The Building of the Poro House and Making of the Image», *Man*, núm. 16, 1916, p. 102. Un importante estudio sobre cómo las sociedades secretas se trasladaron de la región de Cross River, en la actual Nigeria, a Cuba es Ivor L. Miller, *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, Jackson, University of Mississippi Press, 2009.

³³ Jones, *op. cit.*, p. 19; Little, *The Mende of Sierra Leone...*, pp. 8-9, 97-99, Forbes, *op. cit.*, p. 60; Barber, *op. cit.*, p. 13; Hannah Moore a William Harned, 12 de octubre de 1852, ARC. Sobre la relación entre el grado de escarificación y la jerarquía Poro, véase Kenneth L. Little, «The Political Function of the Poro, part I», *Africa: Journal of the International Africa Institute*, núm. 35, 1965, pp. 359, 360.

temne, observó el comandante Alexander Laing, «poseen el gobierno general del país», un hecho que consideraba «un obstáculo gravísimo para su civilización», es decir, para el control europeo.³⁴ El propósito básico de la sociedad del Poro era fijar la ley y mantener el orden social —en una palabra, gobernar— y se centraban sobre todo en resolver disputas y vigilar los límites del comportamiento. Los líderes poro dirimían todas las disputas habituales dentro de cada comunidad y entre las comunidades, pero se preocupaban especialmente de la brujería, del uso del poder sobrenatural con fines anticomunitarios. Los ancianos de la sociedad del Poro eran los únicos que tenían el poder de dictar la pena capital y no dudaban en hacerlo contra aquellas personas a las que consideraban brujas y hechiceras malévolas. En casos menos extremos, los poro utilizaban el ostracismo para que quienes hubieran delinquido pasaran «de la gracia comunal al individualismo aislado». Según el antropólogo Kenneth Little, el principal propósito de los mendé poro a lo largo de su historia fue crear *ngo yela*: «una-palabra» o «unidad».³⁵

La sociedad del Poro también tomaba decisiones sobre la guerra. Lo hacían junto con los reyes, los jefes y los «líderes de guerra» (que a su vez eran miembros del Poro), pero los poro tenían una posición privilegiada porque a menudo estos jefes políticos habían sido elegidos primero con su ayuda. George Thompson señaló que «incluso los principales reyes» de la región mendé temían a Tassaw, el misterioso y terrible líder de los poro. Laing vio el mismo poder en la región temne y eso le incitó a especular que la sociedad del Poro se había originado entre los esclavos que huían al monte para escapar de sus amos africanos. En lo que se convertiría en el espacio sagrado de los poro, «se confederaron para apoyarse mutuamente». Como «los medios de subsistencia [eran] fáciles de procurar» en las tierras comunales y como el poder de los divididos y pendencieros reyes y jefes locales «no se extendía más allá de los límites de su propio pueblo», una organización así y desde abajo pronto

³⁴ Jones, *op. cit.*, p. 179; Laing, *op. cit.*, p. 99. Para una valiosa exploración de la migración atlántica de culturas, incluidas las creencias espirituales, véase Walter Hawthorne, *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

³⁵ W. T. Harris y Harry Sawyerr, *The Springs of Mende Belief: A Discussion of the Influence of the Belief in the Supernatural Among the Mende*, Freetown, University of Sierra Leone Press, 1968, p. 111; Little, *The Mende of Sierra Leone...*, p. 184.

pudo «haberse hecho demasiado poderosa para cualquier probable coalición en su contra». De ser cierta, la teoría de Laing podría explicar las limitaciones que los poro imponían a los amos de esclavos, a quienes se prohibía hacer cualquier cosa que derramara la sangre de sus esclavos.³⁶

Otra función importante de la sociedad del Poro era presidir los ritos de iniciación en los que los niños se convertían en hombres. En el arbusto sagrado, donde tenía lugar la iniciación, los miembros del Poro —todos hombres adultos— enseñaban a los jóvenes las técnicas de supervivencia: cómo cazar, cómo luchar, cómo pensar en el mundo material y en el espiritual. Enseñaban nuevas disciplinas del cuerpo, como las acrobacias. Impartían conocimientos sobre los valores y creencias según los cuales vivía el pueblo. Cada niño «moría» en el monte y renacía como hombre y recibía un nombre nuevo. La iniciación a la virilidad también incluía la escarificación: «Dos líneas paralelas tatuadas alrededor de la mitad del cuerpo, que se elevan por delante, hacia el pecho, y se juntan en la boca del estómago». Cuando un joven salía de la selva, podía mostrar con orgullo las «marcas de dientes» por las que su yo juvenil había sido devorado. Para concluir la iniciación, los ancianos poro, «vestidos de demonios y hombres salvajes», emergían de la espesura, aullando, antorchas en mano, para sembrar el terror en todo el pueblo, para dejar claro a todo el mundo su poder arbitrario y absoluto. El ritual iría seguido de banquetes y bailes durante toda la noche.³⁷

Traspassando las fronteras del territorio, la clase, el clan y la familia, la sociedad del Poro podía crear unidad entre individuos y grupos dispares que no se conocían entre sí. El Poro era un instrumento de «ayuda mutua». F. Harrison Rankin pudo comprobarlo en la década de 1830. Escribió que «el Purrah, o “ley” es un lazo solemne que une en hermandad y propósito a individuos dispersos por inmensos distritos». Argumentando que la sociedad del Poro fue el principal instrumento a través del cual los mendé (y los temne) organizaron en 1898 la guerra del impuesto de las cabañas contra los británicos, el eminente erudito mendé Arthur Abraham ha escrito que «el Poro, más que ninguna otra

³⁶ *The Palm Land...*, p. 418; Laing, *op. cit.*, pp. 93-95; Jones, *op. cit.*, pp. 48, 187. Cabe señalar que algunas sociedades del Poro también eran conocidas por haber participado en el comercio de esclavos.

³⁷ Jones, *op. cit.*, p. 179; Forbes, *op. cit.*, p. 61; *Thompson in Africa...*, pp. 418-419.

institución, da continuidad a la cultura mendé y un sentido de unidad al pueblo mendé».³⁸

«La palabra nunca acaba»

La palabra hablada ocupaba un lugar preponderante en todos los ámbitos de la vida de los africanos de La Amistad, ya que las suyas eran culturas orales, no escritas. Muchos visitantes europeos comentaron la elocuencia de las gentes que encontraron en Sierra Leona y sus alrededores. En 1834, F. Harrison Rankin lo expresó sin rodeos: «Los negros son elocuentes por naturaleza». Sigismund Wilhelm Koelle, misionero y lingüista alemán que viajó a la costa de Gallinas en 1847 para demostrar los principios racionales de las lenguas africanas y la unidad de la humanidad, escuchó con oído de lingüista «conmovedores discursos extemporáneos, adornados con bellas imágenes, de media hora de duración». George Thompson señaló los numerosos casos en los que escuchó «una gran elocuencia nativa». El comandante Alexander Laing quedó impresionado por los oradores mandingas, fulas y kuranko, «que hablan durante horas con la mayor fluidez». Su elocuencia se basaba en «expresiones familiares, sorprendentes comparaciones y comentarios pintorescos», puntuados por «acciones y gesticulaciones vehementes».³⁹

Los «jefes de guerra» pronunciaban arengas motivadoras a los guerreros que se preparaban para la batalla, recitando la historia y las transgresiones contra el honor que debían vengarse. Los ritos hablados eran fundamentales para la comunicación con los espíritus ancestrales. La identidad colectiva dependía de la conservación de la historia y de la cosmología de la aldea o pueblo, así como de la cultura más general y de su transmisión oral de una generación a la siguiente. La narración de cuentos era un arte importante que utilizaba el ingenio y el drama no solo para entretener sino también para impartir conocimientos y sabiduría, todo ello a través de un estilo comunitario interactivo, de

³⁸ Forbes, *op. cit.*, p. 60; Rankin, *op. cit.*, vol. II, p. 82; Arthur Abraham, *Mende Government and Politics under Colonial Rule: A Historical Study of Political Change in Sierra Leone, 1890-1937*, Freetown, Sierra Leone University Press, 1978, pp. 159-160.

³⁹ Rankin, *op. cit.*, vol. I, pp. 259-260; Sigismund Wilhelm Koelle, *African Native Literature*, Graz, Austria, Akademische Druck - U. Verlagsantalt, 1968, publicado por primera vez en 1854 por la Church Missionary Society, Londres, p. vii; *The Palm Land...*, p. 38; Laing, *op. cit.*, pp. 206-207.

llamada y respuesta. Los reyes y jefes mendé solían tener un «orador», o *lavale*, que comunicaba los deseos del gobernante a los funcionarios de rango inferior y explicaba sus objetivos y justificaciones a la sociedad en general.⁴⁰

De especial importancia eran las palabras pronunciadas en la tradicional *palaver* de África Occidental, adaptado del portugués *palavra*, o «palabra», que tenía un gran número de significados. Entre los mendé, una *palaver* podía ser una disputa o un problema que había que resolver; una consulta («*palaver* de paz»); una reunión religiosa («*palaver* de Dios»); un rencor («una *palaver* vive en mi corazón»); o simplemente una búsqueda de aprendizaje. Leer, por ejemplo, se llamaba «*palaver* de libros». Una *palaver* podía tratar sobre la muerte accidental de la gallina de un aldeano o sobre una guerra mortífera que había durado años. En el *bati*, o casa pública, donde el orador aprendía su oficio —cómo combinar el rigor intelectual y las dotes dramáticas para salir airoso de una discusión— se negociaba una gran cantidad de asuntos culturales. Como le explicó al lingüista alemán Sigismund Koelle su intérprete africano: «Podemos hablar de una cosa de muchas maneras [...] la palabra nunca acaba». El entrenamiento de Cinqué en la *palaver* de su sociedad nativa le serviría de mucho como orador en América.⁴¹

Guerra

Una guerra crónica y sangrienta había asolado las tierras natales de los africanos de La Amistad durante la década de 1830 y los había dotado de experiencia en las formas de la violencia, tanto como agentes que como víctimas. Las señales de la guerra estaban por todas partes, incluso cuando la lucha no podía observarse directamente. George Thompson hizo un viaje en el que pasó por las ruinas de veinte pueblos, muchos de ellos quemados y arrasados, «barridos hasta dejarlos limpios», como él decía. Aquí y allá podía verse el cráneo de un guerrero colgado de un palo, un espeluznante trofeo público con el que los conquistadores

⁴⁰ Little, *The Mende of Sierra Leone...*, p. 197; Donald Cosentino, *Defiant Maids and Stubborn Farmers: Tradition and Invention in Mende Story Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Marion Kilson, *Royal Antelope and Spider: West African Mende Tales*, Cambridge, Press of the Langdon Associates, 1976.

⁴¹ *Thompson in Africa...*, p. 61; Koelle, *African Native Literature...*, p. xiii.

anunciaban su poder. Pilas de cadáveres deliberadamente insepultos también ensuciaban el paisaje asolado por la guerra, ya que los cuerpos de los vencidos quedaban a merced de los animales salvajes. Las guerras cerraron carreteras y ríos y obstruyeron el comercio, como refleja un comentario que hizo Grabeau sobre la extrema escasez de sal en su pueblo: se había convertido en un producto caro que «solo comen los ricos». La guerra también había transformado las rutinas de la vida cotidiana. Un jefe mendé llamado Kambahway comentó que, en tiempos de guerra, «si la gente va a trabajar a la granja, una parte tiene que vigilar con armas, mientras los demás trabajan».⁴²

Incluso la disposición física de los pueblos mendé reflejaba la omnipresencia de la guerra. En el centro de cada pueblo estaba la «aldea de guerra», donde los guerreros y sus armas estaban siempre listos. Alrededor de este lugar central se construían aldeas satélite, hasta ocho o diez en número, con varios miles de residentes. Muchos pueblos tenían infraestructuras defensivas, murallas con fosos profundos; muros gruesos, aceitados y resbaladizos; fosos con pinchos en el interior; y un muro interior con troneras para armas y plataformas desde las que los guerreros del pueblo podían disparar a los invasores. Los guerreros trabajaban como centinelas en el perímetro de la ciudad para detectar y advertir de la presencia de intrusos, y las ciudades planificaban estrategias de huida por si los enemigos traspasaban sus murallas. La gente huía con unos pocos artículos de primera necesidad al bosque, donde se escondía y vivía durante semanas enteras, compartiendo en comunidad hasta que el ejército merodeador se hubiera marchado.⁴³

Kissicummah, un rey mendé «pequeño, muy viejo, inteligente, astuto y amable», que se había convertido en «mahometano», explicó una causa fundamental de esa guerra: «Tantos jefes en el país es la causa de la dificultad. Es como si hubiera muchos dioses, cada uno oponiéndose a los planes y deseos de otros. Uno quiere enviar la lluvia, otro el sol; uno esto y el otro aquello, así que estarían todo el tiempo contendiendo». Deseaba un rey lo bastante poderoso —él mismo, seguramente— para subordinar a los demás y crear así la paz, pero sabía que «mientras

⁴² *Thompson in Africa...*, pp. 169, 194, 244; *The Palm Land...*, p. 237; Forbes, *op. cit.*, p. 66; Barber, *op. cit.*, p. 8.

⁴³ Abraham, *Mende Government and Politics...*, pp. 15-16; *Thompson in Africa...*, p. 127.

haya tantos reyes, el país no puede salir bien». La competencia por la tierra, el comercio y el honor provocaba interminables conflictos sangrientos.⁴⁴

Por «muchos reyes», Kissicummah entendía también muchas naciones: los mendé luchaban contra los temne, los vai, los gola, los kru, los bullom, al igual que luchaban entre sí, furiosamente. Los mendé eran conocidos en Freetown, donde muchos desembarcaron como africanos liberados a los que la patrulla antiesclavista británica había sacado de los barcos negreros, como «un pueblo salvaje, continuamente en guerra entre ellos y en particular contra sus vecinos, los temne». Una de las guerras más largas que asoló la región se libró entre dos pueblos mendé rivales, Tikonko y Bumpe, cuyos guerreros lucharon durante casi veinte años. El reverendo Thompson dedicó mucho tiempo en una *palaver* de paz, intentando poner fin a la guerra entre los dos grupos, llamando repetidamente la atención sobre sus puntos culturales comunes: «Todos estáis en un mismo país, sois de un mismo color, habláis una misma lengua, hijos de un mismo Padre, hermanos de una misma familia. ¿Es bueno que estas personas luchen? ¿Es correcto?» Las luchas por los recursos entre enclaves políticos localizados enfrentaron a guerreros de culturas similares.⁴⁵

Una segunda causa relacionada con la guerra fue la agresiva expansión del comercio de esclavos, dirigida por el rey vai Siaka, que se convirtió en el tipo de líder dominante que Kissicummah había reclamado, al menos para la región costera. Koelle señaló que, hasta alrededor de 1830, los vai habían controlado una zona de unos veinticinco o treinta kilómetros tierra adentro desde la costa. Instigados por los traficantes de esclavos españoles, se adentraron entre veinticinco y treinta kilómetros más hacia el interior. La guerra y la caza de esclavos despoblaron lentamente la región costera, empujando a la gente hacia el interior para escapar de la captura. Quienes se quedaron obtuvieron protección, pero sufrieron la progresiva pérdida de sus destrezas al pasar a depender de los comerciantes europeos para la obtención artículos útiles que antes fabricaban por sí mismos. Sobre

⁴⁴ Thompson in Africa..., pp. 105, 108.

⁴⁵ Clarke, Sierra Leone..., p. 163; Thompson in Africa..., pp. 225-226, 237; Christopher Fyfe, A History of Sierra Leone, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 246.

todo dependían de las armas: las pistolas y la pólvora proporcionadas por Blanco y otros comerciantes, que armaron a los guerreros de Siaka y permitieron su labor de expropiación.⁴⁶

Como los vais no eran numerosos y no tenían suficientes guerreros para llevar a cabo los designios territoriales y de rapiña de esclavos de Siaka, el rey contrataba mercenarios, enviando mensajeros a aldeas cercanas y lejanas para «comprar guerra», es decir, para hacer tratos con los jefes con el fin de conseguir guerreros que serían recompensados por su trabajo con botines de diversa índole: dinero, mercancías, esclavos y tierras. Muchos de los mercenarios contratados eran mendé, cuyas tradiciones guerreras servían a las ambiciones de Siaka. De hecho, los estudiosos coinciden en que el desplazamiento de los mendé hacia la costa a finales del siglo XVIII y principios del XIX se debió en gran medida al éxito de la lucha mercenaria, tras la cual los principales guerreros recibieron tierras en las que construyeron nuevas ciudades propias. Durante la prolongada guerra de la década de 1830 entre Siaka y Amara Lalu, los guerreros mendé lucharon en ambos bandos. Parece que al menos dos de los cautivos de La Amistad, Cinqué y Bau, lucharon por Amara Lalu, contra Siaka, en una causa perdida.⁴⁷

Al menos uno de los africanos de La Amistad, y probablemente varios más, tenía experiencia como «chico de la guerra» mercenario. Gnakwoi, un loma, había servido a las órdenes del famoso guerrero Goterah, un «hombre fornido y musculoso» que gruñía como un leopardo, la magnífica criatura de la que tomó su nombre. Goterah anunció una vez a Thomas Buchanan, el gobernador americano de Liberia, que «él hace la guerra y la lleva donde le place». Como uno de sus guerreros, Gnakwoi sirvió a los vai contra los gola. Puede que sirviera en otras campañas en las que Goterah y sus hombres lucharon en nombre de los reyes kondo y mendé contra diversos enemigos. Pero los

⁴⁶ Abraham, *Mende Government and Politics...*, p. 7; S. W. Koelle, *Outlines of a Grammar of the Vei Language, Together with a Vei-English Vocabulary and an Account of the Discovery and Nature of the Vei Mode of Syllabic Writing*, Westmead, Gregg International Publishers, 1968 (publicado por primera vez en 1854 por Church Missionary House, Londres, p. iii); *The Palm Land...*, p. 293; Adam Jones, «Who Were the Vai?», *Journal of African History*, núm. 22, 1981, p. 159.

⁴⁷ Abraham, *Mende Government and Politics...*, p. 3; Jones, *op. cit.*, p. 65; Little, *The Mende of Sierra Leone...*, pp. 84, 176.

servicios de Gnakwoi contra los gola se volvieron en su contra, ya que, después de la guerra, cuando viajaba por el país de los gola de camino al mercado, fue reconocido como un guerrero enemigo, capturado y rápidamente vendido como esclavo, finalmente al mismo pueblo —los vai— en cuyo nombre había luchado en una ocasión contra sus nuevos amos. Un mercader vai lo vendió a su vez a un español llamado Peli y así fue como acabó en Lomboko, después a bordo del Teçora y, finalmente, de La Amistad.⁴⁸

El principal estilo de guerra en la región, que compartían los mendé, era el de la acción guerrillera: ataques por sorpresa a pequeña escala, casi siempre de noche, a menudo cuando «la luna estaba muerta», el cielo oscuro. Goterah prometió atacar una misión local a la «muerte de la luna», y cumplió la promesa. Algunos soldados africanos utilizaban mosquetes y pistolas, ya que estos habían sido «esparcidos por todo el país» por los traficantes de esclavos. Los temne y los susu preferían el arco y la flecha, mientras que los mendé entraban en batalla con el alfanje como arma preferida. Los guerreros mendé proferían «horribles gritos de guerra» cuando franqueaban las murallas de una ciudad fortificada y, una vez dentro, corrían «frenéticamente de un lado a otro y acuchillaban a cualquiera que encontraban». Acuchillando a diestro y siniestro, sembraban «el pánico entre el enemigo», obligándole a abandonar la empalizada. Buscaban aterrorizar y forzar la huida, más que matar, en parte porque querían saquear, lo que incluía la captura de esclavos tanto con destino interno como atlántico.⁴⁹

⁴⁸ «The Mendians», *The Vermont Chronicle*, 8 de junio de 1842; Barber, *op. cit.*, p. 10. Véase también «Goterah, African Warrior», *ARCJ*, núm. 15, 1839, pp. 290-294. Sobre el contexto geopolítico de la guerra mercenaria de Goterah, véase Svend Holsoe, «A Study of Relations Between Settlers and Indigenous Peoples in Western Liberia, 1821-1847», *African Historical Studies*, núm. 4, 1971, pp. 331-362.

⁴⁹ *ARCJ*, núm. 18, 1842, p. 300; *Thompson in Africa...*, p. 308. Harris y Sawyerr escribieron: «Las emboscadas naturalmente solo tenían éxito en las noches oscuras, ya que la luz de la luna siempre expondría a los atacantes a la vista de los defensores» (*The Springs of Mende Belief...*, p. 119). Forbes por su parte añadió: los africanos «nunca luchan de día y rara vez de noche, a menos que la parte contraria esté durmiendo en una ciudad» (p. 102). Véase también Rankin, *op. cit.*, vol. II, p. 237. Sobre las tradiciones bélicas de la región, incluida la batalla nocturna, véase A. P. Kup, *A History of Sierra Leone, 1400-1787*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 167-170, y John Thornton, *Warfare in Atlantic Africa, 1500-1800*, Londres, Routledge, 2000, cap. 2.

Esclavitud interna

Los africanos de La Amistad conocían la esclavitud en sus propias sociedades. El rico tío de Grabeau poseía esclavos y algunos de los rebeldes habían trabajado como esclavos para amos africanos. Yaboi, por ejemplo, lo había hecho durante diez años. Adam Jones señala que la esclavitud ya existía a principios del siglo XVII. Aunque se desconocía su alcance, en toda la región se distinguía fácilmente a las personas libres de las esclavizadas. Sin embargo, la «esclavitud» abarcaba un amplio abanico de relaciones de poder. Las variantes de esclavitud del África Occidental diferían fundamentalmente de aquella en las plantaciones al otro lado del Atlántico, donde se explotaba brutalmente a la gente mientras se producían mercancías como el azúcar destinado al mercado mundial. Sin duda, el trabajo podía ser duro para los esclavos que trabajaban en las salinas de Gallinas y podía ser mortal para quienes se veían obligados a formar parte de los ejércitos y a combatir. Sin embargo, la mayoría de los esclavos probablemente cultivaban arroz, en condiciones materiales que a veces hacían difícil a los observadores europeos distinguir quién era el amo y quién el esclavo. La autoridad sobre los esclavos domésticos era paternal y familiar, y muchos con el tiempo fueron absorbidos por sus familias y culturas de acogida. Pugnawwni señaló que, durante sus dos años de esclavitud a manos de un africano llamado Gardoba, cultivó arroz: «Las esposas y los hijos de su amo eran empleados de la misma manera, y no se hacía ninguna distinción en cuanto al trabajo».⁵⁰

La esclavitud interna creció en la región de Gallinas a principios del siglo XIX; la esclavitud transatlántica fue una de las principales razones de este incremento. Como señaló Walter Rodney, los gobernantes africanos que participaban en el comercio de esclavos con los europeos acumulaban más esclavos propios, a menudo muchos más, y este fue sin duda el caso del rey Siaka, cuyo ascenso al poder en la costa de Gallinas se basó no solamente en el envío de miles de personas a los barracones de Lomboko, sino en emplazar a otras miles en las ciudades, donde podían ser gestionadas y mantenidas a punto para cubrir la demanda europea. Existían muchos asentamientos de este tipo en toda la

⁵⁰ Abraham, *Mende Government and Politics...*, p. 20; Jones, *op. cit.*, p. 19; Rankin, *op. cit.*, vol. II, p. 76; Barber, *op. cit.*, p. 10.

región. Durante sus viajes por el país temne, el comandante Alexander Laing mencionó varias veces Konkodoogore, una ciudad de esclavos de tres a cuatro mil habitantes.⁵¹

Aunque la mayoría de los africanos de La Amistad nunca habían visto barcos o personas europeas, sintieron su impacto, quizá sin saberlo, a medida que el mercado global hundió sus tentáculos cada vez más profundamente en Gallinas y sus tierras del interior. Productos como las armas, el alcohol y el tabaco —todos ellos traídos a la costa por los traficantes de esclavos— se mencionaban con frecuencia cuando los cautivos describían sus tierras natales y sus trayectorias hasta la costa. Algunos habían sido adiestrados en el uso de armas de fuego, como parte del ciclo de mercadeo de armas-por-esclavos que sustentaba el comercio de seres humanos. Grabeau mencionó que «fumar tabaco es una práctica común» en su pueblo natal en Fulu. Casi todos los hombres de La Amistad fumaban con fruición. Cuando William Townsend los retrató, varios tenían una pipa en la boca.⁵²

A medida que la esclavitud se expandía por Gallinas y sus tierras del interior, también lo hacía su antítesis, la antiesclavitud. Las personas esclavizadas se resistieron, de muy diversas formas en suelo africano: se suicidaron, huyeron y formaron poblaciones de fugitivos (cimarrones) en lugares inaccesibles, al igual que lo hicieron simultáneamente al otro lado del Atlántico. El mayor acontecimiento antiesclavista fue la guerra de Zawo, en la que miles de esclavos, a partir de 1825-1826 y hasta principios de la década de 1840, lucharon contra el rey Siaka y sus partidarios. Durante este tiempo, pueblos enteros de esclavos insurgentes

⁵¹ Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington DC, Howard University Press, 1972, pp. 141-143 [ed. cast.: *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Pablo González Casanova Henríquez (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 1982]; Rankin, *op. cit.*, vol. II, pp. 74, 224; Laing, *op. cit.*, p. 217. Para la historia posterior, véase John J. Grace, «Slavery and Emancipation Among the Mende in Sierra Leone, 1896-1928» en Suzanne Miers e Igor Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977, pp. 415-431.

⁵² El mercado mundial echó otras raíces locales cuando los comerciantes susu, armados con arcos y flechas envenenadas con veneno de serpiente, tripularon sus temibles canoas de guerra en la década de 1850 con el fin de capturar esclavos a lo largo de los ríos Boom y Kittam. Los llevaban al norte para trabajar en sus propias plantaciones, donde cultivaban cacahuets para exportarlos a Inglaterra, Francia y Estados Unidos; *The Palm Land...*, pp. 186, 187. La presencia del tabaco en la región puede ser anterior al comercio de esclavos.

no solo sirvieron de imán para fugitivos, sino que hicieron la guerra contra el rey vai y obtuvieron importantes concesiones, incluida su libertad en algunos casos. Los africanos de La Amistad habían conocido la lucha contra la esclavitud en la década de 1830 y llevaron esos conocimientos al más amplio mundo atlántico.⁵³

El comercio de esclavos

Los africanos de La Amistad fueron actores involuntarios de un comercio atlántico de esclavos que había comenzado con los comerciantes portugueses a principios del siglo XVI y que evolucionó lentamente hasta conectar los cuatro continentes en torno al Atlántico. Comerciantes como el inglés Zachary Rogers llegaron a la región de Gallinas en la década de 1670; Rogers se casó con una mujer africana y produjo una dinastía multigeneracional de comerciantes de esclavos. Hacia 1700, la carga humana era una parte menor, aunque cada vez más importante, del comercio europeo, junto con el marfil, el sándalo africano y el amomo (o granos del paraíso, un sustituto de la pimienta, por lo que se le dio a la zona el nombre europeo de la costa de la Pimienta). En 1712, cuando terminó el monopolio de la Real Compañía Africana de Inglaterra, los «comerciantes libres» enviaron más barcos negreros a la costa de Gallinas y, en 1750, el comercio de esclavos se había convertido en una parte dominante del comercio. La región adquirió mayor importancia en la década de 1790 y luego fue crucial tras la abolición del comercio de esclavos por los gobiernos británico y estadounidense en 1807 y 1808, cuando la demanda cubana y brasileña de esclavos se disparó a raíz de la Revolución haitiana. Otro punto de inflexión fue el ascenso al poder de Pedro Blanco y del rey Siaka en la década de 1820. Mientras que en el siglo XVIII los capitanes de los barcos negreros «costeaban» de un punto de embarque menor a otro, comprando unos pocos esclavos cada vez, tras la abolición tenían que cargar grandes cantidades rápidamente desde un lugar centralizado, lo que requería mayor concentración de capital

⁵³ Jones, *op. cit.*, pp. 89-91. Véase también Laing, *op. cit.*, p. 127, y los artículos de Rashid en la nota 12 *supra*. Sobre la historia temprana del comercio de esclavos, véase Toby Green, *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

y de la mano de obra. Cuando en la década de 1830, «flotas enteras de barcos-prisión» surcaban la costa, la esclavitud era ya «el negocio universal del país y, con mucho, el más rentable».⁵⁴

El comercio de esclavos en Gallinas era lucrativo, pero también era una apuesta arriesgada para todos los implicados. En un informe de 1841 al Parlamento sobre la región de Sierra Leona, el entendido diplomático británico Richard Robert Madden estimó en un 180 % el rendimiento de la inversión en el comercio de esclavos. Sin embargo, los altos beneficios para los comerciantes, los altos salarios para los capitanes y los altos sueldos para los marineros se veían ensombrecidos por la muerte y el desastre. Los mercaderes de la trata de esclavos perdían dinero cuando los oficiales británicos confiscaban sus barcos, como hicieron con creciente regularidad a medida que el gobierno ampliaba las patrullas contra la trata de esclavos después de 1822, pero el capitán de la Marina Real Frederick Forbes calculaba que si uno de cada cuatro viajes tenía éxito este hacía rentable toda la inversión. Capitanes y marineros perdieron su paga, y a menudo sus vidas, en la zona que durante mucho tiempo se consideraba el «sepulcro de los europeos». Seguramente los esclavizados fueran quienes más sufrieron en esta guerra, debido a una ironía en la que podrían estar de acuerdo los oficiales navales, los activistas antiesclavistas y los traficantes de esclavos: la abolición de la trata de esclavos y la posterior vigilancia de los mares por parte de la marina británica,

⁵⁴ Jones, *op. cit.*, pp. 21, 24-25, 37, 43-44; Testimonio de Bacon, *New Haven Palladium...*; Rankin, *op. cit.*, vol. II, p. 74; Adam Jones, «White Roots: Written and Oral Testimony on the "First" Mr. Rogers», *History in Africa*, núm. 10, 1983, pp. 151-162. Otras familias importantes dedicadas al comercio de esclavos en la región eran los Caulker, Cleveland, Cole y Tucker. Es difícil cuadrar las cifras disponibles a través de la Base de Datos de la Trata Transatlántica de Esclavos sobre los envíos de esclavos desde Sierra Leona durante la década de 1830 con las pruebas aportadas por las personas que visitaron la región en aquella época, incluidos los oficiales de la marina británica cuyo trabajo consistía en calibrar el nefasto comercio. Las primeras sugieren exportaciones de unos 2.000 esclavos al año, mientras que los segundos coincidieron casi todos en que la cifra se acercaba más a los 10.000. El gobernador de Sierra Leona, Sir John Jeremie, informó de que los traficantes de esclavos de la costa de Gallinas habían embarcado «más de trece mil» durante el año 1840 («Destruction of African Slave Factories», *Bury and Norwich Post*, 14 de abril de 1841). Gran parte de la discrepancia puede explicarse sin duda por la naturaleza ilegal del comercio: los traficantes de esclavos, como los Teçora, se propusieron no crear registros, de ahí que no exista documentación sobre muchos de ellos para incluirse en la base de datos.

ante la creciente demanda de esclavos de Brasil y Cuba, fomentaron unas condiciones sociales en las factorías y en los barcos negreros más violentas, más degradadas y, en general, más horripilantes que nunca. Esta sería la experiencia de los africanos de La Amistad cuando fueron esclavizados y transportados a Lomboko y luego a través del Atlántico hasta La Habana.⁵⁵

Los esclavistas utilizaron los métodos probados en el comercio de esclavos del Atlántico para capturar a los africanos de La Amistad. Los líderes locales condenaron a Kwong, Shule, Yaboi y Burna el Joven a la esclavitud, a los tres primeros por adulterio y al último por una razón desconocida. Los soldados se llevaron a otros seis de una de estas dos maneras: como a Fuli, en un gran pillaje, o quizás como a Moru, en una batalla en la que los vencidos fueron incautados como botín de guerra y vendidos a los comerciantes. Los hombres del rey Siaka capturaron a Beri y lo vendieron a un español en Lomboko. La deuda llevó a la esclavitud a tres de los africanos de La Amistad. Grabeau explicó que su tío «había comprado dos esclavos en Bandi y se los dio como pago» de una deuda propia. Cuando uno de ellos se escapó, Grabeau fue apresado por el hombre a quien su tío debía la deuda, como satisfacción de la misma. El padre de Kagne la dejó en prenda, como depósito contra bienes o créditos concedidos por los traficantes de esclavos, y luego nunca la redimió. Pugnwawni tuvo un destino duro y característico dentro del grupo: «El hermano de su madre lo vendió por un abrigo». La mayoría de los africanos de La Amistad fueron esencialmente secuestrados, es decir, capturados de forma inesperada mientras realizaban sus actividades cotidianas, a menudo, como ya se ha mencionado, en el transcurso de un viaje. Unos pocos fueron aparentemente engañados:

⁵⁵ Madden, *Report on Sierra Leone...*, p. 25; Forbes, *op. cit.*, pp. v-vi; Theophilus Conneau, *A Slaver's Logbook, or 20 Years' Residence in Africa*, Mabel M. Smythe (ed.), Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1976, cap. 15. Sobre Conneau, véase Svend E. Holsoe, «Theodore Canot at Cape Mount, 1841-1847», *Liberian Studies Journal*, núm. 4, 1972, pp. 163-181; Bruce L. Mouser, «Théophilus Conneau: The Saga of a Tale», *History in Africa*, núm. 6, 1979, pp. 97-107; y Adam Jones, «Théophile Conneau at Galinhas and New Sestos, 1836-1841: A Comparison of the Sources», *History in Africa*, núm. 8, 1981, pp. 89-105. Sobre la escuadra antiesclavista, véase Marika Sherwood, *After Abolition: Britain and the Slave Trade After 1807*, Londres, I. B. Taurus, 2007, pp. 114-120 y Allen M. Howard, «Nineteenth-century Coastal Slave Trading and the British Campaign in Sierra Leone», *Slavery and Abolition*, núm. 27, 2006, pp. 23-49.

los comerciantes les prometieron ver la «gran canoa» de los españoles, el barco negrero, y en cuanto subieron a bordo fueron esclavizados.⁵⁶

La trata de esclavos estaba tan extendida en la región de Gallinas que casi todo el mundo habría tenido algún roce con ella. Algunos conocían a otros que habían sido enviados a ultramar antes que ellos. El «hermano más íntimo» de Cinqué, Kindi, había sido capturado en 1835 o 1836, vendido a los españoles y embarcado en un barco negrero del Atlántico. El barco fue capturado poco después por los británicos y llevado a Freetown, donde fue confiscado y Kindi liberado. Finalmente regresó con su familia en 1838, con desgarradoras historias que contar. Cinqué conocía el lado africano del comercio y sabía que lo rodeaba una guerra con los británicos, pero ni él ni otros parecen haber sabido demasiado sobre la esclavitud en América.⁵⁷

Los orígenes geográficos de los africanos de La Amistad ilustran la amplitud del coto de Pedro Blanco y el rey Siaka. Los esclavizados procedían de cerca y de lejos, y de zonas medioambientales diferentes. Cinqué y Shule procedían del «campo abierto», es decir, de las praderas ribereñas al este de Lomboko. Gbatu, Ba, Ndzhagnwawni y Burna procedían de una región más montañosa, más al este. Otros habían vivido en ricas tierras boscosas, donde Pie, por ejemplo, había cazado leopardos y otros ejemplares de caza mayor. Los ríos y lagos comunales de la región eran el hogar de otros cuantos: Gnakwaio creció junto a un gran río donde «se pescan peces [...] tan grandes como el cuerpo de un hombre: se atrapan con redes y a veces se les dispara con armas de fuego». Ndamma vivía en el río Ma-le; Bau y Shule, ambos en el largo y serpenteante Wowa, «que va desde Gissi, pasa por Mendi y se adentra hacia el sur en el país de los konno». Al haberse criado entre arroyos, ríos y lagos, muchos de los africanos eran expertos nadadores y sabía usar embarcaciones.⁵⁸

⁵⁶ Rankin, *op. cit.*, vol. II, pp. 78, 80; *The Palm Land...*, p. 245; Barber, *op. cit.*, pp. 12-15; carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC. Las experiencias de esclavitud entre los africanos de La Amistad fueron en muchos aspectos similares a las de los 179 africanos entrevistados por el lingüista Sigismund Koelle en Sierra Leona hacia 1850, de los cuales el 34 % había sido capturado en la guerra, el 30 % secuestrado y el 36 % restante esclavizado por delitos, deudas u otras razones. Véase Hair, «The Enslavement of Koelle's Informants...», pp. 193-203.

⁵⁷ A. F. Williams a Lewis Tappan, Farmington, 23 de septiembre de 1841, y carta de S. W. Booth a Lewis Tappan, Farmington, 4 de octubre de 1841, ARC.

⁵⁸ Barber, *op. cit.*, p. 10.

Los africanos de La Amistad calculaban el tiempo en llegar de sus hogares a Lomboko en soles y lunas, lo que equivale aproximadamente a días y meses. El que recorrió la distancia más corta fue Burna el Joven, que solo tardó cuatro días en llegar a Lomboko desde el cercano país de los bullom. Varios dijeron que viajaron «dos lunas» para llegar a la costa. Shuma tardó el doble, cuatro lunas, en llegar a la factoría. Sin embargo, es posible que no todo el tiempo se empleara en el viaje. Era habitual que los comerciantes llevaran a un esclavo hasta cierta distancia y luego lo vendieran a otro comerciante, que podía ponerlo a trabajar durante uno o dos meses antes de venderlo a otro más cercano a la costa. La trayectoria de Cinqué ilustra el proceso: fue capturado por cuatro hombres, que le ataron la mano derecha detrás del cuello para limitar su capacidad de resistencia. El secuestrador original, Mayagilalo, lo vendió al hijo del rey Siaka, Bamadzha, que lo llevó desde el país de los vai hasta Lomboko, donde lo vendió a un español. La zona de esclavitud de Lomboko se extendía hasta 300 kilómetros hacia el interior, por lo que muchos de los africanos de La Amistad no habían visto ni el mar ni los veleros europeos, ni a los blancos, hasta que llegaron a Lomboko, explotada por un hombre que llevaba el más que apropiado nombre de Blanco.⁵⁹

Lomboko

Los traficantes de esclavos transportaron a los africanos de La Amistad por tierra y en canoa alrededor y a través de un sistema hidrográfico formado por cuatro ríos —el Kerefe, el Moa, el Mano y el Waanje— y grandes lagunas costeras. Alrededor de Lomboko había espesos bosques de manglares, cuyas raíces fibrosas se alzaban de tres a cinco metros por encima de la línea de flotación, bordeando las orillas de los ríos y de una costa pantanosa. En lo alto se alzaban majestuosos álamos, cada uno de ellos de hasta treinta metros de altura, con un sistema de raíces que podía cubrir dos hectáreas. El croar de las ranas, el rechinar de los grillos y el zumbido de las cucarachas creaban lo que los oídos europeos percibían como una cacofonía ruidosa e inquietante. Las lluvias torrenciales

⁵⁹ Cinqué «nunca había visto a un hombre blanco hasta que fue vendido como esclavo a sus manos». Véase carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, New Haven, 13 de noviembre de 1839, ARC.

y las inundaciones estaban a la orden del día en la costa de Gallinas durante la estación lluviosa, de mayo a noviembre, cuando las rápidas corrientes de los ríos crecidos obligaban a los capitanes de los barcos a echar dos anclas cuando visitaban la costa para comerciar. El oleaje del Atlántico era tan fuerte que a veces podía oírse a tres kilómetros de distancia. La región también era dada a pesadas nieblas rojizas, que los residentes locales llamaban «humaredas», y a repentinos y violentos tornados con «vividlos destellos de relámpagos bifurcados» y truenos que sonaban como el choque de «grandes cuerpos metálicos». Para cuando llegaron los africanos de La Amistad, en febrero y marzo de 1839, se había iniciado ya la estación seca. El famoso viento harmatán soplabla procedente del desierto del Sahara, arrastrando arena de lugares remotos y haciendo caer las hojas de los árboles.⁶⁰

La costa de Gallinas, dedicada al comercio de esclavos, se extendía entre dos puestos de avanzada imperiales de Gran Bretaña y Estados Unidos, formados por declarados opositores a la esclavitud. Al norte de Lomboko se encontraba el asentamiento británico de Freetown, establecido en 1788, un bullicioso puerto de 42.000 habitantes, en su inmensa mayoría africanos liberados sacados de los barcos negreros por la patrulla británica antiesclavista. Personas que hablaban cincuenta lenguas diferentes animaban un mercado público en expansión donde se podía comprar un anzuelo, una rata seca o un diente de leopardo. Los noventa y nueve blancos, en su mayoría funcionarios británicos, que vivían en Freetown rara vez se dejaban ver durante el día, salvo en el paseo marítimo o en el hipódromo. Hacia el sureste, a lo largo de la costa, se encontraba Monrovia, un incipiente centro de la Sociedad Americana de Colonización, que transportaba a antiguos esclavos americanos de vuelta al continente de nacimiento de algunos de sus antepasados.⁶¹

⁶⁰ Jones, *op. cit.*, pp. 1, 5-6; Rankin, *op. cit.*, vol. II, p. 206; Clarke, *Sierra Leone...*, pp. 7-8, 18, 20; *The Palm Land...*, pp. 122, 188-189, 266; Forbes, *op. cit.*, pp. 124-125; Laing, *op. cit.*, p. 78; «Sketches of the Colony of Sierra Leone and Its Inhabitants, by Robert Clarke, Surgeon, late of Her Majesty's Colonial Service; formerly Member of the Executive and Legislative Councils of the Gold Coast; Acting Judicial Assessor; Corresponding Member of the Ethnological Society, etc. With pictorial Illustrations, from original drawings by Mrs. Clarke», *Transactions of the Ethnological Society of London*, núm. 2, 1863, pp. 322-323.

⁶¹ Forbes, *op. cit.*, pp. 13-15; Clarke, «Sketches of the Colony of Sierra Leone...», p. 329; Madden, *Report on Sierra Leone...*, pp. 4, 8. Entre los trabajos importantes

Cuando Fuli, Margru, Moru y el resto llegaron por fin a Lomboko, los traficantes de esclavos les sometieron a un cuidadoso —y humillante— examen físico, para asegurarse de que todos tenían posibilidades de sobrevivir al Pasaje del medio y alcanzar un buen precio en los mercados de esclavos de La Habana. Un comerciante llamado Theophilus Conneau, que trabajó para Blanco durante un tiempo y que pronto se convertiría en el segundo comerciante de esclavos más temido de la costa de Gallinas a finales de la década de 1830, era un veterano en el examen y la compra de seres humanos; conocía la rutina como la palma de su mano. Dejó un registro detallado de lo que podrían haber sufrido quienes iban con destino al Teçora.⁶²

Cuando los diversos pequeños comerciantes —vai, bullom, temne y mende— llegaban con sus hileras de seres humanos al local de Blanco, desnudaban a todos los hombres, mujeres y niños «por completo». Todos eran inspeccionados minuciosamente «de la cabeza a los pies»; no se perdonaba ninguna parte, recordó Conneau. La solidez de las extremidades de los destinados a trabajar en las plantaciones era crucial, por lo que brazos y piernas eran apretados, tironeados, flexionados y girados. «Se hacía crujir cada articulación; también se examinaban caderas, axilas e ingles». Los compradores miraban atentamente la boca de cada persona; la falta de dientes significaba una reducción del pago al vendedor. Lo mismo ocurría con la vista: un estrabismo —o una mancha en el ojo, como la que tenía Burna— disminuía el precio de compra. Los compradores exigían incluso que los cautivos hablaran para evaluar la voz. Escudriñaban cada dedo de la mano y del pie, sabiendo que la lucha contra la esclavitud incluía la automutilación: «para incapacitarse

sobre los africanos liberados se incluye Rosanne Adderley, «*New Negroes from Africa*»: *Slave Trade Abolition and Free African Settlement in the Nineteenth Century Caribbean*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2007; Philip. R Misevich, «On the Frontier of “Freedom”: Abolition and the Transformation of Atlantic Commerce in Southern Sierra Leone, 1790s to 1860s», tesis doctoral, Universidad de Emory, 2009; Sharla M. Fett, «Middle Passages and Forced Migrations: Liberated Africans in Nineteenth-Century U.S. Camps and Ships», *Slavery and Abolition*, núm. 31, 2010, pp. 75-98; y Robert Burroughs, «Eyes on the Prize: Journeys in Slave Ships Taken as Prizes by the Royal Navy», *Slavery and Abolition*, núm. 31, 2010, pp. 99-115.

⁶² Conneau describió el proceso de examen tal y como lo aprendió de John Ormond, alias «Mongo John», en Bangalang, *op. cit.*, en 1826. Véase Conneau, *A Slaver's Log-book...*, pp. 71-72.

para el servicio», un hombre podía «cortarse el primer dedo». Las mujeres, incluso las niñas pequeñas como Margru, estaban sometidas a un conjunto especial de indignidades. Las rechazadas podían ser asesinadas o vendidas a amos locales.

Los grandes mercaderes como Blanco y Conneau desconfiaban de los trucos y traiciones de los pequeños comerciantes. Cuando estaba aprendiendo el oficio, Conneau se sorprendió al ver a un experimentado comerciante, John Ormond, conocido como «Mongo John», rechazar a un hombre tan grande y fuerte que tenía que ser doblemente vigilado. El ojo escrutador de John había visto que el pequeño comerciante había «medicado» al hombre, probablemente con «polvo y zumo de limón», para disimular la enfermedad. Esta era una de las «pillerías practicadas por un listillo para vender a un esclavo enfermo». Así pues, los hombres como Blanco y Conneau vigilaban de cerca la presencia de un «ojo amarillento», de una «lengua hinchada» o de una «piel febril», al igual que las marcas de un temperamento rebelde, observadas en cicatrices que pudieran indicar una resistencia anterior. Todos los africanos que acabaron en La Amistad pasaron de algún modo este «rígido escrutinio» y se convirtieron en residentes de Lomboko mientras esperaban su barco negrero hacia La Habana. En Lomboko conocieron a gente de muchas edades, naciones y descripciones, «desde el hombre de pelo gris hasta el alegre niño deportista», todos los cuales habían llegado «con sogas al cuello y grilletes en los pies».⁶³

Lomboko era en realidad un complejo de factorías para el comercio de esclavos, todas propiedad de Blanco y situadas en la desembocadura del río Gallinas (Kerefe) y en un grupo de siete pequeñas islas. Un mapa del Almirantazgo británico de 1839 identifica las tres islas mayores como Kamasoun, Kambatin y Taro, todas ellas con pequeñas marcas rectangulares que representaban edificios. Al otro lado del canal, enfrente de Kambatin, en la costa norte del río Gallinas, se encontraba Lomboko (aquí llamada Dumbacora): dos edificios en un claro rodeado de bosque costero. Cerca se veían tres edificios más y un rectángulo más grande denominado el «Castillo», que era el centro de operaciones fortificado de las operaciones esclavistas. En el lado sur de Gallinas, en la desembocadura, había otra zona despejada con tres edificios

⁶³ Carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

etiquetados como «Casa de Pedro Blanco».⁶⁴ Dado que Blanco trabajaba para la infame Casa de Martínez, con sede en La Habana, en 1839 una de las mayores operadoras de comercio de esclavos del mundo, sobre los edificios de la fábrica ondeaban banderas blancas blasonadas con la letra M. La cadena de fuertes de Blanco se extendía 250 kilómetros por la costa de Barlovento, lo que le permitía trasladar los esclavos de un lugar a otro según los patrones de vigilancia de la Marina Real Británica. Su red internacional era aún mayor: tenía conexiones en Londres, Liverpool, Manchester, La Habana, Puerto Rico, Trinidad, Texas, Nueva Orleans y Freetown (para recomprar barcos confiscados).⁶⁵

Pedro Blanco —alto y esbelto, bien afeitado, «con ojos pequeños, negros y penetrantes», tez morena y «porte y soltura de caballero»— había llegado a África en bancarrota, según se rumoreaba, en 1824 o 1825, y había empezado a llevar a cabo operaciones comerciales y a crear alianzas locales que pronto le convertirían en el hombre más poderoso de la costa. Decidido a reconstruir su «fortuna destrozada», organizó inicialmente un viaje de esclavos desde la zona y acompañó el barco hasta Cuba. El éxito le permitió regresar a Gallinas, establecerse y ampliar sus operaciones. Inició «una extensa correspondencia, recibió encargos de barcos y cargamentos, y fletó y despachó cargamentos». Su racha de buena fortuna continuó y, poco a poco, construyó un pequeño imperio que unía a los reyes africanos (especialmente Siaka), a un grupo de aventureros europeos muy parecidos a él y a la Casa de Martínez. Gallinas «pronto se convirtió, no solo en el centro de un extenso y lucrativo tráfico, sino en el teatro de un nuevo orden social y de una novedosa forma de gobierno, de todo el cual su excelencia, don Pedro Blanco, era la cabeza, el autócrata». A principios de la década de 1830, «su autoridad era absoluta, adquirida y mantenida, no solo por su riqueza, sino por su voluntad, energía, habilidad y dirección; pues

⁶⁴ *Ports on the Western Coast of Africa by Captain Alexander T. E. Vidal, R. N.*, 1837, 38, 39 [Carta del Almirantazgo], Biblioteca Británica, Colecciones de Mapas; Mapas SEC.11 (1690).

⁶⁵ Testimonio de Bacon, *New Haven Palladium...*; Sherwood, *After Abolition...*, pp. 186-187. Se puede aprender mucho sobre la operación esclavista de Blanco a través de los documentos generados en un caso legal contra un comerciante londinense que formaba parte de su red: *Trial of Pedro de Zulueta, Jun., on a Charge of Slave Trading*, Londres, 1844.

Pedro Blanco no era un hombre común. Era un caballero español, bien nacido y de alta alcurnia, y en todo, salvo en su profesión, un hombre de honor, sí, de estricta integridad, cuya palabra era su crédito.⁶⁶

Viviendo, como dijo un visitante, a medio camino entre un caballero europeo y un rey africano, con un «serrallo de esposas», Blanco se convirtió en material de leyenda. Una historia que circuló por la costa se refería a un viaje que hizo a Sherbro, donde por entonces era un desconocido. Se «acercó a la choza de un nativo con la intención de descansar y refrescarse», y le pidió fuego con el que encender su puro cubano. Cuando el hombre «se negó rotundamente», Blanco cogió una pistola de uno de sus ayudantes «y le disparó mortalmente en el acto». Este hombre de «estricta integridad» —y extrema violencia— no toleraría semejante insulto a su aristocrático sentido del honor.⁶⁷

El carácter ilegal del comercio de esclavos y las patrulleras británicas que recorrían la costa intentando hacer cumplir la ley hicieron que el negocio de Blanco fuera secreto, peligroso y urgente. Blanco tenía a sus propios canoeros africanos (kru) remando arriba y abajo de la costa, y hasta sesenta kilómetros mar adentro, para recabar información. Se construyeron «garitas», o puestos de vigía en los altísimos álamos. Allí sus empleados, protegidos del sol y de la lluvia, oteaban el océano con catalejos para discernir las idas y venidas de los barcos negreros y de las patrullas antiesclavistas. Los capitanes que querían llevar sus barcos a tierra para cargar hacían señales con luces a los vigías, que respondían del mismo modo. Una luz significaba que la costa estaba despejada. Dos luces indicaban «proceda con precaución». Tres luces, intermitentes, indicaban peligro. La señal definitiva para mantenerse alejado era una hoguera, en la que se arrojaban bolsas de pólvora, produciendo explosiones que podían verse a treinta kilómetros de la costa.⁶⁸

⁶⁶ «Slave Holding and Trading», *Hull Packet*, 14 de febrero de 1840; James Hall, «Dr. Hall's Report as Trustee of the Ship M. C. Stevens», *ARCJ*, núm. 33, 1857, pp. 338-340. Un marinero estadounidense a bordo del buque antiesclavista Dolphin que patrullaba la costa de Gallinas a principios de 1840 oyó que Blanco se había retirado recientemente de la esclavitud «con un capital de cuatro millones de dólares». Citado en Donald L. Canney, *Africa Squadron: The U.S. Navy and the Slave Trade, 1842-1861*, Washington DC, Potomac Books, 2006, p. 27.

⁶⁷ «Dr. Hall's Report...», pp. 338-340; James Hall, «Abolition of the Slave Trade of Gallinas», *Annual Report of the American Colonization Society*, núm. 33, 1850, pp. 33-36.

⁶⁸ Forbes, *op. cit.*, pp. 105-106.

Cuando un barco llegaba a la orilla de la desembocadura del río para recibir su carga humana, una flota de canoas y botes entraba en acción, ya que los esclavos y su comida debían ser transportados y cargados rápidamente, antes de que los barcos británicos pudieran llegar y convertir el viaje en una catástrofe para todos y cada uno de los comerciantes: europeos, estadounidenses, brasileños, cubanos o africanos. El Dr. Thomas Hall, un colonizador de Maryland que visitó las diez factorías de Blanco en 1837, creía que se podían embarcar hasta «1.000 esclavos en cuatro horas, si todo era favorable». Por lo tanto, un barco del tamaño del Teçora podría haberse llenado en apenas dos horas. La carga era un momento peligroso tanto para los canoeros como para las personas embarcadas. Los ríos, lagunas y vías fluviales que rodeaban las islas rebosaban de bancos de tiburones, que se llamaban acertadamente «escalofríos». Seguían a las embarcaciones en gran número y se cebaban con cualquiera que se desviara en el oleaje agitado. De este modo, «muchos barcos cargados de pobres desgraciados se convierten en comida para los tiburones».⁶⁹

La gente encadenada, así como las cestas de arroz, los barriles de agua y el ganado, se cargaban y estibaban lo más rápidamente posible, los canoeros y los marineros del barco trabajaban rápidamente de forma concertada. Tan pronto como los hombres cargaban todo lo que la embarcación de reparto podía transportar, volvían a tierra para una segunda carga de flete mientras el buque receptor a veces navegaba de vuelta al mar, para no ser visto —o peor, capturado— dentro de la factoría de esclavos. Los barcos a medio cargar no salían a las principales rutas marítimas, sino que se pegaban a la costa, escondiéndose en lagunas y estuarios donde los barcos británicos no podían patrullar fácilmente.

Las canoas y otras embarcaciones pequeñas que pululaban alrededor de las factorías de esclavos estaban tripuladas por los hombres de un grupo étnico llamados los kru, o los «pescadores», porque oscilaban entre el comercio de esclavos y la pesca según dictaban las estaciones y la demanda económica. Vivían a lo largo de la costa de Liberia y eran conocidos por sus habilidades marineras. Tamborileando y cantando, los kru manejaban con destreza sus canoas a través de «oleajes y rompientes» que otros no podían navegar. Su fuerza y resistencia eran legendarias: hacían travesías de trescientos kilómetros y podían remar

⁶⁹ Hall, «Abolition of the Slave Trade...», pp. 33-36.

lo suficientemente rápido como para adelantar a los barcos veleros. Cuando alcanzaban a los barcos, trepaban por las cadenas y se ponían manos a la obra. Llevaban pañuelos de colores envolviendo la cadera y grandes anillos de hueso o marfil tallados en las muñecas y los tobillos. Se les distinguía por sus «marcas de país» —una línea desde la frente a lo largo del caballete de la nariz, con líneas horizontales cortas similares en el ángulo exterior de cada ojo— también lucían tatuajes en los antebrazos, «imitando a los marineros ingleses con los que se asocian». Estos «marineros universalmente grandes» lucían nombres de nuevo cuño, como Botella de Cerveza, Sartén o Duque de Wellington mientras se dedicaban a la trata de esclavos y, de hecho, a casi todos los oficios desde Freetown hasta Monrovia.⁷⁰

Buques británicos, holandeses, franceses, portugueses y estadounidenses recalaban en Lomboko, la mayoría de ellos desafiando las leyes de su propia nación. El gobierno británico negoció numerosos tratados en los que sus competidores comerciales se comprometían a abolir el comercio de seres humanos, pero en la década de 1830 el comercio prosperó ilegalmente, en su mayor parte bajo las barras y estrellas estadounidenses. Esto se debía a que Estados Unidos, a diferencia de las otras naciones, se había negado a firmar un acuerdo que permitiera a los capitanes de la marina británica inspeccionar sus barcos. Francis Bacon, que naufragó en la costa de Gallinas y pasó dos años y medio disfrutando de la hospitalidad de Blanco y de otros comerciantes, señaló que «la bandera estadounidense es un completo refugio; ningún oficial de marina se atreve a capturar un navío estadounidense». Los colores de Estados Unidos ondeaban a menudo incluso cuando el propietario del barco, el comerciante y el capitán no eran estadounidenses, con el fin de disimular y proteger sus actividades ilegales. El cónsul estadounidense proesclavista en Cuba, Nicholas Trist, apoyaba estas actividades ilegales.⁷¹

⁷⁰ Clarke, «Sketches of the Colony of Sierra Leone...», pp. 329, 355; Rankin, *op. cit.*, vol. I, pp. 143-148; *The Palm Land...*, p. 190. George E. Brooks, Jr., *The Kru Mariner in the Nineteenth Century: A Historical Compendium*, Newark, Liberian Studies Monograph Series, 1972.

⁷¹ Testimonio de Bacon, *The New Haven Palladium...* Véase el poema de Richard Robert Madden, «The Slave Trade Merchant», que escribió durante su visita a Estados Unidos para prestar testimonio sobre el caso de La Amistad, dedicado a Trist y publicado en *The Philanthropist*, el 10 de diciembre de 1839.

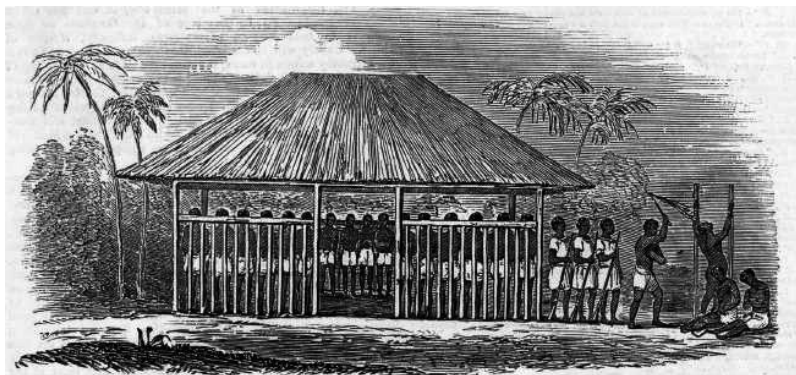
Cada factoría a lo largo de la costa «consistía en una sala de negocios, con almacén adjunto, llena de mercancías y provisiones, y un barracón para los esclavos». Los edificios se construyeron siguiendo el estilo común de la región: los trabajadores clavaron estacas en el suelo y las tejieron con lianas resistentes y sauces y las remataron con paja. Según Frederick Forbes, un oficial de la marina que había visitado las fábricas de la región de Gallinas en la década de 1840, el barracón era «un cobertizo hecho de pilotes pesados, clavados profundamente en la tierra y amarrados con bambúes, cubiertos con paja de hojas de palma», equipado con cadenas, anillos para el cuello y candados. Las paredes de la estructura tenían «entre uno y dos metros de altura, y entre ellas y el techo hay una abertura de un metro, para la circulación del aire». El suelo tenía tablones, «no por comodidad para el esclavo, sino porque estando en el suelo un pequeño insecto podría deteriorar la mercancía, causándole una enfermedad cutánea». Conectado a cada barracón había un patio, donde los esclavizados debían hacer ejercicio a diario. El Dr. Hall señaló que la mayoría de los recintos contenían «de 100 a 500 esclavos», el mayor «cerca de 1.000». Los africanos de La Amistad fueron retenidos aquí durante varias semanas a la espera de ser enviados a un barco negrero. Sessi señaló que estuvo encarcelado en Lomboko durante un mes, Cinqué durante dos meses. Burna permaneció en la fortaleza durante «tres lunas y media», tiempo durante el cual algo hizo para ganarse una flagelación nada menos que del mismísimo Pedro Blanco. Su futuro como rebelde a bordo de La Amistad estaba cantado.⁷²

Entre dos y cuatro hombres blancos, normalmente españoles o portugueses, atendían cada barracón. «Nunca me había encontrado con un conjunto de hombres de aspecto tan lamentable», informaba el Dr. Hall. Blanco empleaba a diecisiete compañeros de aventuras europeos, que presentaban diversos estados febriles, padecían malaria, estaban demacrados, hinchados y sucios. Se habían atrevido a venir a la «Tumba del Hombre Blanco», donde los supervivientes decían ominosamente que la muerte prematura era «*la fortuna de guerra*».⁷³ Muchos murieron

⁷² «Abolitionists going to the Devil - False Affidavits - Arming of the Africans», NYMH, 23 de octubre de 1839; Forbes, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁷³ En español en el original [N. de la T.].

en circunstancias ignominiosas, lejos de casa, persiguiendo esa riqueza que podía acumularse rápidamente en el comercio de esclavos de la costa de Gallinas.⁷⁴



Barracón

Durante la década de 1830, los barracones de Lomboko a menudo estaban llenos de niños. El Dr. Hall recordaba haber visitado un recinto que contenía «unos 300 muchachos, todos aparentemente de entre diez y quince años, agrupados en cuadrillas de veinte o treinta». A los traficantes les gustaban los niños, pensaba, porque se podía hacinar a un mayor número de ellos a bordo de los barcos negreros y, una vez allí, se los controlaba más fácilmente. A Hall le atormentaba pensar en «esta chiquillería de ojos brillantes» que estaba «condenada a los horrores de una travesía atlántica, probablemente en un espacio de un metro entre cubiertas». Grabeau recordaba que durante su viaje a bordo del *Teçora*, que comenzó en abril de 1839, había unas doscientas criaturas.⁷⁵

⁷⁴ Carta de Richard Robert Madden al Rt. Honorable Lord John Russell, Secretario de Estado, 20 de diciembre de 1839; *Correspondence from Dr. R. R. Madden, Mr. D. R. Clarke, and the Foreign Office relating to the removal of the «Liberated Africans» from Cuba, 1839*, Colonial Office (CO) 318/146, NA.

⁷⁵ Los niños también eran más fáciles de capturar una vez que se habían atravesado las empalizadas. Gracias a Philip Misevich por este punto. La importancia de los niños en el comercio de esclavos de la región también es señalada por el comandante H. I. Ricketts, *Narrative of the Ashantee War; with a View of the Present State of the Colony of Sierra Leone*, Londres, Simkin and Marshall, 1831, p. 218.

La condición de las personas esclavizadas retenidas en los barracones se modificó con el tiempo. Blanco era conocido por lo que algunos consideraban un trato «humano»: cantidades razonables de comida y violencia limitada por parte de los capataces de los barracones. El sistema regional para la entrega de provisiones no siempre funcionaba bien y podían surgir condiciones similares a la hambruna, en las que, en circunstancias extremas, «se han soltado barracones enteros de esclavos por falta de comida». A quienes escapaban por iniciativa propia los capataces los perseguían con perros y, a veces, los asesinaban.⁷⁶

La rutina social en Lomboko era similar a la que las personas esclavizadas se encontrarían en el mar; de hecho era, en muchos sentidos, una preparación para ella. Forbes señaló que «noche y día estos barracones están vigilados por hombres armados: la más mínima insubordinación era castigada inmediatamente». A quienes se resistían a su esclavitud no se les permitía salir del barracón para comer, lavarse y bailar. Los capataces alimentaban a los cautivos con pescado y arroz dos veces al día. Grabeau recordaba que los hombres estaban «encadenados unos a otros por las piernas». Cualquier hombre que los guardias considerasen fuerte y peligroso era señalado para recibir un trato especial: podía ser «golpeado hasta casi matarlo para asegurarse de que se quedara quieto», y luego era fuertemente encadenado y encerrado entre otros dos para limitar sus movimientos. Cualquier hombre que se atreviera a resistir a sus captores recibía crueles castigos ejemplares para aterrorizar a todos los demás. Los más rebeldes podían ser azotados hasta la muerte.⁷⁷

Las historias de horror de Lomboko se extendían por todas partes. Marineros brasileños, portugueses y españoles contaron al capitán Forbes «historias espantosas» de fiebre, hambre y muerte masiva en las factorías. George Thompson oyó que, debido a las aguas agitadas y al «mal fondo» de la desembocadura del río Gallinas, «cientos de pobres nativos» quedaban a merced de «enjambres de tiburones» cuando las canoas volcaban. En una ocasión, el mar se puso «rojo con su sangre» en varios kilómetros a la redonda. Los africanos de La Amistad cargarían con sus propias historias de horror cuando abandonaron Lomboko y embarcaron en el buque negrero Teçora.⁷⁸

⁷⁶ Hall, «Abolition of the Slave Trade», pp. 33-36; *Hull Packet*, 14 de febrero de 1840.

⁷⁷ Forbes, *op. cit.*, pp. 82-84.

⁷⁸ Forbes, *op. cit.*, pp. 77-78; *The Palm Land...*, pp. 399-400.

Un barco esclavista brasileño

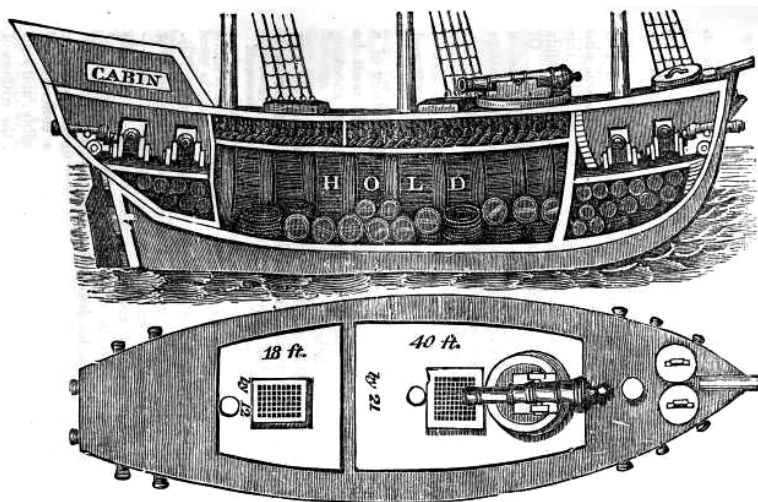
Resulta que George Thompson subió a bordo de un barco negrero brasileño de aproximadamente el mismo tamaño que el Teçora poco después de llegar a Freetown, Sierra Leona, en mayo de 1848. El buque había sido capturado por la escuadra antiesclavista británica. Los quinientos esclavizados a bordo serían liberados y el propio barco sería confiscado y posteriormente subastado. Hay que señalar que Thompson no era ajeno a la esclavitud. Era un abolicionista comprometido que había pasado cinco años en una prisión de Misuri por sus esfuerzos para liberar a los esclavizados y llevarlos a la libertad. Aún así, quedó profundamente conmocionado por lo que vio.⁷⁹

Lo primero que observó en el barco negrero fue el hacinamiento extremo y promiscuo: la «cubierta estaba literalmente cubierta de hombres, mujeres y niños *en estado de desnudez*: ¡muchas chicas y chicos jóvenes, y también muchas madres!». Otras doscientas o trescientas personas de todas las edades se sentaban hacinadas abajo, en la cubierta inferior, «*apiñadas entre las piernas de los demás*» en un espacio de entre setenta y noventa centímetros de altura libre, «¡no suficiente para que una persona pudiera sentarse erguida!» Mientras recorría la cubierta principal, allá donde Thompson miraba, «una *densa masa* de seres humanos» le devolvía la mirada en silencio. «Era una visión que enfermaba el alma». «¿No despertará el Señor?» se preguntó.

Thompson incluyó una imagen del barco que visitó, inspirándose, literalmente, en la tradición abolicionista de representar el barco negrero para hacer visibles y reales sus horrores al público lector. Ofrece tres vistas del buque. La principal, en la parte superior, esquematiza la «forma, divisiones, disposición y carga» del barco, con su cubierta principal, cubierta inferior (de esclavos) y bodega, junto con las salas de armas para los trece cañones del barco y el camarote del capitán.

⁷⁹ *Thompson in Africa...*, pp. 18-19. El origen de las imágenes de barcos negreros utilizadas por Thompson fue el reverendo Robert Walsh, *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, Londres, Frederick Westley y A. H. Davis, 1830, vol. II, p. 479. La parte de la imagen que muestra la cubierta inferior («3 pies y 3 pulgadas de altura» [un metro de altura]) circuló desde Walsh hasta Lydia Maria Child, *An Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans*, Boston, Allen and Ticknor, 1833, p. 16; hasta Barber, *op. cit.*, p. 20; y hasta Thompson, *op. cit.* Barber redibujó los rostros de los africanos para reflejar su conocimiento de los africanos de La Amistad encarcelados.

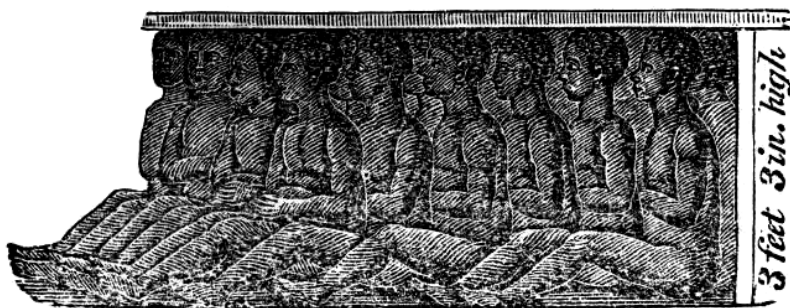
En la bodega se encuentran las «barricas», los enormes barriles de agua necesarios para mantener a cientos de personas mientras cruzaban el océano en los trópicos, así como barriles más pequeños para alimentos y provisiones del barco. En la parte inferior de la página hay una vista aérea de la cubierta principal del barco, que muestra las dos pequeñas rejillas que probablemente eran las únicas fuentes de aire para quienes estaban encerrados abajo.



Esquema de un barco esclavista

A la izquierda hay una representación de los esclavizados estibados en la cubierta inferior, «amontonados muy densamente». Thompson escribió que estaban «encadenados y esposados juntos, de dos en dos (la pierna derecha de uno con la izquierda del siguiente, y también los brazos) para impedir que se rebelaran contra sus secuestradores». En este lugar oscuro y miserable estallaban «fiebres mortales» que hacían que cada mañana hubiera que arrojar muchos cadáveres por la borda a «los monstruos de las profundidades». Tal era la sombría realidad durante varias semanas mientras esos barcos transportaban entre cuatrocientas y seiscientas personas con destino a los mercados de esclavos de Brasil y Cuba.

Thompson llegó a la conclusión de que sus esfuerzos, en palabra e imagen, estaban abocadas al fracaso: «Nadie puede hacerse una idea cabal de los horrores de un barco negrero a partir de ninguna descripción oral o escrita: hay que *verlos* o *sentirlos*». Sus últimas palabras sobre el tema fueron: «Ciertamente ha sido el espectáculo más espantoso y estremeceador que jamás he contemplado». Y sin embargo, todo el éxito que tuvo describiendo estos horrores se lo debió a los rebeldes de La Amistad. No solo Thompson estaba en Sierra Leona porque su propia Asociación Misionera Americana se había fundado para acompañar a los cautivos de La Amistad en su repatriación, sino que su propia representación del barco negrero había venido determinada por el éxito de la rebelión nueve años antes. Pues al dibujar la cubierta inferior llena de esclavizados, Thompson se basó en una imagen que había sido grabada por John Warner Barber y publicada en *A History of the Amistad Captives* [Una historia de los cautivos de La Amistad] (1840). La imagen original se basaba en conversaciones que el artista mantuvo con los propios rebeldes en la cárcel de New Haven. La distancia entre cubiertas en ambas imágenes es de «un metro». Uno de los rostros de la cubierta inferior parece ser el de Cinqué.⁸⁰



Cubierta inferior, Pasaje del medio.

El Pasaje del medio

Dado que el Teçora era un barco negrero ilegal, ha sobrevivido muy poca documentación sobre el mismo. Sin embargo, la experiencia de los africanos de La Amistad puede reconstruirse recurriendo a pruebas

⁸⁰ Véase el capítulo 5. La cara de Cinqué es la quinta por la derecha.

sobre otros barcos negreros y viajes similares de la misma época, y analizando detenidamente lo que nueve de los africanos —Bau, Burna, Cinqué, Fabana, Grabeau, Kale, Kinna, Margru y Teme— dijeron sobre el barco y su Pasaje del medio. Dentro de esta prueba de violencia, sufrimiento y muerte se escondía una experiencia de unión que resultaría crucial para su resistencia y supervivencia.⁸¹

Se dijo que el barco era portugués, pero puede que fuera brasileño. Puede que su nombre no fuera en absoluto Teçora, sino Tesoro [tijeras] o, más probablemente, Tesouro [tesoro], una forma nada infrecuente de referirse al oro negro que transportaba. Cinqué y Bau explicaron que el navío estaba «atestado de esclavos», quinientos o seiscientos en total, con «muchos niños». Era un bergantín, un barco de dos mástiles, y tenía un tamaño medio en lo que respecta a los barcos negreros, probablemente entre ciento cincuenta y doscientas toneladas de capacidad de carga. Por lo tanto, estaba bastante más abarrotado que los barcos negreros británicos regulados por la Ley Dolben de 1788, y aquellos barcos estaban ya ciertamente bastante abarrotados, como dejó escalofriantemente claro la infame representación del barco negrero Brooks de Liverpool. Como todos los demás barcos negreros de la época posterior a la abolición, el barco habría sido diseñado para la velocidad: tenía que ser capaz de dejar atrás a las embarcaciones de la patrulla británica antiesclavista.⁸²

El Teçora poseía el equipamiento estándar de un barco negrero. Tenía cientos de juegos de hierros —grilletes para los tobillos, esposas para las muñecas y argollas para el cuello— así como numerosas cadenas y candados. Bau testificó que estuvieron «encadenados de pies y manos, noche y día, hasta cerca de La Habana, cuando les quitaron las cadenas». En la cubierta principal había una enorme olla de cobre, utilizada para preparar las vituallas de los esclavizados (y de la tripulación) para

⁸¹ Parece que las cuatro criaturas —Margru, Teme, Kagne y Kali— llegaron en un barco negrero diferente, pero que los 49 hombres llegaron juntos en el Teçora. Véase «Case of the Captured Africans», NYMH, 1 de octubre de 1839. Para los antecedentes, véase Marcus Rediker, *The Slave Ship: A Human History*, Nueva York, Viking-Penguin, 2007, especialmente el cap. IX, p. 9 [ed. cast.: *El barco de esclavos. La trata a través del Atlántico*, Esther Pérez y Alex Borucki (trad.), Madrid, Capitan Swing, 2021].

⁸² La Ley Dolben estipulaba que se podían cargar cinco esclavos por cada tres toneladas de capacidad de carga, es decir, una proporción de 1,6 esclavos/tonelada. Si estimamos el Teçora en 175 toneladas, su proporción habría sido de 2,86/1.

una travesía que duraba «dos lunas», unas ocho semanas. En la bodega, debajo de la cubierta de esclavos, se encontraban los enormes barriles de agua, encima de los cuales se apilaba la leña para cocinar, los pertrechos navales y las provisiones, especialmente el arroz que la mayoría de los pueblos de la región de Gallinas estaban acostumbrados a comer.⁸³

El Teçora tenía una cubierta principal y, debajo de ella, una «cubierta de esclavos», donde los africanos de La Amistad y otros cientos pasarían dieciséis horas al día, más aún si hacía mal tiempo. Hombres y mujeres se estibaban por separado, los primeros a proa y las segundas a popa. En la cubierta inferior había plataformas, construidas por el carpintero del barco para poder embutir en el buque a otro centenar de personas o más. Según el capitán Forbes, que había navegado a bordo de un barco negrero capturado frente a la costa de Gallinas en 1838 y que había visto muchos otros, la distancia habitual entre la cubierta inferior y la cubierta principal superior era de entre noventa centímetros y metro veinte. Había visto una cubierta inferior con una altura de solo cuarenta centímetros. Esta pesadilla claustrofóbica había sido diseñada especialmente para embarcar niños, quizás como otro barco que Forbes vio, y que transportaba niños y niñas de entre cuatro y nueve años.⁸⁴

Grabeau estimó que, en el Teçora, la distancia desde la cubierta inferior hasta la parte inferior de la cubierta superior era de poco más de un metro. Quienes iban estibados en las plataformas o por debajo de ellas habrían tenido, por lo tanto, unos cincuenta centímetros de espacio arriba, lo que no era suficiente para sentarse erguidos, como había señalado Thompson. Incluso quienes tenían el máximo espacio no podían ponerse de pie, sino que se veían obligados, como explicaron Grabeau y Kimbo, a «mantener siempre una postura agachada». Tan apretada era la estiba típica, comentó Forbes, que «cuando uno se mueve, toda la masa debe hacerlo». El mar de cuerpos bajo cubierta ondulaba como las olas del océano en el exterior.⁸⁵

Estos cuerpos forzados en espacios reducidos quedaban a menudo retorcidos y desfigurados. Esto era evidente en Freetown, donde

⁸³ Forbes, *op. cit.*, pp. 86-87; «Case», *NYMH*, 1 de octubre de 1839.

⁸⁴ Forbes, *op. cit.*, pp. 86-87.

⁸⁵ Grabeau estimó que los africanos de La Amistad tenían más o menos metro veinte de altura.

algunos africanos liberados —muchos de los cuales probablemente habían pasado menos tiempo en la cubierta inferior de un barco negro que los africanos de La Amistad porque normalmente habían sido capturados *antes* del Pasaje del medio— bajaban de los barcos negreros con una deformidad congelada. F. Harrison Rankin vio «esclavos liberados» en las calles de Freetown «en todos los estados de deformidad imaginables». Muchos «nunca retomarían la postura erguida». Algunos encajaban en la descripción de un alguacil africano: «Él no bueno. Él va para morir».⁸⁶

Los hombres y mujeres a bordo del Teçora procedían de un amplio abanico de grupos culturales del sur de Sierra Leona. Probablemente el grupo más numeroso era el de los mendé, como en La Amistad. Y puesto que personas de origen gbandi, kono, temne, bullom, gola, loma, kissi y kondo estuvieron más tarde a bordo de La Amistad y todos habían cruzado el Atlántico en el mismo barco, debieron de estar también a bordo del Teçora. Burna también mencionó a los mandingas, que probablemente estaban presentes junto con otros grupos, entre quienes quizá se encontraran algunos vai que habrían caído en desgracia y habrían sido vendidos a Pedro Blanco. Así pues, el Teçora contenía una multiplicidad de naciones y etnias, algunas de las cuales, hay que subrayarlo, habían estado en guerra entre sí. ¿El guerrero mercenario Gnakwoi habría luchado contra el gola Beri? Antiguos enemigos podían ser vendidos al mismo mercader y embarcados en el mismo barco. Cada uno culpaba al otro de la horrible situación en la que ahora se encontraban y regularmente estallaban cruentas peleas. Las «costumbres belicosas» llenaban el barco y acabarían por llegar a La Amistad.⁸⁷

La Base de Datos de la Trata Transatlántica de Esclavos ofrece un retrato estadístico basado en 531 viajes de barcos negreros portugueses o brasileños entre 1835 y 1840. Embarcaron a 223.790 personas africanas y entregaron 201.063 en el Nuevo Mundo, con una tasa media de mortalidad del 13,8 % (datos de 496 viajes). Los barcos pesaban una media de 169,2 toneladas y transportaban 451 esclavos, de los que el 70,5 % eran varones y el 49,8 % niños. Estos barcos transportaban 2,67 esclavos por tonelada en una travesía media que duraba 46,9 días. La base de

⁸⁶ Rankin, *op. cit.*, vol. I, pp. 120-123.

⁸⁷ Forbes, *op. cit.*, pp. 95-96.

datos también contiene pruebas sobre cincuenta y cuatro viajes que partieron de Sierra Leona o de la Costa de Barlovento entre 1835 y 1840. Estos barcos eran considerablemente más pequeños, de 89,4 toneladas, y estaban más abarrotados: transportaban una media de 323 personas, 3,61 personas por tonelada, embarcaron a 17.442 y entregaron con vida 15.403. Realizaban travesías más rápidas —el Pasaje del medio duraba 42,6 días— y, relacionado con ello, sufrían una menor mortalidad: 9,6 %. Tenían menos varones (68,2 %) y más niños (55,1 %). En términos comparativos, el Teçora parece ser un barco bastante típico de su época, similar a otros navíos portugueses o brasileños en tamaño, en número de esclavos transportados y en proporción esclavo/tonelada, es decir, en grado de hacinamiento. Sus características menos comunes eran su travesía más larga y su mayor incidencia de mortalidad.⁸⁸

El Pasaje del medio resultó para los africanos horrible y mortal desde el principio. Después de que los canoeros kru hubieran cargado a los quinientos o seiscientos esclavos, se avistó un buque de guerra británico antiesclavista, lo que obligó a una descarga frenética y a esconder a los cautivos en una gran cueva caliente y sin aire, donde algunos murieron. Aquel buque de nombre desconocido, vacío pero equipado como barco negrero, fue capturado por los británicos, llevado a Freetown y condenado. Poco después, cuando la costa volvió a estar despejada, apareció otro buque y todos fueron reembarcados. Una vez a bordo, se procedió a colocarles los herrajes propios de la esclavitud, relató Grabeau: «Se les amarraba por parejas por las muñecas y las piernas, y se les mantenía en esa situación día y noche». Las mujeres y las criaturas no llevaban grilletes; estas últimas tenían vía libre en el barco, excepto cuando hacía mal tiempo, cuando se cerraban las escotillas con todos estibados debajo. Era habitual que el capitán y la tripulación contaran con la ayuda de algunos africanos para controlar a los demás. Los varones más corpulentos solían ser nombrados «jefes» para supervisar grupos de diez a veinte personas. Una vez iniciado el viaje, el capitán avistó otro buque

⁸⁸ TAST. Basándose en los datos recogidos en Freetown sobre los barcos negreros capturados, Madden informó en 1841 de que la proporción esclavos/tonelada allí era de 2,6/1, lo que se aproxima a la estimación para el Teçora y a las conclusiones del TAST. Basándose en su propio conocimiento del comercio de esclavos a La Habana, pensaba que la proporción era mayor y el hacinamiento peor, tan alto como 5/1 en algunos casos. Véase Madden, *Report on Sierra Leone...*, p. 32.

patrulla británico frente a la costa, escondió el barco en una ensenada cercana y retrasó la travesía.⁸⁹

La rutina diaria del barco negrero velero era fija: dos comidas al día, tomadas en la cubierta principal, con cantos y bailes después, organizados por el capitán para preservar la salud y proteger la inversión. Grabeau recordaba que «tenían arroz suficiente para comer, pero muy poco para beber. Si se dejaban algo del arroz que se les daba, ya fuera por enfermedad o por cualquier otra causa, eran azotados. Era habitual que les obligaran a comer tanto como para vomitar». Kale confirmó el sombrío panorama: «Cuando comemos arroz el hombre blanco no nos da de beber». Peor aún, azotaba «a todos los que no comían rápido». Kinna añadió que «estaba enfermo y le obligaban a comer». También recordó que «de camino a Cuba, apenas tenían agua y a veces los llevaban a cubierta para que tomaran aire fresco. Los encadenaban entonces bajo un sol tropical y esto era tan intolerable que a menudo suplicaban volver a bajar». Es reseñable que desearan volver a una cubierta inferior donde se enfrentarían al mareo, las enfermedades, el hacinamiento y al penetrante «olor a esclavitud» de los prisioneros —el hedor por el que los barcos negreros eran tristemente célebres—. En Brasil, a veces, se quemaban los barcos esclavistas después del viaje porque era imposible erradicar ese olor. Tal vez este fuera el destino del Teçora.⁹⁰

En medio del Atlántico, Cinqué ejerció lo que puede haber sido su primer gesto de liderazgo: «Intentó de varias maneras animar y mantener en pie los ánimos deprimidos de sus compatriotas». Exhortó a sus camaradas a deshacerse de las «caras tristes» y a sacar lo mejor de la situación. «¿No es la nuestra una nación audaz y guerrera?», exigió

⁸⁹ Clarke, «Sketches of the Colony of Sierra Leone...», p. 331; carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC; Stephanie E. Smallwood, «African Guardians, European Slave Ships, and the Changing Dynamics of Power in the Early Modern Atlantic», *William & Mary Quarterly*, núm. 64, 2007, pp. 679-716; Joseph Sturge, *A Visit to the United States in 1841*, Londres, 1842, Apéndice E, p. xlv; [Capitán Joseph Denman], *Instructions for the Guidance of Her Majesty's Naval Officers Employed in the Suppression of the Slave Trade*, Londres, T. R. Harrison, 1844, p. 9.

⁹⁰ Anotación del miércoles 8 de septiembre de 1841, Norton Papers, MS 367, serie II, *Writings, Diaries*, volumen III: 29 de junio de 1840-15 de septiembre de 1841, caja num. 3, carpeta 18; Kale a Lewis Tappan, Westville, 30 de octubre de 1840. Rankin, *op. cit.*, vol. II, pp. 119-120; Forbes, *op. cit.*, p. 100.

saber. Recordó a todos que habían nacido libres y que «¿quién sabe si aún seremos hombres libres!». Ya tenía en mente planes de rebelión.⁹¹

Resulta poderosamente sugestivo que la forma mendé de describir la muerte fuera «cruzar las aguas», es decir, cruzar del mundo humano al espiritual. Solo cabe preguntarse si la travesía del barco de esclavos por las «grandes aguas» se experimentó como una especie de muerte en vida. Pero la muerte real, no meramente metafórica, a bordo del Teçora era algo sin duda real y omnipresente. Todos los testigos de La Amistad comentaron cuánta gente murió. Bau explicó ante el tribunal que había «muchos en el barco y muchos murieron». Burna señaló los muchos que «murieron en el pasaje de África a La Habana, indicando con gestos que fueron arrojados al mar», como de hecho ocurría cada mañana, cuando los cadáveres se subían desde la cubierta inferior. Es posible que algunos siguieran vivos cuando los esclavistas ilegales los arrojaron por la borda para intentar aligerar el barco cuando eran perseguidos por buques británicos: el capitán apostó cínicamente a que su perseguidor se detendría para rescatar a los arrojados por la borda en lugar de continuar la persecución.⁹²

Algunos de los cautivos de La Amistad recurrieron a una especie de teatro de guerrilla para representar su experiencia del Pasaje del medio. Para hacer realidad los horrores de la vida bajo cubierta para quienes estaban en una sala del tribunal federal en enero de 1840, Cinqué se sentó en el suelo, representando cómo habían sido maniatados y encadenados, con la cabeza agachada, porque había muy poco espacio para la cabeza. En otra ocasión, en la cárcel, «se tiró al suelo, para mostrarnos [a los visitantes] cómo estaban estibados a bordo, luego se desplazó de rodillas y, al levantarse, se puso la mano en la parte superior de la cabeza, para indicar lo baja que era la cubierta». Grabeau y Kinna hicieron lo mismo: «Se tumbaron en el suelo, para mostrar la penosa posición en la que estaban obligados a dormir» a bordo del barco esclavista.⁹³

⁹¹ Carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

⁹² «The Negroes of the Amistad», *New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839; «The Captive Africans», *The Emancipator*, 17 de octubre de 1839; publicado originalmente en el *New Haven Record*; «Case», *NYMH*, 1 de octubre de 1839; Forbes, pp. 99-100.

⁹³ Testimonio de Cinqué, 8 de enero de 1840, U.S. District Court, Connecticut, NAB.

A lo largo de estas manifestaciones, Cinqué hizo hincapié en la experiencia común del Pasaje del medio. Hablando de los cuarenta y nueve hombres a bordo de La Amistad, recordó: «Todos llegamos a La Habana en el mismo barco». Eran, en resumen, compañeros de barco, o «amigos de barco», como se llamaba a veces a esta relación en Freetown en la década de 1830: suyos eran «los lazos de compañerismo, unidos en días de miseria». La palabra mendé para esto era *ndehun*, que significa hermandad. Los miembros del Poro se llamaban unos a otros «compañeros». Se dijo de Burna que «manifiesta mucho sentimiento cuando se hace referencia a sus compañeros que han muerto», esas personas de muchas naciones a bordo tanto del Teçora como de La Amistad. El vínculo social —lo que los antropólogos llaman «parentesco ficticio»— comenzó en Lomboko, continuó a bordo del Teçora y en los barracones de La Habana, y alcanzó una especie de apoteosis en acción a bordo de La Amistad. Continuaría en la cárcel de New Haven y emergería finalmente como etnógenes, como la formación de un nuevo grupo llamado «el pueblo mendi».

Los guerreros conquistadores llevaban siglos asimilando a personas de otras culturas. Como ha señalado Arthur Abraham, hasta el día de hoy los mendé «sin ningún grado de consanguinidad» se llaman habitualmente padre, madre, hermano y hermana. De hecho, esto parece haber sido un fenómeno regional en Sierra Leona. El cirujano Robert Clarke observó que los africanos liberados multiétnicos de Freetown utilizaban habitualmente los términos «mammy», «daddee», «broder» y «sissa» como formas de dirigirse a los demás. La naturaleza «sumatoria» de la cultura mendé y de otras culturas de África Occidental sirvió a los africanos de La Amistad cuando estaban lejos de casa. La vida misma dependía del *ndehun*.⁹⁴

Los barracones de La Habana

A mediados de junio de 1839, tras un viaje de ocho semanas desde la factoría de Pedro Blanco, cuando se acercaba a La Habana, el Teçora se encontró con otra fragata antiesclavista británica. Foone y Kimbo declararon que fueron desembarcados «de noche». La esclavitud era legal

⁹⁴ Rankin, *op. cit.*, vol. II, 129; Abraham, *Mende Government and Politics...*, pp. 23-25; Clarke, «Sketches», p. 330; Little, *The Mende of Sierra Leone...*, pp. 108, 131.

en Cuba, pero el comercio de esclavos no, ya que España había firmado un tratado que prohibía el comercio y los británicos tenían la intención de hacerlo cumplir. La seguridad fue estricta durante el desembarco y después: Cinqué y Bau recordaron que estaban «engrilletados de pies y manos». Además, «estaban encadenados por la cintura y por el cuello de dos en dos». El barco era uno de los muchos buques de esclavos que llegaban a la dinámica sociedad esclavista de Cuba de aquella época. El superintendente británico para los africanos liberados, Richard Robert Madden, afirmaba en noviembre de 1839, que unos ochenta barcos, con veinticinco mil africanos esclavizados, habían llegado ya a La Habana durante el año. Era costumbre que los esclavistas dejaran pasar un par de semanas para que su carga humana recuperara la salud antes de la venta final.⁹⁵

Después de cinco días, los cautivos fueron trasladados a un nuevo conjunto de barracones, llamado La Misericordia, situado «casi enfrente de la casa de campo del gobernador, situada fuera de las murallas de La Habana, en el Paseo Militar, o paseo público». Ocupaban su lugar para la venta junto a las ovejas, los bueyes y el resto del ganado. Según Madden, que se propuso localizar y visitar estos barracones para conocer mejor la experiencia de los africanos de La Amistad durante su estancia en Cuba, el guardián era el mismo Riera que había trabajado para Pedro Blanco / Pedro Martínez en Gallinas. Cuando le hablaron de la revuelta y de la huida hacia la libertad, Riera le dijo a Madden: «¡Qué lástima!». Se refirió a «la pérdida de tantos valiosos bozales o africanos recién importados». Lamentó «que tanta propiedad se perdiera para los dueños».⁹⁶

⁹⁵ Carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC; Testimonio de Founi y Kimbo, estado de Connecticut, condado de New Haven, New Haven, 7 de octubre de 1839, Lewis Tappan Papers, Miscellany: «Amistad Case»; «Private Examination of Cinquez», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839; «La esclavitud en Cuba», *PF*, 21 de noviembre de 1839; «Amistad Case», *The New-York Spectator*, 28 de noviembre de 1839. La Base de Datos de la Trata Transatlántica de Esclavos enumera 55 viajes con Cuba como principal punto final en 1839: 22.242 esclavos fueron embarcados y 19.241 fueron entregados vivos. El importante número de viajes no documentados (y no listados), como el realizado por el Tegora, sugiere que la estimación de Madden era razonablemente exacta.

⁹⁶ *Case of the Amistad. Deposition of Dr. Madden, 7th November 1839*, West India Miscellaneous, 1839; vol: Removal of the Liberated Africans from Cuba, Superintendent Dr. Madden and Superintendent Mr. Clarke, Foreign Office, NA; Sturge, *Visit*, Appendix E, xlv; *Correspondence from Dr. R. R. Madden, Mr. D. R. Clarke, and the Foreign*

Cinqué y Grabeau recordaron la época de La Misericordia y el momento en el que José Ruiz les compró. Cinqué vio a Ruiz (apodado «Pepe») por primera vez en el lugar que recordaba como la «casa de la cárcel». Su futuro «dueño» estaba conferenciando con el «hombre que nos trajo de Lomboko», el capitán del Teçora. Cinqué recordaba concretamente el humillante examen médico: «Pepe me tanteó y dijo: “Bien, bien”». Grabeau entró en más detalles: Ruiz escogió a varios de ellos entre el grupo más grande de los esclavizados en el barracón y «los hizo ponerse en fila». Luego subió y bajó por la fila y «palpó a cada uno de ellos en cada parte del cuerpo; les hizo abrir la boca para ver si tenían los dientes sanos». El abolicionista George Day, que anotó el relato de Grabeau, añadió que Ruiz «llevó el examen a un grado de minuciosidad del que solo un traficante de esclavos sería culpable».⁹⁷

Una vez que Ruiz hubo seleccionado a los «esclavos de primera» que quería, se preparó para trasladarlos a otro barracón. Esto provocó una gran agitación, ya que ahora se rompían los profundos lazos sociales y emocionales, dolorosamente adquiridos, de los compañeros de barco. Al ser «separados de sus compañeros que habían venido con ellos de África», muchos lloraron, recordó Grabeau, sobre todo las mujeres y las criaturas. Cinqué se unió a ellos, derramando sus propias lágrimas, pero Grabeau no lo hizo, «porque es un hombre», explicó. Kimbo señaló que, en ese momento, «pensó en su hogar en África, y en los amigos que quedaban allí a quienes nunca volvería a ver».⁹⁸

Ruiz, por su parte, recordó una transacción comercial rutinaria cuando testificó sobre la compra. Le dijo a un corresponsal de *The New York Morning Herald* que «conoció a estos negros en los campos cercanos a La Habana». Se tomó su tiempo para decidir a quién comprar: «Los vio y los examinó durante dos o tres días antes de hacer sus compras». No le preocupaba su etnia o nacionalidad. No se molestó en «preguntar si eran negros del Congo, o mandingas, o de dónde venían».

Office CO 318/146, NA. Para un relato de la tensa relación de Madden con el gobierno de Cuba durante su mandato como superintendente de los africanos liberados, véase David R. Murray, *Odious Commerce: Britain, Spain, and the Abolition of the Cuban Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, cap. VII, p. 7.

⁹⁷ Testimonio de Cinqué, 8 de enero de 1840, U.S. District Court, Connecticut, NAB; «Narrative», *NYJC*, 10 de octubre de 1839.

⁹⁸ *Ibidem*.

Simplemente vio que «eran hombres de cuerpo robusto y los compró». Ruiz compró los cuarenta y nueve hombres «por cuenta de su tío, don Saturnino Carrias, comerciante de Puerto Príncipe, no para ninguna propiedad [propia] sino para venderlos en ese lugar». Pedro Montes compró las cuatro criaturas por separado, en un lugar diferente, en «la casa de un estanquero en la calle Machandas, en La Habana», a unos pequeños comerciantes llamados Xiques y Azpilaca. Ruiz y Montes subrayaron que la compraventa de esclavos era parte normal de la vida en La Habana en 1839.⁹⁹

Es imposible apreciar la experiencia completa de los africanos de La Amistad mientras estuvieron retenidos en los barracones de la principal ciudad de Cuba, pero las pruebas sugieren que fue profunda, que se rompieron viejos lazos y se formaron otros nuevos en medio de una terrible incertidumbre. Los africanos habrían sido encarcelados junto con un gran número de otras personas que procedían de una extensión mucho más amplia de África Occidental, no solo de la costa de Gallinas, sino también, moviéndose de oeste a este, de Senegambia; de Costa de Oro; de Lagos y Onim en la cuenca de Benin; de Bonny en la cuenca de Biafra; de Príncipe y Santo Tomé en las islas de Guinea; de Cabinda, Loango y del río Congo en África Central Occidental; incluso de Mozambique en el sureste de África. También habrían interactuado con algunos africanos esclavizados ya presentes, aculturados y que trabajaban en La Habana. ¿Qué tipo de discusiones tuvieron lugar en los barracones de La Habana sobre asuntos urgentes de interés común, y a través de qué medios de comunicación? ¿Dónde estamos? ¿Qué tipo de lugar es La Habana? ¿Adónde nos dirigimos? ¿Qué nos ocurrirá cuando lleguemos allí? ¿Hay algún lugar al que podamos escapar?¹⁰⁰

Algo ocurrió en La Habana que sembró el terror entre los africanos de La Amistad. Se pueden encontrar pistas en los comentarios de Madden, que vivía en La Habana y era rotundamente despreciado allí por sus principios abolicionistas. Dijo en repetidas ocasiones después de la rebelión que estas desafortunadas personas, si son devueltas a

⁹⁹ «The Case of the Captured Negroes», *NYMH*, 9 de septiembre de 1839, y «Case of the Captured Africans», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839.

¹⁰⁰ Estos puertos de origen aparecen en los registros de 91 barcos negreros que llegaron a La Habana entre 1835 y 1845, según consta en la Base de Datos de la Trata Transatlántica de Esclavos.

Cuba, cada una de ellas será condenada a muerte. Esto fue entendido como algo natural por todos en La Habana; y el sentimiento general es que merecían tal destino. El acto de alzarse audazmente contra sus opresores y dar un golpe por la libertad se consideraba un acto de peculiar atrocidad y que exigía un castigo señalado.

El embajador español en Estados Unidos, Ángel Calderón de la Barca, había afirmado en su primera carta sobre el caso, fechada el 6 de septiembre de 1839, que la «tranquilidad interna» de Cuba dependía de un castigo adecuado «para evitar la comisión de delitos similares» en la isla. Los propios rebeldes de La Amistad compartían la opinión de que serían ejecutados si se les devolvía a La Habana. La especulación más probable es que en algún momento de su estancia en La Habana, mientras esperaban ser vendidos y transportados a otra parte de la isla, fueron testigos de la ejecución de esclavos rebeldes, quizás de sus propios compañeros del Teçora, en «El Horcón» (lugar de la horca), cerca del puerto. A partir de entonces, los africanos de La Amistad temblarían ante la sola mención del nombre de la ciudad.¹⁰¹

¹⁰¹ «Fate in Cuba», *NYJC*, 30 de noviembre de 1839; *The Emancipator*, 24 de marzo de 1842. Gracias a Michael Zeuske por la información sobre El Horcón.

Capítulo 2

La rebelión

Había caído la noche y las farolas de La Habana proyectaban un resplandor dorado sobre los prisioneros, ahora vestidos de marineros, mientras caminaban penosamente hacia los muelles. Ninguno de ellos tenía una idea clara de adónde se dirigían ni de por qué iban vestidos de marineros. Sus secuestradores los arreaban, hablándoles en voz baja, incluso furtivamente, en español, un idioma que ninguno de ellos entendía. Tras diez días en los infames barracones de la ciudad, en esta tarde del viernes 28 de junio de 1839, entraban en una nueva fase de su calvario transatlántico.¹

Los hombres blancos que los guiaban estaban nerviosos. Los prisioneros no sabían por qué. Más tarde se enterarían de que sus secuestradores temían a la nave británica *Romney*, un gran buque de guerra de cuarta categoría (1.227 toneladas) anclado en el puerto y al que había que evitar a toda costa, no fuera que sus soldados y marineros apresaran a los esclavizados y los liberaran, algo que un reciente tratado entre Gran Bretaña y España les permitía hacer. El marinero afrocubano, Antonio, recordaba: «Había soldados españoles y yanquis en el puerto,

¹ Este capítulo se basa en docenas de testimonios oculares de la rebelión proporcionados por once personas que iban en el barco: Ruiz, Montes, Antonio, los dos marineros y seis de los africanos (Cinqué, Grabeau, Fuli, Kale, Kimbo y Kinna). También se basa en una carta escrita por la misionera abolicionista Hannah Moore en 1852, en la que resume la historia oral de la rebelión de La Amistad, conservada y recordada por un puñado de veteranos que aún vivían en la Misión Mendé trece años después del suceso. Entre ellos estaban Fabanna (Alexander Posey), Kinna (George Lewis), Margru (Sarah Kinson), Teme (Maria Brown) y quizá uno o dos más. Véase carta de Hannah Moore a William Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

e ingleses también. Había allí muchos barcos en busca de esclavistas». Por eso los embarcaron disfrazados y al amparo de la oscuridad.²

Cuando llegaron al muelle apenas podían distinguir el barco al que se dirigían, que estaba anclado a varios cientos de metros de la costa, «a un tiro de mosquete» de distancia. José Ruiz ayudó a cargar a sus prisioneros varones adultos recién comprados en lanchas para llevarlos a un barco con un nombre bastante cruel: La Amistad. Los marineros llevaron a golpe de remo botes cargados de cautivos desorientados, uno tras otro, hasta la goleta, los encaramaron por una escalera de cuerda y pasaron por encima de la barandilla hasta la cubierta principal. Quince minutos después de que subiera a bordo el último grupo de hombres, los marineros trajeron a bordo a tres niñas y un niño, que llegaron con su amo, Don Pedro Montes, de cincuenta y ocho años.

Al subir a bordo, los africanos habrían notado cómo todo en La Amistad era más pequeño que en el Teçora, el barco en el que habían hecho el Pasaje del medio. La nave era de un tamaño modesto: la goleta tenía una capacidad de carga de setenta toneladas frente a las ciento cincuenta o doscientas del bergantín. También ellos eran muchos menos, ahora solo cincuenta y tres en comparación con los entre quinientos y seiscientos hombres, mujeres y niños que habían embarcado en el barco negrero original. La tripulación de La Amistad también era mínima. El capitán Ramón Ferrer mandaba únicamente sobre otros cuatro hombres, entre ellos el marinero y cocinero Celestino, un mulato de veintiséis años de Puerto Rico y el grumete adolescente afrocubano Antonio. Ferrer llamaba «sus esclavos» a estos dos últimos. Dos marineros, Manuel Padilla de Cataluña, España, y Jacinto Verdaque, de Santo Domingo, se encargarían de las velas, manejarían el timón y vigilarían con armas a los prisioneros.

² «Case of the Captured Africans», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839. La hora del día en que embarcaron los cautivos fue objeto de disputa durante toda la batalla legal sobre La Amistad, los africanos y los abolicionistas afirmaron que tuvo lugar, secreta e ilegalmente, por la noche; los esclavistas cubanos Ruiz y Montes decían lo contrario: el embarque tuvo lugar a plena luz del día. Una vez que los esclavistas abandonaron los tribunales de Connecticut para regresar a Cuba, Antonio también admitió que el embarque se produjo por la noche, lo que concuerda con los papeles falsificados y con otros aspectos de la ilegalidad de la operación.

El joven y bien educado caballero Ruiz, y Montes, mayor y menos noble, no formaban parte de la tripulación, pero eran inequívocamente las figuras de poder en el esquema más amplio de las cosas. Después de comprar a los cuarenta y nueve hombres adultos cautivos directamente al capitán del Teçora, Ruiz planeaba llevarlos a una floreciente región llamada Puerto Príncipe y venderlos allí a los plantadores de azúcar locales. Montes había comprado a los niños: Margru, Kagne, Teme y Kale. Ruiz y Montes parecían tan poderosos que los cautivos no podían distinguir fácilmente quién estaba realmente al mando del barco.³

La Amistad

La Amistad era una goleta larga y baja, una embarcación de un tipo muy popular, de dos mástiles, que los cautivos podrían haber visto ya en la costa de Gallinas o, de hecho, en casi cualquier lugar del Atlántico a principios del siglo XIX. En su popa cuadrada estaba escrito «La Amistad». La parte inferior del casco estaba pintada de verde, con una raya blanca por encima. La parte superior era negra. El buque medía casi veinte metros de eslora, algo más de un metro de manga, tenía un águila dorada en la proa y estrellas doradas a ambos lados. Construido en Cuba con «madera dura antillana» de la mejor calidad —la cubierta y el fondo del casco eran de cedro rojo español, los costados de caoba—, este «elegante clíper» también tenía un revestimiento de cobre, con fijaciones de hierro, para proteger el casco contra los gusanos y moluscos que pudrían habitualmente los veleros en aguas tropicales. El capitán Ferrer había ordenado montar un toldo sobre la cubierta para proteger a la tripulación y la carga humana del sol abrasador hasta que llegara el momento de zarpar.⁴

La Amistad era esencialmente un barco mercante costero, pero había hecho viajes más largos a Jamaica, y el revestimiento de cobre del

³ «The Africans», *NYMH*, 21 de octubre de 1839.

⁴ Véase el excelente artículo de Quentin Snediker sobre la historia del buque: «Searching for the Historic *Amistad*», *Bitácora de Mystic Seaport* (1998), pp. 86-95, en el que cita al capitán George Howland, «An Autobiography or Journal of his Life, Voyages, and Travels with an Appendix of his Ancestry», 1866, mecanografiado, p. 295, Rhode Island Historical Society, Providence, Rhode Island y Temporary Registry #15, for the Schooner Ion, ex-Amistad, New London Customs Records, RG36, NAB. Howland compró La Amistad en una subasta el 15 de octubre de 1840.

casco sugiere la posibilidad de que hubiera hecho uno o dos viajes esclavistas transatlánticos, ya que esa protección era cara y no resultaba habitual entre los barcos construidos únicamente para el comercio local y regional. Más renombrada por su velocidad que por su capacidad de carga, la goleta podía dejar atrás a la mayoría de los barcos británicos que vigilaban el comercio de esclavos y de ahí que se convirtiera en una de las embarcaciones preferidas después de que se prohibiera el tráfico de cuerpos en 1807 en Gran Bretaña y en 1808 en Estados Unidos. Como testificó el marinero Antonio ante el Tribunal de Distrito de Estados Unidos en enero de 1840, «la goleta La Amistad había transportado esclavos antes: cada dos meses hacía el viaje». El tolo temporal era común en los barcos esclavistas.⁵

Como el capitán Ferrer había publicado un anuncio en *Noticioso y Lucera* buscando pasajeros y carga una semana antes del viaje, la bodega de unos 6.600 pies cúbicos contenía un cargamento grande y bien clasificado. Los productos manufacturados constituían la mayor parte, muchos de ellos destinados a las plantaciones de azúcar: «6 rodillos de molino, 8 ruedas dentadas, 6 piezas de hierro, una caja de cuñas de hierro», así como piezas de fundición de hierro y un «molino para moler caña de azúcar». También abundaban las cajas y fardos de telas y ropa: sedas, crepés, calicós, telas de mantel, gasas, linos alemanes y silesios, muselinas y «50 pares de camisas y pantalones». Otros artículos eran de uso cotidiano: jabón, pomos de cristal, vajilla, juguetes, agujas, ollas de hierro, «48 rollos de alambre» y artículos de cuero de varios tipos: sillas de montar, bridas y fundas. La Amistad era como un almacén general flotante de la vida en las plantaciones. Como en cualquier barco implicado en actividades nefastas, el capitán se aseguró de tener un surtido de banderas nacionales, «media docena» de ellas, para utilizarlas según lo exigiera la ocasión. Otra parte especialmente importante de la carga era «una caja que contenía 4 armas de fuego de percusión». Estas armas, probablemente fabricadas en Gran Bretaña, representaban una nueva y reciente mejora respecto a los modelos anteriores, ya que permitían disparar con rapidez y no se dañaban con el agua y la humedad, dos características que las habrían hecho muy útiles en un navío como La Amistad. Los marineros llevaban mosquetes para intimidar a los esclavos.

⁵ Testimonio de Antonio, 9 de enero de 1840, U.S. District Court, Connecticut, NAB.

La bodega también contenía una enorme cantidad de alimentos: trescientos kilos de arroz, el principal alimento básico de los mendé y otros que vivían en lo que a veces se llamaba la «costa de la Pimienta» de África Occidental, así como grandes cantidades de pan, fruta, aceitunas, alubias, batatas, salchichas y «carne fresca». Diez barriles de galletas, 480 racimos de plátanos, doscientos cincuenta kilos de carne seca y tres docenas de aves almacenadas en gallineros completaban las generosas existencias comestibles. Había mucho menos disponible a bordo para beber: catorce garrafas de vino, que no debían consumirse durante el viaje, sino que se venderían al final del mismo, y tan solo seis barriles de agua. Casualmente, en los días previos al viaje, los capitanes de los barcos en La Habana tenían «grandes dificultades para encontrar una cantidad suficiente de barriles de agua», como dijo uno de ellos. Esa escasez tendría sus consecuencias.⁶

A diferencia del Teçora, La Amistad no tenía cubierta inferior, donde los esclavizados se hacinaban durante la noche y con el mal tiempo. Era un navío de una sola cubierta, con una bodega, que medía unos dos metros desde la parte superior de la quilla hasta la parte inferior de la cubierta principal superior, con un espacio libre que disminuía a ambos lados a medida que el casco se curvaba hacia arriba hasta encontrarse con los bordes exteriores. El voluminoso cargamento ya almacenado en la bodega dejaba un espacio muy limitado para la carga humana, que se amontonaba alrededor de los toneles, barriles y cajas, y encima de ellos. Los esclavizados, hacinados bajo cubierta, tenían muy poco espacio sobre sus cabezas.

De hecho, la bodega estaba tan abarrotada que la mitad de los cautivos tuvieron que ser acuartelados en la cubierta principal y obligados a dormir al raso, durante la noche, encadenados durante los tres días de

⁶ Para relatos detallados de la carga, véase *NLG*, 28 de agosto de 1839; «Superior Court», *NYMH*, 24 de octubre de 1839; *Intelligencer*, 27 de octubre de 1839; y el Libelo de José Ruiz, 18 de septiembre de 1839, U.S. District Court for the District of Connecticut, NAB. Sobre la escasez de barriles, véase Capitán J. Scholborg a R. R. Madden, La Habana, 28 de junio de 1839, *West India Miscellaneous*, 1839; vol: Removal of the Liberated Africans from Cuba, Superintendent Dr. Madden and Superintendent Mr. Clarke, Foreign Office; *Correspondence from Dr. R. R. Madden, Mr. D. R. Clarke, and the Foreign Office relating to the removal of the «Liberated Africans» from Cuba*, Colonial Office (CO) 318/146, NA. La carta llevaba la misma fecha que el embarque y la salida de puerto de La Amistad.

travesía. El resto fueron encadenados y encerrados abajo. Debido a que La Amistad había realizado numerosos viajes en el comercio costero de esclavos, la madera conservaba el olor de los aterrorizados pasajeros anteriores, una condición empeorada por la falta de ventilación. Los prisioneros permanecían sentados en la oscura, mal ventilada y estrecha bodega durante largas horas seguidas, en una dolorosa postura encorvada, envueltos por el penetrante olor de la esclavitud, y exudándolo ellos mismos.

La cubierta de La Amistad estaba abarrotada, especialmente durante el día, cuando las sesenta personas (los cincuenta y tres africanos, los cinco miembros de la tripulación y dos pasajeros) habitaban sus 112 metros cuadrados, gran parte de los cuales estaban dedicados a los mástiles, el botalón, la escotilla y otros accesorios de a bordo. La Amistad no solo no tenía el tamaño del Teçora, sino que carecía también de algunas características de los barcos negreros más grandes, en particular de una barricada en la cubierta principal, un baluarte defensivo tras el que la tripulación podía retirarse en caso de sublevación y desde el que podían disparar sus mosquetes y pistolas contra los insurgentes. También carecía de una armería para la estiba segura de las mismas. La Amistad tenía en cambio una galería con un horno de ladrillos para la preparación de la comida de los cautivos, un signo revelador de su propósito de traficar con esclavos. También tenía una gran escotilla en medio del barco para facilitar el traslado de los cuerpos hacia arriba y hacia abajo durante la travesía. Tenía igualmente diez barreminas (remos) para autopropulsarse y maniobrar más fácilmente por los traicioneros bajíos y ensenadas de la costa norte de Cuba.⁷

Como la goleta llevaba mucha vela en sus altos y ligeros palos —más vela que la mayoría de los barcos de su tamaño— y como la tripulación era pequeña para el viaje previsto de tres días, los marineros con base en el puerto habían ayudado a preparar el barco para navegar. Una vez en el mar, La Amistad «navegaba muy bien», es decir, era muy rápida y manioerable para los estándares de la época. Un observador bien informado señaló que superaría a la mayoría de los cúteres fiscales de la Marina de los Estados Unidos, que también estaban diseñados para alcanzar velocidad con el fin de atrapar a los rápidos y evasivos contrabandistas.⁸

⁷ Carta de Dwight P. Janes a Lewis Tappan, New London, 6 de septiembre de 1839, ARC.

⁸ NLG, 4 de septiembre de 1839. Gracias a William Gilkerson por compartir sus conocimientos sobre este tipo de embarcación.

Un nuevo Pasaje del medio

Los marineros izaron el ancla y el barco se deslizó silenciosamente más allá del buque antiesclavista británico, superando el Castillo del Morro en la boca del puerto alrededor de la medianoche, justo cuando se disparaba el cañón vespertino. El viaje previsto era bastante rutinario, ciento diez leguas (cuatrocientos ochenta kilómetros) hacia el este, desde La Habana hasta Guanaja en Puerto Príncipe (ahora llamado Camagüey), una nueva y próspera región para la producción de azúcar. Los terratenientes pedían a gritos esclavos mientras abrían nuevos terrenos de labranza en la verde selva. El capitán Ferrer había hecho el viaje muchas veces, al igual que sus siervos, Antonio y Celestino, y probablemente también sus marineros, Manuel y Jacinto. El comercio regional de esclavos fue crucial tanto para el desarrollo económico local, como de la colonia y del imperio.⁹

El viaje comenzó bien, con buen viento. Sin embargo, el capitán Ferrer, que había hecho la travesía muchas veces, sabía que los vientos podían cambiar y que el viaje habitual de tres días podía alargarse hasta dos semanas, o más. Inmediatamente racionó las provisiones a los esclavizados, conservando la comida y sobre todo el agua, que ya escaseaba, para el tiempo adicional que podrían estar en el mar. En el segundo día de navegación, el pequeño navío se topó con una tormenta, que sin duda aterrorizó a todos los africanos a bordo, pero probablemente no a los marineros experimentados, que las habrían visto peores. A las turbulencias externas pronto se sumaron las internas. La primera señal de problemas llegó pronto, cuando en la noche inmediatamente posterior a la partida «uno de los marineros observó que los esclavos subían de la bodega del castillo de proa y que hacían algo de ruido, por lo que el marinero los reprendió y les dijo que se callaran y bajaran a la bodega». Esto parecía bastante inocente; los «murmullos» y el alboroto eran habituales en los barcos negreros. Las condiciones de hacinamiento producían ira, frustración y peleas entre los cautivos y con la tripulación.

⁹ Testimonio de Bahoo (Bau), «Case», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839. Ruiz testificó: «Príncipe está a unos dos días de navegación de La Habana, o 100 leguas, contando 3 millas por legua. A veces los vientos son adversos, la travesía lleva entonces 15 días». Véase «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; Michael Zeuske y Orlando García Martínez, «La Amistad de Cuba: Ramón Ferrer, Contrabando de Esclavos, Captividad y Modernidad Atlántica», *Caribbean Studies*, núm. 37, 2009, pp. 97-170.

Corrientes de tensión y violencia corrían por todos los barcos negreros, incluido La Amistad.¹⁰

Los grilletes formaban parte de la carga. Grabeau y Kimbo, ambos líderes de la resistencia, recordaron que «durante la noche se les mantenía con grilletes, colocados en las manos, los pies y el cuello. Durante el día se les trataba de forma algo más suave, aunque nunca se les quitaban todos los grilletes a la vez». El capitán y la tripulación ponían grilletes, esposas y anillos en el cuello a los cautivos, especialmente durante la noche porque algunos de los prisioneros dormían cerca de ellos, en la cubierta principal. Kinna recordaba los anillos al cuello como una humillación especial: «Cadena al cuello, ya sabes, como encadenan a los bueyes». Los grilletes convertían a los seres humanos en propiedad, pero no sin lucha.¹¹

La violencia casual era habitual en los barcos negreros y La Amistad no fue una excepción. Tanto el capitán como la tripulación utilizaban látigos, garrotes y los puños para aterrorizar y controlar a los cautivos. En la cubierta de cualquier velero de altura podían encontrarse muchas herramientas y otros objetos que se convertían fácilmente en instrumentos de disciplina violenta. Cinqué y Bau recordaban: «El capitán de la goleta era muy cruel; les golpeaba muy fuerte en la cabeza con cualquier cosa que tuviera a mano». Cinqué recordaba con furia una ocasión en la que Celestino le atizó con un plátano maduro. El cocinero pagaría caro este error.¹²

Los africanos de La Amistad también se quejaban de que les daban muy poco de comer y de beber durante el viaje: «mitad comer, mitad beber» era como Fuli describía la corta ración. En concreto, esto significaba dos patatas y un plátano maduro dos veces al día, por la mañana y por la noche. Puede que la comida fuera suficiente para los niños a bordo, pero era muy escasa para los hombres. Kinna recordó que el capitán «nos da de comer poco». Cinqué y Bau añadieron que los mantenían «casi muertos de hambre», en un barco que estaba lleno de comida.¹³

¹⁰ «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839.

¹¹ «Narrative of the Africans», *NYJC*, 10 de octubre de 1839.

¹² «Private Examination of Cinquez», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839.

¹³ «Mendis Perform», *NYMNH*, 13 de mayo de 1841. En la memoria colectiva, la cantidad de comida se había reducido en 1852 a medio plátano por comida; véase Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, *ARC*.

El agua era una fuente de conflictos aún mayor. Grabeau y Kimbo recordaron que «su ración de comida era muy escasa y de agua aún más. Pasaban mucha hambre y sufrían mucho de sed en las noches y días calurosos». La asignación de agua era de media taza por la mañana y media por la tarde. Mientras los prisioneros sufrían, veían cómo la tripulación lavaba su ropa en agua fresca. Para empeorar las cosas, Celestino se burlaba de ellos bebiendo largos tragos delante de ellos. Kinna recordaba: «Bebía mucho y largo». En una embarcación que navegaba por los trópicos en pleno verano, los africanos simplemente no recibían suficiente agua para sobrevivir.¹⁴

Parece que al menos algunos de los cautivos habrían podido moverse por el barco durante el día y se habrían encargado ellos mismos del asunto. Buscaron agua y la encontraron bajo cubierta. Para satisfacer su ardiente sed, bebieron sin permiso. Cuando los pillaron, el capitán Ferrer decidió darles una lección a todos. Al menos cinco hombres —Fuli, Kimbo, Pie, Moru y Foone— y quizá hasta siete (Sessi, Burna) fueron por turnos, uno por uno, atados y azotados.¹⁵ «[P]or robar agua que se le había negado», Fuli «fue agarrado por cuatro marineros y golpeado en la espalda muchas veces por otro marinero, con un látigo de varias cuerdas». Se refería al lacerante látigo de nueve colas, el principal instrumento de poder a bordo de un barco de esclavos. A continuación, los marineros azotaron a los otros cuatro y luego repitieron el ciclo completo de castigo cuatro veces más con cada uno. Para maximizar la tortura, los marineros, con el permiso de Ruiz, mezclaron «sal, ron y pólvora» y aplicaron el compuesto ardiente a las heridas de Fuli. No es de extrañar —pues la pólvora era utilizada a menudo por los marineros para tatuar— que las marcas de las heridas en la espalda de Fuli siguieran siendo visibles meses después. Kinna señaló más tarde otro uso del compuesto: «Ron, sal, pólvora.. los juntan y te obligan a comerlo». En octubre, uno de los africanos seguía «cojo, de modo que apenas podía andar, según declara, por los golpes recibidos a bordo de La Amistad». Las tensiones a bordo de la goleta aumentaron en medio del hambre, la sed, la violencia, la tortura y la sangre. Como los africanos anunciaron más tarde, «no lo soportarían».¹⁶

¹⁴ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841.

¹⁵ Testimonio de Cinqué, 8 de enero de 1840, Tribunal de Distrito de los Estados Unidos, Connecticut, NAB; «Narrativa», *NYJC*, 10 de enero de 1840.

¹⁶ «Ruiz and Montez», *NYCA*, 18 de octubre de 1839; «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; «Plans to Educate the Amistad Africans in English», *NYJC*, 9 de

¿Quién está a favor de la guerra?

Poco después de la comida matinal del domingo 30 de junio, Cinqué y Celestino se enfrentaron en un fatídico encuentro en la cubierta principal de La Amistad. La tensión había ido en aumento entre ambos. Celestino había esposado a Cinqué y probablemente habría recibido a cambio una mirada ardiente de resistencia. Aumentó la apuesta burlándose del orgulloso prisionero, del que se podría haber dicho: «Ese hombre tiene demasiado corazón».¹⁷

Como los dos hombres no compartían ningún idioma común, Celestino se comunicaba mediante signos y gestos —«hablaba con los dedos», como recordaba un africano— y con el amenazador cuchillo de cocinero que sostenía en la mano. Para responder a las preguntas que rondaban la mente de todos los cautivos —¿adónde vamos y qué será de nosotros al final del viaje?—, Celestino le pasó el filo de la navaja por la garganta: iban a un lugar donde los matarían a todos. El cocinero hizo entonces un movimiento de corte con su cuchillo para mostrar que sus cuerpos serían luego despedazados por los hombres blancos. Se llevó a la boca los trozos de carne imaginados: se los comerían. Señaló un barril de carne salada, dando a entender que estaba lleno de cadáveres de africanos de un viaje anterior; volvió a señalar un barril vacío indicando que en él yacía su destino. Como Cinqué señaló: «El cocinero nos dijo que nos llevaban a algún lugar donde nos matarían y comerían». Kinna añadió que Celestino «con su cuchillo, hizo señales de degüello, etc., y señaló los barriles de carne de vaca, y así insinuó a

octubre de 1839; «To the Committee on Behalf of the African Prisoners», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839. Ruiz negó estas acusaciones sobre las malas condiciones: «Es falso que los negros fueran subidos a bordo de noche, [...] todos los negros subieron a bordo voluntariamente, y no requirieron fuerza o violencia para inducirlos a subir a bordo de la goleta; que los negros no llevaban grilletes; que nunca estuvieron atados a bordo, sino perfectamente sueltos, y anduvieron por la cubierta a su antojo. Que no había grilletes ni cadenas a bordo. Que no es cierto que se les mantuviera con una ración insuficiente de comida ni antes ni después del motín y del asesinato de los blancos por los negros». Ver «Superior Court», *NYMH*, 24 de octubre de 1839.

¹⁷ «Ruiz and Montez», *NYCA*, 18 de octubre de 1839. La frase en inglés pidgin utilizada por los africanos liberados en Freetown para describir a una persona orgullosa como Cinqué está recogida en Robert Clarke, *Sierra Leone: A Description of the Manners and Customs of the Liberated Africans; with Observations upon the Natural History of the Colony, and a Notice of the Native Tribes*, Londres, James Ridgway, 1843, p. 11.

Cinqué, que él y sus compañeros iban a ser descuartizados y salados para comerlos como carne de vaca». Señaló «una isla adelante donde se iba a perpetrar el hecho fatal». Sus palabras tuvieron un impacto directo, aunque no aterrorizaron ni pacificaron, como él pretendía que hicieran. Por el contrario, empujaron a los africanos a la acción. Todos los relatos del levantamiento hechos por cualquiera de los africanos de La Amistad subrayaron la importancia decisiva de la amenaza de Celestino como catalizadora de la rebelión.¹⁸

La burla del marinero-esclavo evocaba un potente conjunto de creencias que profesaban los africanos de La Amistad. En sus tierras africanas, la gente creía desde hacía tiempo que los extraños hombres blancos que aparecían en la costa en «casas flotantes» eran caníbales. Los forzados a bordo de los barcos negreros solían pensar que los barriles de carne que veían contenían la carne de los cautivos anteriores y que las garrafas de «vino tinto» contenían su sangre. Los esclavistas de muchas partes de África Occidental habían intentado reforzar la disciplina en sus propias sociedades amenazando con venderlos como esclavos a los hombres blancos, quienes, según explicaban, los llevarían al otro lado de las «grandes aguas» y se los comerían. Dado que muchos de los cautivos de La Amistad procedían del interior y nunca habían visto a los hombres blancos, sus barcos o incluso el mar, la amenaza de canibalismo de Celestino resultaba creíble.¹⁹

Reforzando esa sombría perspectiva había otra creencia, común entre los mendé, los temne y otros grupos, según la cual el poder cultural se ejercía a menudo mediante el control y la manipulación de partes del cuerpo, que proporcionaban acceso al mundo de los espíritus malévolos. Los brujos y hechiceros se esforzaban especialmente por conseguir el pelo, los dientes y los huesos de guerreros famosos, que podían utilizarse para crear potentes «medicinas». ¿Era Celestino un brujo, un

¹⁸ *Farmer's Cabinet*, 19 de noviembre de 1841; Joseph Sturge, *A Visit To The United States In 1841*, Londres, 1842, Apéndice E, p. xlv; Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC. Cinqué comentó más tarde: «El cocinero no hablaba la lengua mendi pero utilizaba algunas palabras que ellos podían entender». Véase «African Testimony», *NYJC*, 10 de enero de 1840.

¹⁹ Marcus Rediker, *The Slave Ship: A Human History*, Nueva York, Viking-Penguin, 2007, pp. 266-269 [ed. cast.: *Barco de esclavos. La trata a través del Atlántico*, Madrid, Capitán Swing, 2021].

honei, que utilizaba sus poderes a favor de los hombres blancos? ¿Se sintió amenazado el guerrero Cinqué por la burla? Una de las principales funciones de la sociedad del Poro era castigar, y a veces ejecutar, a las personas que practicaban brujería y hechicería y que trabajaban en contra del bien común.²⁰

Aquella noche, tras el enojoso choque entre Cinqué y Celestino, mientras La Amistad navegaba frente al Cayo Bahía de Cádiz poco antes de medianoche, se levantó una tormenta en la costa. Caía la lluvia a cántaros desde un cielo oscuro, nublado y sin luna. Ruiz lo recordaba como una «noche negra». Los fuertes vientos hicieron que el capitán Ferrer ordenara a toda la tripulación que arriara las gavias para reducir la fuerza del viento que azotaba el barco. En un par de horas, la lluvia cesó y la tormenta amainó. Toda la tripulación y los pasajeros, excepto el timonel, se retiraron y pronto quedaron «sumidos en el sueño».²¹

Una tormenta mayor se estaba gestando en la bodega del barco. El lenguaje de signos asesino de Celestino había creado una crisis entre los cautivos. Como declaró Grabeau y afirmó Kimbo, su siniestra amenaza de muerte y canibalismo «hizo arder sus corazones». Kinna recordó: «Fuimos muy infelices toda esa noche, temíamos que nos mataran». Pronto, «rompimos nuestras cadenas y consideramos lo que debíamos hacer». Apiñados en la bodega del barco, donde su amplia capacidad de comunicación les permitía «considerar», celebraron una tertulia y debatieron con urgencia qué hacer ante una muerte masiva indeciblemente horrible.²²

Un «viejo» llamado Lubos había recordado antes a todos que «nadie conquistó nunca nuestra nación, e incluso ahora no nos toman por las buenas». Después de todo, eran guerreros, y alguien, quizás Cinqué, no tardó en preguntar: «¿Quién está a favor de la guerra?». Todos lo estaban, excepto algunos hombres bullom, que no querían «hacer la guerra

²⁰ W. T. Harris y Harry Sawyer, *The Springs of Mende Belief: A Discussion of the Influence of the Belief in the Supernatural Among the Mende*, Freetown, University of Sierra Leone Press, 1968, p. 83; Jones, *op. cit.*, p. 185; Anthony J. Gittins, *Mende Religion: Aspects of Belief and Thought in Sierra Leone*, Nettetal, Steyler Verlag, 1987, p. 122.

²¹ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839.

²² «Narrative», *NYJC*, 10 de octubre de 1839; «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; *The Youth's Cabinet*, 20 de mayo de 1841.

a los dueños del barco». Lubos respondió a sus reticencias preguntándoles si preferían ser «masacrados por caníbales» o «morir luchando por la vida». Esta última era al menos una muerte honorable.

Estos guerreros no se transformarían fácilmente en esclavos. En realidad, los africanos de La Amistad habían empezado a organizarse mucho antes, en Lomboko, donde se encontraron Cinqué y Grabeau. El primero era un guerrero, quizás un jefe de guerra; el segundo era aparentemente un miembro de alto rango de los poro, como sugieren su extensa escarificación y el comentario de alguien que lo conoció en el país mendé antes de su esclavización, de que estaba «relacionado con una familia de clase alta, aunque él mismo era pobre». Cinqué y Grabeau utilizaron su combinación de autoridad militar, espiritual y política para ampliar el núcleo que lideraría la rebelión: Burna, la tercera figura principal, y Moru, ambos gbandi; Shule («cuarto al mando, cuando estaba a bordo de la goleta») y Kimbo, ambos mendé; y Fa y Faquorna, de nacionalidad desconocida, pero probablemente mendé. Todos habían sido probablemente guerreros de renombre en sus sociedades nativas. Sus conocimientos, experiencia y mentalidad de combate serían ahora componentes cruciales para la autodefensa y la emancipación. Otros guerreros experimentados eran Gnakwoi, que había luchado con el ejército mercenario de Goterah, y Grabeau, que había combatido contra «esclavos insurgentes» no lejos de la colonia americana de Liberia. Cinqué, Bau y sin duda muchos otros «habían estado en batallas, en su propio país» y estaban entrenados en el uso de mosquetes, probablemente como miembros del ejército del rey Amara Lahu, que luchaba contra la agresiva expansión del rey Siaka, el rey envejecido, casi ciego, pero aún supremo aliado de los españoles.²³

Los rebeldes tenían una experiencia bélica aún más reciente y relevante: habían protagonizado una sublevación a bordo del barco negrero Teçora. Su reputación les había seguido hasta los barracones de La Habana, donde el capitán Ferrer de La Amistad fue «advertido, antes de zarpar, de que vigilara a los negros, ya que habían intentado sublevarse y tomar el barco en el que habían sido traídos de África». Esa rebelión fracasó. Puede que algunos de sus artífices hubieran sido ejecutados en

²³ «Private Examination of Cinquez», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839; Barber, *op. cit.*, p. 13; «The Mendians», *Vermont Chronicle*, 8 de junio de 1842.

El Horcón; otros tendrían otra oportunidad de apoderarse de un navío y liberarse. Estudiaron el barco y se susurraron sus descubrimientos en la bodega. Querían saber cómo funcionaba (algunos probablemente habían trabajado en el Teçora), cuántos tripulantes había, cuáles eran sus costumbres, cuáles eran sus armas. (La tripulación era pequeña; no hacían guardias regulares; tenían mosquetes, pistolas y látigos). Los guerreros vieron que las perspectivas de rebelión a bordo de La Amistad eran mucho mayores de lo que habían sido en el Teçora.²⁴

Con los corazones encendidos por la amenaza de Celestino, los africanos se reunieron en asamblea en una suerte de sociedad del Poro flotante desplazada y reconstituida lejos de sus lugares habituales de reunión en el interior de África Occidental, para «considerar» la situación. Unidos por el «parentesco ficticio» que se hizo cada vez más fuerte a partir de su calvario común en Lomboko, en el Teçora, en los barracones de La Habana y ahora en La Amistad, tomaron la fatídica decisión colectiva de vivir o morir: juntos se alzarían, se desharían de su esclavitud, recuperarían su libertad, se apoderarían del buque e intentarían navegar de vuelta a casa, a Sierra Leona. Al final de la *palaver*, todos tenían «una palabra «¡¡¡GUERRA!!! y guerra inmediatamente». Los poro habían creado *ngo yela*: «una-palabra» o «unidad».²⁵

²⁴ «Correspondence of the Journal of Commerce», *NYJC*, 25 de julio de 1839. Estas pruebas fueron aportadas por los dos marineros, Manuel Padilla y Jacinto Verdaque, después de que saltaran por la borda y consiguieran regresar a La Habana. No hay pruebas de que los abolitionistas supieran de la revuelta a bordo del Teçora, y no es difícil imaginar por qué los africanos no se lo habrían mencionado. Es posible que la revuelta provocara la ejecución de sus compañeros rebeldes y de sus compañeros de barco en La Habana, y que por eso temieran el lugar desde entonces. Para conocer los antecedentes de las revueltas de los barcos negreros, véase Eric Robert Taylor, *If We Must Die: Ship-board Insurrections in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2006.

²⁵ Barber, *op. cit.*, p. 11; carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC. Fa-quorna es una figura especialmente importante, como queda claro en la narración de la rebelión anterior. Desgraciadamente murió poco después de que La Amistad fuera remolcada a Nuevo Londres. Por ello se sabe mucho menos de él que de muchos otros. Sobre los antecedentes de Grabeau, véase *The Vermont Chronicle*, 8 de junio de 1842; testimonio de Antonio, Tribunal de Distrito de los Estados Unidos, 9 de enero de 1840, NAB. Parece probable que el complot fuera planeado por los prisioneros que estaban bajo cubierta, ya que los de la cubierta principal, cerca de la tripulación, habrían estado más limitados en su capacidad de hablar entre ellos.

Tomada la decisión, los africanos se enfrentaban ahora a un dilema literalmente de hierro. ¿Cómo iban a librarse de las esposas, grilletes, collares, cadenas y candados que les impedían moverse por el barco? Cinqué comentó más tarde que «la cadena que unía los collares de hierro a sus cuellos, estaba sujeta en el extremo por un candado, y que primero se rompió este y después los demás hierros». Kinna también declaró: «Rompimos las cadenas», pero añadió una segunda descripción algo diferente de lo que hicieron: Cinqué encontró un clavo suelto en cubierta y lo utilizó para forzar el candado central. Tanto si rompieron los candados como si los forzaron, fue importante que dos de los cuarenta y nueve hombres esclavizados fueran herreros, que gracias a su trabajo conocían íntimamente las propiedades del hierro. Sessi fue descrito como «herrero, habiendo aprendido ese oficio de su hermano; fabricaba hachas, azadas y cuchillos con hierro obtenido en el país mende». Cuando la rapidez era crucial para evitar ser detectado, quitar las cadenas a tanta gente era necesariamente una empresa comunal. Pronto un número considerable de hombres estuvieron libres de sus cadenas y listos para volar a la acción, esperando la «señal de Cinqué para que se alzaran sobre sus viles amos y la tripulación».²⁶

Ante la perspectiva de una muerte horrible a manos de los carnívoros blancos, se arriesgarían a otro tipo de muerte para escapar de las sangrientas garras de sus captores. A las cuatro de la madrugada el barco estaba en una oscuridad casi total. Todos dormían excepto el marinero del timón. Cinqué, Faquorna, Moru y Kimbo subieron de la bodega por la escotilla y llegaron a la cubierta principal. No está claro si tuvieron que romper la rejilla o si la habían dejado sin cerrar por error. Se dirigieron sigilosamente hacia Celestino —no hacia el capitán Ferrer— como primer y principal objeto de su ira. Estaba durmiendo en el bote largo del barco, que estaba atado en el combés, a babor, cerca de los camarotes. Por el camino, Cinqué cogió una cabilla o palanca de mano, utilizada para hacer girar el molinete del barco, y sus compañeros hicieron lo mismo, recogiendo en silencio armas de la cubierta principal.

²⁶ «Narrative», *NYJC*, 10 de octubre de 1839. Kinna también afirmó: «Rompimos la cadena». Véase «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; «Anniversaries-Amistad Freeman», *The Youth's Cabinet*, 20 de mayo de 1841; Barber, *op. cit.*, p. 11; «The Amistad Negroes», *Farmer's Cabinet*, 19 de noviembre, 1841; «The Amistad Captives», *The Liberator*, 19 de noviembre de 1841.

Rodearon a Celestino y lo apalearon repetidamente con golpes duros y aplastantes. Fuli recordó más tarde: «Al cocinero lo mataron primero; lo mató Jingua [Cinqué] con un palo, mientras estaba tumbado en el bote». Burna estuvo de acuerdo: «Vio a Cinguez golpear al cocinero con un garrote, probablemente una palanca». Durante la paliza, Celestino no gritó, no gimió, no emitió sonido alguno, según Antonio. Los únicos sonidos que se oían en el húmedo aire nocturno por encima del balanceo del mar y el crujido del barco eran los golpes de la madera sobre la carne y los huesos.²⁷

Ahora empezó «el jaleo», como Burna llamó al caos de rebelión abierta que envolvió la pequeña cubierta principal. La conmoción despertó al capitán, que dormía en un colchón no muy lejos, así como al resto de la tripulación y a los dos pasajeros, Ruiz y Montes, que estaban en el camarote. Ferrer gritó: «Atacadles, han matado al cocinero». En medio de la «confusión y el alboroto», tal y como lo recordaba Ruiz, rebuscaron frenéticamente en la oscuridad en busca de armas, agarrando lo que tenían a mano; no hubo tiempo de cargar pistolas o mosquetes. El capitán Ferrer cogió una daga y un garrote y luchó furiosamente para defender su barco de la captura. Los dos marineros, Manuel y Jacinto, que debían ser la guardia armada para impedir lo que ahora estaba ocurriendo ante sus propios ojos, se lanzaron a la batalla, uno con un garrote, el otro sin arma alguna. Montes se armó con un cuchillo y un mango de bombeo, gritando todo el tiempo a los africanos que se detuvieran, que se estuvieran quietos. El marinero desarmado gritó a Montes que cogiera el cuchillo del cocinero muerto y se lo diera. Ruiz agarró un remo mientras salía de su camarote hacia la cubierta, gritando «¡No! ¡No!». Ruiz entonces «se paró ante la cambusa y pidió a los esclavos que pararan y bajaran a la bodega». Hicieron caso omiso de la orden del (ahora no) amo; de hecho, más africanos se libraron de sus cadenas y se unieron a la refriega, blandiendo temibles machetes que habían sido encontrados por las niñas, que habían tenido vía libre en el barco.

²⁷ «African Testimony», *NYJC*, 10 de enero de 1840; «The Case of the Africans Decided for the Present-Habeas Corpus not Sustained», *NYMH*, 25 de septiembre de 1839. La historia oral del suceso sostiene que Celestino gritó, despertando al resto de la tripulación. Se entiende que el relato de Antonio es más creíble en este punto, ya que él presenció el suceso, mientras que quienes proporcionaron la historia oral puede que no lo hicieran.

Viendo que la situación no se arreglaría mediante exhortaciones, Ruiz pidió a Montes que matara a algunos de los rebeldes para amedrentar al resto y restablecer el orden. Creía, erróneamente, que los africanos eran todos unos «grandes cobardes».²⁸

Al principio, la tripulación y los pasajeros lograron expulsar a los rebeldes de la parte central del barco, más allá del palo trinquete y, en ese momento el capitán Ferrer, que esperaba desesperadamente que se tratara de una rebelión del vientre, ordenó a Antonio que trajera galletas marinas y las arrojara entre los rebeldes con la esperanza de distraerlos. Sabía que estaban hambrientos: el hambre había sido una queja desde que comenzó el viaje. Antonio hizo lo que le ordenó su amo, pero los insurgentes, explicó, «no las tocaron». El propio Antonio optó por la neutralidad: se subió al palo mayor, desde donde observaría el desarrollo de la lucha, a salvo desde arriba.²⁹

Varios de los africanos se mostraron reacios a atacar al capitán hasta que Cinqué les exhortó a hacerlo. Un pequeño grupo formó una «falange» para rodearle, machetes en mano. Mientras se libraba la batalla, el capitán Ferrer mató a un hombre llamado Duevi e hirió mortalmente a un segundo rebelde sin nombre, lo que enfureció a los demás

28 «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; «Case», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839; «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839; «The Case of the Captured Negroes», *NYMH*, 9 de septiembre de 1839. Richard Robert Madden escribió en octubre de 1839: «También había mucha mercancía a bordo y, entre todo lo demás, un paquete de espadas o machetes, como se les llama, que se utilizan para cortar cañas. Las negras de la partida, fieles a su sexo, habían dado rienda suelta a su curiosidad examinando el contenido de los diversos paquetes que les rodeaban siempre que había ocasión, y fieles también al carácter comunicativo de la parte justa de la humanidad, transmitieron la información que habían adquirido a sus compañeros varones, y estos, fieles a sí mismos y a un hombre audaz entre ellos que se convirtió en su jefe, actuaron en consecuencia». Las susodichas negras eran las tres niñas —Margru, Kagne y Teme— que utilizaron su inteligencia, su capacidad para desplazarse libremente y su habilidad para comunicarse para encontrar los machetes e informar a sus compañeros varones de su ubicación, haciendo así posible el éxito de la rebelión. Véase Madden a A. Blackwood, Esq., 3 de octubre de 1839, *Correspondence from Dr. R.R. Madden, Mr. D.R. Clarke, and the Foreign Office relating to the removal of the Liberated Africans from Cuba, 1839*, Colonial Office (CO) 318/146, NA. La historia oral sugería que los cuchillos se encontraron antes de que comenzara la rebelión, pero esto parece poco probable, ya que también señalaba que Cinqué mató a Celestino con un «tocho de madera». Es inconcebible que un guerrero mendé hubiera utilizado un garrote si hubiera dispuesto de un machete.

29 Entrevista a Antonio, «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

africanos y los empujó a luchar con más fuerza. También hirió a otros, como recordó Kale: «Entonces el capitán mató a un hombre con un cuchillo y cortó a muchos mendi». Dos de los rebeldes atacaron a Montes con un remo, que este agarró y utilizó para retenerlos. Montes forcejeó con los hombres hasta que uno de los marineros le gritó que los soltara o lo matarían. En ese momento, un golpe en el brazo le hizo soltar el cuchillo. Tanteó desesperadamente por la cubierta en un esfuerzo por encontrarlo. Ruiz siguió gritando a los rebeldes que dejaran de luchar y bajaran a la bodega, pero no le hicieron caso y pronto le despojaron de su propia arma improvisada.³⁰

De repente, la marea de la batalla se volvió roja. Un insurgente que blandía uno de los machetes acuchilló a uno de los marineros, que gritó «¡Me asesinan!». Él y su compañero de tripulación veían ya no solo la derrota sino una muerte segura a manos de una turba cada vez más numerosa, armada ahora con machetes, así que arrojaron una canoa por la borda; no habrían tenido tiempo de arriar la lancha que, en cualquier caso, estaba lastrada con el maltrecho cadáver de Celestino. Saltaron al agua, dejando a los cinco restantes para luchar contra diez veces su número. De uno de los marineros, Kinna recordaba: «Nadó. Nadó mucho tiempo, puede que nadara más, no lo sabemos». Los dos marineros, heridos y sangrando, finalmente se arrastraron hasta la canoa y comenzaron a remar hacia tierra. Tenían que recorrer unos treinta kilómetros y no era en absoluto seguro que lo consiguieran.³¹

Alguien dio ahora a Montes «un fuerte golpe en la cabeza con un machete y cayó inconsciente en la cubierta». Aturdido, con otra herida profunda en el brazo y «desfallecido por la pérdida de sangre», se despertó, salió tambaleándose de la escena de la batalla y cayó de cabeza por la escotilla. Una vez abajo, tuvo consciencia suficiente como para

³⁰ Kale a John Quincy Adams, 4 de enero de 1841, *John Quincy Adams Papers*, Massachusetts Historical Society. Fuliwa declaró: «El capitán Ferrer mató a uno de los africanos, Duevi de nombre, antes de que los africanos le mataran a él». Véase «African Testimony», *NYJC*, 10 de enero de 1840. Kinna afirmó más tarde que el capitán Ferrer había matado a dos de los africanos. Uno de ellos, sin nombre, parece haber muerto más tarde a causa de las heridas infligidas por el capitán Ferrer.

³¹ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841. Ruiz: «El grumete dijo que solo habían matado al capitán y al cocinero. Dijo que los otros dos habían escapado en la canoa, en un bote pequeño». Ver «The Captured Slaves», *NYMH*, 2 de septiembre de 1839.

arrastrarse hasta un espacio entre dos barriles y esconderse bajo una vela de lona. Era una frágil esperanza contra la muerte.³²

En la cubierta principal, Cinqué y los demás líderes de la rebelión rodeaban ahora al capitán Ferrer en una furia de cuchilladas fulgurantes. Al parecer, Faquorna asestó los dos primeros golpes; Cinqué, el último. Antonio testificó: «Cinqué mató al capitán con un machete; lo vi con mis ojos». ³³ Cuando llegó el momento del golpe mortal, uno de los valientes combatientes, Kimbo, demostró ser remilgado: «Cuando mataron al capitán de la goleta, no pudo ver cómo lo hacían, sino que miró hacia otro lado». Acuchillado varias veces en la cara y el cuerpo, el capitán se desplomó sobre la cubierta, ensangrentado, arrugado y sin vida. Los guerreros bailaron, gritaron y decapitaron al capitán en sus habituales rituales de guerra llamados *kutu*.³⁴

Los rebeldes fueron ahora en busca de Montes, cuya respiración entrecortada y pesada delataba su escondite bajo cubierta. Un enfurecido Cinqué lo encontró y le asestó dos golpes con su machete, fallando por poco. Montes suplicó por su vida, en vano, mientras Cinqué se preparaba para golpearle de nuevo, hasta que Burna le detuvo el brazo. Cinqué y Burna llevaron entonces a Montes a la cubierta principal, donde vio a Ruiz, «sentado sobre el gallinero con ambas manos atadas». También él suplicaba por su vida. Los rebeldes ataron a los dos españoles, «haciendo al mismo tiempo gestos horribles» y amenazando con matarlos. Alguien tiró del joven Antonio, lo descolgó de las jarcias y lo ató a los otros dos prisioneros. Al cabo de un rato, recordó Ruiz, los insurgentes «hicieron señas de que no me harían daño». A continuación, los nuevos capitanes del barco encerraron a sus prisioneros abajo mientras recorrían el camarote del capitán y se familiarizaban también con la carga.³⁵

³² «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841.

³³ Testimonio de Antonio, 9 de enero de 1840, Tribunal de Distrito de los Estados Unidos, NAB.

³⁴ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; «The Negroes of the Amistad», *New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839. Según la historia oral transmitida por Hannah Moore, «el océano reverberaba con los gritos y las danzas frenéticas de un clan salvaje». Véase Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

³⁵ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; «Case», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839.

Con dos muertos, dos que habían salido por la borda y tres desarmados, atados y suplicando por sus vidas, un silencio espeluznante se apoderó de la cubierta manchada de sangre. La rebelión había terminado. El modo de guerra mendé se había impuesto. Los guerreros mendé siempre utilizaban cuchillos: el alfanje en casa, el machete, muy similar, a bordo de La Amistad. Emplearon típicas tácticas militares mendé: animados por una noche sin luna, lanzaron un ataque de guerrilla por sorpresa, utilizando gritos de guerra y blandiendo sus espadas salvajemente en un intento exitoso de conseguir que sus enemigos abandonaran la posición. El objetivo de la guerra no era la muerte, sino la captura de personas y lugares, y ambos se consiguieron rápidamente a bordo del navío. El mundo social de La Amistad se había puesto patas arriba. El capitán y el cocinero habían sido asesinados, los marineros se habían visto obligados a saltar por la borda y los esclavistas eran ahora prisioneros. Quienes antes habían sido esclavos habían ganado su libertad en una desesperada apuesta armada.

Un nuevo orden

Al parecer, la rabia de Cinqué el guerrero se prolongó durante un tiempo después de que la rebelión hubiera terminado formalmente. Antonio testificó que Cinqué amenazó con matarle a él, a Ruiz y a Montes. Incluso amenazó con matar a Burna por defender a Ruiz y Montes, en parte, al parecer, porque temía que Burna estuviera conspirando con ellos para devolver el barco a La Habana. Ruiz señaló que Antonio tenía una habilidad especial que le mantenía con vida: «Lo habrían matado, pero hizo de intérprete entre nosotros, ya que entendía los dos idiomas». También ayudó que Antonio se había hecho buen amigo de uno de los cautivos adolescentes, el «joven de complexión robusta», Ndamma, que lo protegía. Montes se vio obligado «a caer de rodillas y besar los pies del cabecilla antes de que este le perdonara la vida».³⁶

Burna dio su propio relato del enfrentamiento con Cinqué: «Yo digo ¿dónde hombre blanco? ¿Dónde hombre viejo? (refiriéndose a Montez) ¿Dónde hombre marinero? Cinguez dice que los matará; Cinguez

³⁶ Testimonio de Antonio, Tribunal de Distrito de los Estados Unidos, NAB; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; Barber, *op. cit.*, p. 11; «Superior Court», *NYMH*, 24 de octubre de 1839.

quiere que ate al viejo; yo digo, no, antes cortas mi cabeza. Cinguez me paga con telas, yo no las cojo; le digo que no haga daño al joven amo (Ruiz), dice que no; él mata al viejo, yo digo no, me lo llevo». Burna ganó este acalorado debate, ya que Ruiz y Montes vivieron para contar la historia del levantamiento. Los guerreros no aniquilaron a todos sus enemigos.³⁷

A la mañana siguiente, los rebeldes estaban en estado de júbilo. Montes recordó: «Todos estaban contentos, al día siguiente, por lo que había pasado». Sin embargo, ni él ni Ruiz estaban seguros de lo que realmente había ocurrido en medio del caos. Vieron que faltaban el capitán, el cocinero y dos marineros y supusieron que todos habían muerto. Antonio, que lo había visto todo, les dijo que los dos primeros habían muerto, pero que los otros habían escapado en una canoa.³⁸

Los rebeldes, dirigidos por Cinqué, Grabeau y Burna, encerraron a Ruiz y Montes con grilletes, con alguno de los muchos juegos sin uso de los que de repente dispusieron. Cuando los esclavistas se quejaron de sus cadenas, Cinqué aulló con justa furia: «Decís que los hierros son suficientemente buenos para los esclavos negros; si son suficientemente buenos para los esclavos, también lo son para los españoles». A Ruiz y Montes también se les permitía beber poco, probablemente la misma media taza de agua dos veces al día que no hacía mucho había sido la porción de los africanos. De nuevo se quejaron de su trato y de nuevo Cinqué señaló las contradicciones: «Dices agua suficiente para un esclavo negro; pues agua suficiente para los españoles». La lección objetiva continuó durante dos días, para dar a Ruiz y Montes «una muestra de su propia crueldad hacia los esclavos», dijo Kinna. Después les quitaron las cadenas y les dieron comida y agua en las mismas proporciones que a los demás. Los amenazaron muchas veces, pero nunca más los golpearon ni les hicieron daño, como admitieron los propios Ruiz y Montes.³⁹

³⁷ «The Case of the Africans Decided», *NYMH*, 25 de septiembre de 1839. Antonio también quería que Burna guardara su dinero; se lo dio «atado en una media». Véase «Herald on Amistad Trial», *NYMH*, 21 de noviembre de 1839.

³⁸ Antonio, «Case», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

³⁹ Testimonio de Antonio; Testimonio de Kinna, 19 de noviembre de 1839, U.S. District Court, NAB.

A la mañana siguiente de la rebelión, Cinqué y Faquorna arrojaron por la borda el cuerpo sin cabeza del capitán Ferrer y lavaron la cubierta de su sangre. Los rebeldes liberaron a Ruiz y Montes de sus grilletes, despojando a este último de sus ropas, muy manchadas por la sangre de sus heridas. Luego «le quitaron la llave de su baúl y le trajeron ropa limpia, que le hicieron ponerse». Había comenzado una nueva etapa de la vida a bordo de La Amistad.⁴⁰

Hacia un país libre

Quedaban las últimas preguntas, y en muchos sentidos las más importantes, sobre la revuelta a bordo de La Amistad: ¿podrían los rebeldes navegar el barco? ¿Podrían izar y manejar las velas, manejar el cabrestante, izar y arriar el ancla, manejar la lancha y gobernar el barco? ¿Podrían navegar por los traicioneros bajíos del Caribe y sobrevivir a las violentas tormentas tropicales en alta mar? ¿Podrían, en último término, llegar a un lugar donde su rebelión desesperada diera lugar a una verdadera emancipación? ¿Podrían abrirse camino hacia la libertad?

Las autoridades cubanas, en cuanto se enteraron de la revuelta por los marineros que saltaron por la borda y llegaron a tierra, supusieron que la respuesta a todas estas preguntas era que no. Enviaron un buque de guerra, el Cubano, en busca de La Amistad, pensando que los africanos encallarían el barco en la costa norte de Cuba y desembarcarían como cimarrones. No querrían, o no podrían, permanecer en el mar. Sin embargo, eso fue precisamente lo que decidieron hacer los rebeldes de La Amistad, pensando de forma más amplia que el gobierno esclavista y apostando a que podían dar respuestas afirmativas a las grandes preguntas que se les planteaban. Para un grupo dispar de personas, que habían crecido en sociedades no marineras y que no habían tenido nada que ver con los veleros de alta mar hasta que se vieron envueltas en la doble catástrofe de la esclavitud y del embarque en el Atlántico, fue una decisión audaz y atrevida.⁴¹

⁴⁰ Antonio, «Case», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839; «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839. Al parecer, el cuerpo de Celestino fue arrojado por la borda poco después de que terminara la rebelión.

⁴¹ Gran parte de las pruebas de esta sección proceden del relato extraordinariamente largo y detallado del viaje posterior a la rebelión escrito por José Ruiz y Pedro Montes,

Aunque los rebeldes de La Amistad habían establecido sus funciones de liderazgo antes y durante el levantamiento, el colectivo siguió reuniéndose y actuando conjuntamente a medida que se desarrollaba la situación. Como señaló Ruiz, pocos días después de la rebelión, el grupo se reunió y eligió oficialmente a Cinqué como su líder, como podría haber hecho la sociedad del Poro. Se había ganado el puesto a la manera habitual de los mendé, mediante la acción. También se establecieron otros cargos: Sessi, que al parecer poseía algunos conocimientos marineros (probablemente adquiridos a bordo del Teçora), timonearía y «haría la vela». Foone sería nombrado el cocinero del grupo.⁴²

En su calidad de nuevos amos de La Amistad, los rebeldes dieron su orden más importante a Montes, que había sido capitán de barco y que, por lo tanto, sabía navegar, para que les llevara a casa: que regresara a través de las «grandes aguas» hasta Sierra Leona. Utilizando a Antonio como intérprete, le dejaron claro que querían revertir el Pasaje del medio. Montes protestó diciendo que no conocía el camino, pero los rebeldes se negaron a aceptar esto como respuesta. Cinqué le dijo a Montes que debía «virar hacia la salida del sol». Este había estado detrás de ellos cuando venían hacia el oeste en el Teçora y ahora estaría delante en el viaje de regreso. El sol guiaría el camino.⁴³

Montes no tuvo más remedio que hacer lo que le decían, ya que la exigencia se hizo con los machetes planeando sobre su cabeza. «En todo momento mi vida estuvo amenazada», recuerda Montes. Sin embargo, desarrolló con valentía e inteligencia un plan para frustrar a sus nuevos amos y salvar su vida y la de Ruiz. Durante las horas diurnas navegaría, según las instrucciones, hacia el sol naciente. Lo haría lentamente, con las velas sueltas, batiendo al viento, para limitar el avance. Pero por la noche viraría hacia el oeste y el norte, para permanecer en aguas

especialmente este último, que estuvo pilotando el barco todo el tiempo. Este relato de 6.600 palabras apareció originalmente en el periódico en español *Noticioso de Ambos Mundos*. Se tradujo al inglés y se volvió a publicar en la *NLG* el 16 de octubre de 1839. Me he basado en esta última versión, complementándola con otras pruebas cuando ha sido posible. Los africanos de La Amistad hablaron poco del viaje.

42 «Case», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839.

43 «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839. El largo relato de Montes y Ruiz describía una amplia comunicación entre los dos españoles y los africanos, posible gracias a la habilidad de Antonio para traducir e interpretar.

costeras, donde era más probable que se encontraran con otros barcos. El hombre que había hecho todo lo posible por eludir las patrullas antiesclavistas británicas en aguas cubanas, ahora esperaba contra toda esperanza que alguna de ellas le encontrara. Los oficiales navales que antes le habrían confiscado sus bienes ahora podían salvarle la vida.⁴⁴

Los africanos no confiaban en Montes, y con razón. El miedo y la tensión se apoderaron del barco. La primera vez que Montes invirtió el rumbo, intuyeron que algo iba mal y les preocupó que estuviera llevando secretamente La Amistad de vuelta a La Habana. Celebraron una «consulta» —otra reunión del Poro— y decidieron matarlo tanto a él como a Ruiz. Sería mejor seguir por su cuenta que arriesgarse a la traición de los hombres blancos. Cuando llegó el momento de la matanza, Montes cayó de rodillas y rogó de nuevo por su vida, suplicando por sus hijos y su familia. El influyente Burna probablemente le apoyó. La mayoría de los rebeldes volvieron a ceder y dejaron vivir a Montes.

Ruiz y Montes también escribieron una carta y explicaron a Cinqué que si se la daba al capitán de cualquier barco que encontraran en el mar, el destinatario les llevaría a Sierra Leona. Cinqué cogió la carta, fingiendo estar de acuerdo con la propuesta, pero después discutió el asunto con sus hermanos y les expresó su desconfianza. Desconocedores del lenguaje escrito porque no tenían ninguno en mende, e incapaces de leer lo que los españoles habían escrito, Cinqué y sus camaradas decidieron que era imposible saber lo que contenía la carta. El líder concluyó: «Puede que haya muerte en ella». En efecto, puede que la hubiera, ya que Ruiz y Montes intentaban sin duda enviar un mensaje que tuviera como resultado la recaptura del barco, su propia liberación y la reesclavización de los africanos. Los africanos ataron un trozo de hierro a la carta con una cuerda y la enviaron «al fondo del mar».⁴⁵

En otra ocasión, Cinqué percibió lo que le pareció un engaño y exigió que se echara el ancla para detener el avance en la dirección equivocada. Cuando Montes le dijo que las aguas eran demasiado profundas para fondear en ese lugar, Cinqué, un nadador y buceador experto, «saltó por la borda y estuvo tanto tiempo sumergido que pensaron que

⁴⁴ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

⁴⁵ Lewis Tappan a Joseph Sturge, 15 de noviembre de 1841, reimpresso en Sturge, *Visit*, Apéndice E, p. xlv.

nunca saldría». Finalmente salió del agua para decir que «no había fondo que encontrar». Montes tenía razón: el océano era demasiado profundo para fondear. Fueron a la deriva hacia el oeste, no por accidente ni por última vez.⁴⁶

La incertidumbre sobre adónde se dirigían se vio pronto agravada por otro problema más inmediato, que les acosaría durante todo el viaje y limitaría gravemente lo que podían hacer: no tenían suficiente agua. Como los cántaros y barriles de agua ya habían escaseado en La Habana cuando La Amistad zarpó, no solo carecían de agua, sino de suficientes *recipientes* para el agua, por lo que tenían que detenerse cada pocos días, en circunstancias peligrosas, para rellenar los recipientes que tenían. Recogían toda el agua de lluvia que podían, exprimiendo las velas para conseguir cada gota que les salvara la vida. Cada vez que bajaban a tierra a por agua, en un cayo aislado tras otro a lo largo de las Bahamas, lo hacían con un miedo atroz a ser descubiertos y recapturados. Incluso cuando conseguían llenar sus damajuanas, ollas y botellas, «pronto se la bebían» y la búsqueda comenzaba de nuevo. Pasaron más de un mes navegando por una zona geográfica relativamente pequeña de las Bahamas en busca de agua.⁴⁷

Los rebeldes estaban asolados por otro gran problema: simplemente no sabían dónde estaban. No tenían mapas, ni conocimientos de navegación, y pocos marcadores visuales en el mar por los que juzgar la ubicación o el progreso del barco. Para empeorar las cosas, no sabían dónde podían obtener información fiable ni en quién podían confiar en el peligroso mundo caribeño de la esclavitud. No se dieron cuenta, por ejemplo, de que, en las mismas islas Bahamas por las que ahora navegaban, el gobierno británico había liberado a todos los esclavos menos de un año antes, el 1 de agosto de 1838, y que podrían haber encontrado refugio allí, como habían hecho y seguirían haciendo otras personas

⁴⁶ «The Amistad African Appearance», *NYCA*, 4 de septiembre de 1839. El relato se repitió en *A True History of the African Chief Jingua and his Comrades. With a Description of the Kingdom of Mandingo, and of the Manners and Customs of the Inhabitants. An Account of King Sharka, of Gallinas. A Sketch of the Slave Trade and Horrors of the Middle Passage; with the Proceedings on Board the «Long, Low, Black Schooner» Amistad*, Hartford, Nueva York y Boston, 1839, p. 11.

⁴⁷ «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839; Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, *ARC*.

autoemancipadas. Desembarcaron para buscar agua en un lugar porque Montes les dijo que «solo había negros en esa parte y ningún esclavo». Los rebeldes procedieron con cautela y, al ver a dos hombres blancos, saltaron de nuevo a su bote, remaron de vuelta a la goleta, levaron anclas apresuradamente y volvieron a navegar mar adentro.⁴⁸

Los encuentros con otras embarcaciones en el mar eran bastante frecuentes y siempre aterradores. Pequeñas barcas de pesca, lanchas de prácticos, goletas, bergantines y grandes barcos: todos navegaban cerca, sobre todo porque Montes intentaba mantener La Amistad en rutas marítimas muy transitadas. Varias embarcaciones se acercaron, ante lo cual los africanos enviaron inmediatamente a Ruiz y Montes abajo. Los forasteros se preguntaban si la goleta estaba en apuros o necesitaba un piloto para navegar por las peligrosas aguas, pero rara vez se acercaban lo suficiente para hacer sus preguntas. Cuando veían a cuarenta y tantos hombres armados con machetes, solían retroceder asustados. Debían de saber que algo dramático había ocurrido en el barco. Ruiz y Montes esperaban que informaran a las autoridades locales, que a su vez podrían enviar un buque de guerra para investigar, pero los prisioneros vieron defraudada su esperanza en repetidas ocasiones. Mientras tanto, los africanos veían cada barco que encontraban con recelo y hostilidad, una amenaza a su libertad duramente ganada. A veces dormían con los machetes en las manos.

Los africanos trabajaban en el barco, pero la navegación no era fácil. Al carecer de piloto y no tener conocimientos locales, en varias ocasiones se metieron en aguas peligrosamente poco profundas, golpeando el fondo o, peor aún, formaciones rocosas invisibles bajo la superficie, que dañaron el casco. Los accidentes arrancaron trozos del casco que daba protección, fuerza y resistencia lateral a la quilla. En otra ocasión perdieron un ancla. Montes recordó un momento en el que chocaron repetidamente contra las rocas: «Fue casi un milagro que [el barco] no naufragara». Al ser verano en el Caribe, también experimentaron varias tormentas tropicales. Se vieron obligados a capear «violentos vendavales» a «palo desnudo», es decir, sin velas, para reducir la resistencia a los vientos y evitar zozobrar. Se agitaron con los vientos y las olas, pensando todo el tiempo que todos a bordo iban a morir.⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839.

Los africanos hicieron todo lo posible no solo para navegar, sino también para apaciguar a los espíritus del agua (*jina*), aparentemente enfadados, que gobernaban su camino. Ambas cosas iban de la mano, ya que los pueblos del sur de Sierra Leona, especialmente los que vivían en los sistemas fluviales o cerca de ellos, como muchos de los rebeldes, veían a los seres sobrenaturales asociados con el agua como figuras importantes. Tales espíritus, creían, podían ayudar al viajero acuático o, si eran infelices y no se les aplacaba adecuadamente, podían provocar un desastre total. Cuando La Amistad encalló en una ocasión, recordó Montes, «los negros comenzaron a realizar ceremonias supersticiosas; arrojaron sus camisas, las ollas y otros utensilios por la borda». Algunos de estos «utensilios» eran al parecer los grilletes, collares y cadenas de los que se habían liberado, arrojados ahora a los mares enfurecidos. Los rebeldes trajeron entonces a Montes «un plato, una pistola y otros artículos [para] que los arrojara por la borda». Entonces les explicaron a él y a Ruiz que «el objeto de estas ceremonias era romper el encanto en el que suponían que estaban; decían que el plato, que era blanco, era para complacer a Dios, y que los artículos sucios y negros eran para complacer al Diablo» —o así entendió el asunto Montes cuando lo tradujo a categorías cristianas—. En otra ocasión, todos se quitaron la ropa y la arrojaron al mar, poniéndose inmediatamente después otra nueva y limpia. Las ropas viejas eran probablemente regalos para apaciguar a Mami Wata, el espíritu femenino del agua adorado por los pueblos desde Senegal hasta Angola, alrededor del Atlántico Negro. Su nombre surgió de la lengua pidgin del comercio en la costa africana y se pensaba que ella mediaba en las relaciones entre africanos y extranjeros. Los africanos de La Amistad necesitaban desesperadamente su ayuda.⁵⁰

También necesitaban agua potable y, a menudo, la única fuente disponible eran otras embarcaciones. La sed obligaba a comunicarse. Uno de esos encuentros fue con el Kingston, cuyos marineros al principio

⁵⁰ Para un estudio de la historia y las artes de Mami Wata, véase Henry John Drewal, *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and Its Diaspora*, Los Ángeles, Museo Fowler de la UCLA, 2008. Sobre los espíritus del agua mendé, véase M. C. Jedrej, «An Analytical Note on the Land and Spirits of the Sewa Mende», *Africa: Journal of the International Africa Institute*, núm. 44, 1974, pp. 40-41. La hipótesis de que se arrojaron los grilletes y las cadenas por la borda se basa en el hecho de que ninguno de los diversos inventarios posteriores a la rebelión de La Amistad menciona su presencia en el navío.

temían acercarse a La Amistad, pero finalmente lo hicieron. En un inglés entrecortado, Burna «preguntó a quienes estaban a bordo de la goleta si estaban muy lejos de África y si les venderían agua, arroz y ron». Al final de una conversación vacilante y confusa, cambió un doblón y unos chelines por un cuarto de barril de agua, batatas y galletas marinas, pero no obtuvieron ninguna información sobre la proximidad a su tierra natal.⁵¹

Al cabo de unas seis semanas, Montes acabó por desesperar. Pensó que él, y de hecho todos en el barco, estaban condenados. Decidió «morir». Para entonces solo tenían un barril de agua a bordo y ninguna perspectiva de conseguir más en breve; se dirigían hacia el este sin tierra a la vista y sin otros barcos cerca. Como señaló Burna, «el fuerte viento rompió las velas» y, por supuesto, no tenían instrumentos de navegación. Desesperado, Montes preguntó a Ruiz si debían proponerles ir a Estados Unidos. Parecía su única esperanza. Ruiz accedió a que lo intentaran.⁵²

Montes entonces «preguntó a los negros si deseaban ir a un país libre donde no hubiera esclavos». Con una terrible necesidad de agua y sabiendo que un largo viaje estaba en ese momento fuera de cuestión, respondieron que sí, que estaban «dispuestos a ir». Al objetivo a largo plazo de «volver a Mendi» se añadía ahora otro objetivo necesario a corto plazo: encontrar un lugar que no fuera «país de esclavos». ¿Era Estados Unidos un lugar así? Montes mintió diciendo que sí, y añadió que no estaba lejos, a solo ocho o diez días de viaje «si hacía buen tiempo». Montes «tenía la intención de ir a la parte sur de Estados Unidos», porque era la más cercana y, sin duda, porque era más probable que los funcionarios de allí se mostraran comprensivos y pusieran el mundo de nuevo sobre sus pies, es decir, liberaran a los cubanos blancos y devolvieran a la esclavitud a los africanos. En cualquier caso, los rebeldes tenían ahora un objetivo inmediato y alcanzable. Viraron hacia el oeste y el norte, cabalgando la Corriente Ecuatorial del Norte, adentrándose en la poderosa Corriente del Golfo que les llevaría más de mil quinientos kilómetros por la costa norteamericana.⁵³

⁵¹ «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839.

⁵² Testimonio de Henry Green, 19 de noviembre de 1839, Tribunal de Distrito de EEUU, Connecticut, NAB.

⁵³ «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839.

Esta sería la parte más difícil del viaje. Algunos de los africanos ya se habían debilitado, algunos con disentería, otros con deshidratación. Algunos murieron; los supervivientes se vieron reducidos a beber y cocinar con agua de mar, lo que por supuesto solo empeoró la deshidratación, provocando espasmos musculares, miembros hinchados, convulsiones, insuficiencia renal y la muerte. Algunos perdieron tanto peso que quedaron «demacrados hasta convertirse en meros esqueletos».⁵⁴

En tales circunstancias, las sospechas seguían creciendo contra Montes y Ruiz, de quienes se pensaba que seguían conspirando para llevarlos de vuelta a La Habana. Otra reunión del Poro tuvo como resultado otra sentencia de muerte para Montes. Cinqué subió a la cubierta principal con una daga y una espada, y él y el resto de los hombres «cantaron la canción de la muerte a su alrededor; todos se unieron a la canción y a las amenazas». Este canto y baile ritual de los guerreros mendé volvió a resonar alrededor de La Amistad. Haciendo «las más horribles contorsiones con los ojos» mientras participaba en el ritual de guerra mendé, Cinqué se preparó para matar a Montes, pero una vez más fue contenido, esta vez por dos o tres de sus camaradas, uno de los cuales era seguramente Burna, que seguía siendo el firme protector de los españoles. Burna incluso prometió «dormir cerca de ellos» para que no los mataran en mitad de la noche.⁵⁵

A medida que se acercaban a la costa americana tras siete semanas de navegación, se encontraron con más embarcaciones, a muchas de las cuales les harían ahora su principal pregunta: ¿estaban cerca de África? En otras ocasiones, cuando los capitanes que se acercaban echaban el ojo a La Amistad con la intención de llevarla a puerto y reclamarla —y a su gente— como propiedad rescatada, los africanos se mostraban recelosos, se armaban y ahuyentaban a sus posibles captores. Navegando por la costa de Fire Island y Long Island, divisaron el faro de Montauk Point, el más antiguo de Norteamérica. Algunos de los africanos, según Montes, lo confundieron al principio con la costa de África. Le dijeron a Montes que virara hacia allí, cosa que hizo. Esa noche anclaron a un

⁵⁴ NLG, 28 de agosto de 1839; carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

⁵⁵ «Case», NYMH, 22 de septiembre de 1839; J. M. Harris, «Some Remarks on the Origin, Manners, Customs, and Superstitions of the Gallinas People of Sierra Leone». *Memoirs Read Before the Anthropological Society of London, 1865-1866*, Londres, publicado para la Anthropological Society por Trubner and Co., 1866, vol. II, p. 26.

kilómetro y medio de la costa y enviaron a cuatro o cinco hombres en el bote a buscar agua, la cual encontraron. ¿Habían llegado a un lugar que no era «país de esclavos»? Montes había sugerido que «los amigos de los esclavos vivían allí».⁵⁶

Pasaron todo el día siguiente cargando agua y al final delegaron en un hombre llamado Fa, que probablemente tenía dotes de guerrero y explorador, para explorar lo que había más allá de la playa. Fa acabó pasando la noche fuera, lo que preocupó a sus compañeros de barco, que reprendieron a Ruiz y Montes, diciendo con sarcasmo que el «país debe ser muy libre de verdad» para haber capturado y «atado a su camarada». Cuando desembarcaron a primera hora de la mañana siguiente, encontraron un trozo de cuerda, que pensaron que se había utilizado para capturar a su hermano. Sus peores temores se confirmaron.⁵⁷

Más tarde esa mañana, hacia las diez, después de que los rebeldes hubieran regresado a La Amistad, vieron a un hombre blanco de pie junto a Fa en la orilla. El lenguaje corporal y otras señales de su camarada indicaban que todo iba bien. Se alegraron y enviaron un pequeño grupo a su encuentro. En media hora regresaron con «una botella de ginebra y algunas batatas». Hacia las dos aparecieron en la playa varios hombres blancos más, a caballo, con carromatos. El capitán Henry Green, el capitán Peletiah Fordham, Schuyler Conklin y Seymour G. Sherman habían salido de caza con sus mosquetes y perros cuando se encontraron con Fa y el otro hombre blanco. Hicieron «un gran ruido» y convocaron a los africanos del barco para que desembarcaran a su encuentro. Dos botes cargados, unos veinte hombres en total, remaron hasta Culloden Point.⁵⁸

Cuando los africanos desembarcaron, se acercaron a los hombres blancos y Burna se adelantó para hacerles las preguntas fatídicas: «¿Qué país es este?», preguntó. Green respondió: «Esto es Estados Unidos». Burna continuó, con urgencia: «¿Es este el país de la esclavitud?». No, vino la respuesta, aquí no hay esclavitud; y de hecho no la había: Nueva

⁵⁶ Carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC. En este punto, la historia oral sostenía que los africanos «se acercaron a New Haven y anclaron». Probablemente pensaban en New Haven como si fuera toda la región y no como en una ciudad en sí.

⁵⁷ «The Amistad», *NLG*, 16 de octubre de 1839.

⁵⁸ *Ibíd.*

York había abolido la esclavitud en 1827. «¿Hay españoles aquí?» No, es un país libre». En cuanto Cinqué comprendió las respuestas, soltó un silbido y un grito de júbilo, haciendo señas al resto de los africanos, «todos corrieron desde la arena y gritaron». Estallaron en éxtasis, gritando y chillando, bailando y celebrando. Sus exuberantes acciones sorprendieron y asustaron a los hombres blancos. Green explicó: «Nos alarmamos y corrimos a nuestros carromatos a por nuestras armas». El miedo no pudo comprometer la victoria. Tras un viaje que había comenzado en África Occidental cuatro meses y medio antes, y tras una travesía mortal y llena de tormentas de 2.250 kilómetros durante las ocho semanas anteriores, los africanos de La Amistad habían llegado por fin a un lugar que no era «el país de la esclavitud».⁵⁹

Peligro y engaño

Habiendo encontrado una tierra libre de hombres blancos aparentemente dispuestos a ayudarles, los africanos de La Amistad intentaron aprovechar al máximo esa gran oportunidad. Sin embargo, procedieron con cautela, comprendiendo la divergencia de intereses en el encuentro de Culloden Point. Querían desesperadamente navegar hasta Sierra Leona y necesitaban la ayuda de los hombres blancos para hacerlo. Pero, ¿podían los hombres blancos ayudarles realmente? De algún modo, los africanos de *La Amistad* se dieron cuenta de que Green y Fordham eran capitanes de barco con conocimientos y experiencia marítima. Burna eligió astutamente dos lugares de los que era muy probable que los hombres blancos hubieran oído hablar —Sierra Leona y Gambia— para describir adónde querían ir. Señaló hacia el este y dijo: «Zarpar y marcharse».⁶⁰

Los hombres blancos, sin embargo, no querían ir a África Occidental, y realmente lo último que querían hacer era ayudar a los rebeldes. Querían hacerse con el dinero que los africanos pudieran tener a bordo de La Amistad y apoderarse del propio barco. Ya tenían cierto conocimiento de la situación, pues habían leído en los periódicos acerca de la misteriosa «larga y baja goleta negra», de la que se decía estaba repleta de oro.⁶¹

⁵⁹ Testimonio de Green. Lewis Tappan informó sobre otra entrevista con Henry Green en «To the Committee», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839.

⁶⁰ Testimonio de Green.

⁶¹ Los hombres blancos probablemente habían visto el artículo «A Suspicious Sail - a Pirate», *NYMH*, 24 de agosto de 1839.

La tarea más inmediata de los africanos de La Amistad era ahora calmar los temores suscitados por su bulliciosa celebración de la libertad. Iniciaron un ritual de pacificación, lo que ellos habrían llamado una «*palaver* de paz». Se reunieron alrededor de los hombres blancos de la forma más amistosa y poco amenazadora que pudieron, estrechándoles la mano y ofreciéndoles regalos, un sombrero y un pañuelo al principio, y luego, lo que era más importante, sus armas: les entregaron un mosque- te cargado y, algo crucial para los guerreros mendé, un machete. Como explicó Cinqué, en ese momento «los negros entregaron el cuchillo». Se refería al ritual de rendición simbólica entre los mendé, cuando los guerreros reconocían la derrota y ponían sus destinos en manos de una fuerza mayor. Así se entregaron ellos mismos, sus armas y su embarcación, pero todo ello con una condición: los hombres blancos debían ayudarles a navegar sobre las «grandes aguas» para volver a casa.⁶²

Los africanos de La Amistad sabían que la rendición podría no ser suficiente y que los hombres blancos querían dinero. Ellos también eran capaces de engañar y, como tenían poco dinero que ofrecer, urdieron una treta. Primero demostraron que tenían algo de dinero comprando dos perros de caza a los hombres blancos por un doblón cada uno. Luego regresaron al barco y llenaron dos cofres con las piezas metálicas de la maquinaria de la plantación de azúcar, los cerraron con llave y remaron con ellos a tierra. Izaron los pesados cofres y los sacudieron para sugerir a los hombres blancos la recompensa por llevarlos a Sierra Leona. Burna les dijo: «dinero», levantó cuatro dedos y añadió, «400 doblones». De los «dos baúles [que] trajeron a tierra los negros», Fordham recordó que él y Cinqué «levantaron un baúl y oí el traqueteo del dinero. Otro negro y yo levantamos el otro baúl, y entonces oí más dinero». En ese momento, explicó Fordham, «decidimos hacernos con el barco a toda costa, por la fuerza si podíamos, pacíficamente si debíamos». Green también oyó el tintineo de lo que pensó que eran monedas y preguntó si podía subir a bordo de La Amistad. Admitió: «Mi objetivo era tomar posesión del buque». La respuesta, sin embargo, fue no, todavía no. Mañana los africanos de La Amistad subirían a bordo a los hombres blancos, probablemente después de una reunión

⁶² Testimonio de Green; testimonio de Sinqua, 8 de enero de 1840, Records of the U.S. District and Circuit Courts, NAB.

de la colectividad, quizá con la intención de secuestrarlos si no podían persuadirlos de otra manera para que navegaran con el barco hacia África. A Fordham le preocupaba que pudieran encontrarse con problemas si subían a bordo.⁶³

La emoción de los africanos de La Amistad al descubrir un «país libre» se vio atenuada por la desorientación y el miedo. Su falta de conocimientos geográficos seguía atormentándolos. Habiendo pasado mucho tiempo en el «océano sin huellas», sin puntos de referencia a la vista, y encontrándose ahora en una tierra extraña, tenían poca idea de lo lejos que estaban de África. Tenían cierta noción de que aún estaba lejos, ya que más tarde declararon que no habían podido conseguir toda el agua que querían para el largo viaje de vuelta a casa. También sabían, por supuesto, que sus tratos con los hombres blancos podían no funcionar. Así que desarrollaron una estrategia secundaria para garantizar la libertad que tanto les había costado conseguir. Habiendo navegado durante muchos kilómetros a lo largo de las partes deshabitadas de Fire Island y Long Island en su camino hacia Culloden Point, habían visto tierras que podrían haber considerado adecuadas para construir una comunidad de fugitivos (quilombo), que era una práctica bien conocida de resistencia contra la esclavitud en Sierra Leona, Cuba y en el sur de Estados Unidos. De hecho, probablemente habían anclado y remado un pequeño bote hasta la orilla varias veces a lo largo del camino, encontrando diversos recursos, desde agua dulce hasta plantas comestibles y caza salvaje, especialmente ciervos. De ahí que compraran los perros de caza por si necesitaban establecerse en una zona remota y deshabitada. Podrían utilizar los perros y sus habilidades como cazador para proporcionar alimentos al grupo.⁶⁴

Una embarcación inquietantemente familiar apareció de repente en el horizonte. Mirando hacia el mar, todos en tierra «vieron un bergantín parado hacia el este». Burna preguntó: «¿De dónde venía eso?». Era el bergantín estadounidense Washington, un buque de reconocimiento de la marina, y navegaba directamente hacia La Amistad, anclada a

⁶³ «Case of the Amistad», *Charleston Courier*, 26 de noviembre de 1839; testimonio del capitán Fordham; testimonio de Green, Records of the U.S. District and Circuit Courts, NAB; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

⁶⁴ Testimonio de Cinqué, 8 de enero de 1840, U.S. District Court, Connecticut, NAB; carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

unos cientos de metros de la costa. Los africanos se agitaron al instante. Era, después de todo, un bergantín, el mismo tipo de barco que el *Teçora*, en el que habían hecho la travesía media desde la costa de Gallinas hasta La Habana. En resumen, parecía un barco negrero. Se dirigieron urgentemente a los blancos para preguntarles si ese barco «fabricaba esclavos». Green y sus colegas, que querían que los africanos de La Amistad se quedaran en tierra, dijeron que sí, que lo hacía, pero su respuesta tuvo el efecto contrario al que esperaban, haciendo que los africanos saltaran a sus botes y remaran con fuerza hacia La Amistad.⁶⁵

Si los africanos pensaban que el *Washington* era un barco negrero, el teniente Thomas Gedney, a bordo del navío naval, pensaba que La Amistad era un barco pirata, o contrabandista, como sugerían los «hombres y carretas» atareados en tierra. Gedney envió un bote con el teniente Richard Meade y varios marineros armados para abordar La Amistad. Como Meade testificó más tarde, llegaron al barco, «saltaron a cubierta y echaron a los africanos abajo». Cuando se hicieron cargo de La Amistad se encontraron con los agradecidos Pedro Montes y José Ruiz, que entre lágrimas proclamaron a los marineros sus salvadores, como de hecho lo eran. Montes abrazó a Meade con tanta fuerza que el oficial tuvo que amenazarle con dispararle para que aflojara su agarre. Meade ofreció entonces a Montes y Ruiz el tierno abrazo del privilegio de la piel blanca. Los liberó mientras encerraba a los africanos en la bodega, el mismo lugar donde habían urdido originalmente su complot para conseguir la libertad.⁶⁶

Meade y compañía solo encontraron a quince africanos en el barco, cuatro de ellos niños, y la mayoría del resto probablemente enfermos, demacrados y débiles por otros motivos, ya que los más fuertes y en mejor forma habrían estado remando hasta la orilla, llenando barriles de agua y negociando con los hombres blancos. Es imposible estar seguro de lo que habría sucedido si el cuerpo completo de guerreros más

⁶⁵ Transcripción aproximada del testimonio del primer día en el tribunal de distrito de Hartford, Connecticut, Coll. 247-caja 1, carpeta 6, Andrew T. Judson Papers, Coll. 247, f. 4, Manuscripts Collection, G. W. Blunt White Library, Mystic Seaport Museum, Mystic, Connecticut.

⁶⁶ Testimonio del Dr. Sharp, s.f., Records of the U.S. District and Circuit Courts for the District of Connecticut: Documents Relating to the Various Cases Involving the Spanish Schooner *Amistad*, NAB.

sanos hubiera logrado regresar a La Amistad antes de que llegara el destacamento naval, pero parece probable que se hubieran defendido e intentado escapar. Gedney ciertamente así lo creía. Al parecer, Cinqué había mantenido durante mucho tiempo que, si les atacaban, matarían a Montes y a Ruiz, y que ellos mismos considerarían mejor morir luchando que volver a ser esclavizados.⁶⁷

Mientras tanto, los africanos de La Amistad que estaban en el bote habían presenciado la captura de su embarcación. Invirtieron el rumbo y ahora remaban con todas sus fuerzas de vuelta hacia la orilla. Con La Amistad bajo control, Meade envió a un grupo de marineros a seguir a los africanos restantes. Cuando los alcanzaron, el guardiamarina David Porter «disparó una pistola con una bala sobre sus cabezas, cogió un mosquete, les apuntó con él y les hizo señas para que subieran a bordo de la goleta». Se sometieron, remaron y subieron a bordo.⁶⁸

Cinqué hizo un último intento de libertad. Confiando en su habilidad como nadador y buceador, «saltó por la escotilla y se lanzó al agua». Meade envió otro bote tras él y la persecución comenzó. Un testigo presencial señaló que, en un momento dado, Cinqué permaneció bajo el agua durante «al menos cinco minutos». En cualquier momento y lugar en que salía a tomar aire, los marineros remaban tras él en su persecución, solo para ver cómo se hundía y aparecía en otro lugar un poco más tarde. Este acuático juego del escondite se prolongó durante cuarenta agotadores minutos hasta que Porter volvió a apuntar a Cinqué con un arma y ordenó a los marineros que lo subieran al bote deslizando un gancho bajo su ropa mojada. Subido al bote, Cinqué «sonrió y llevándose las manos a la garganta, dio a entender que iba a ser ahorcado».⁶⁹

⁶⁷ Libelo de Thomas R. Gedney, Records of the U.S. District and Circuit Courts, NAB. Hubo desacuerdo sobre el número de hombres en tierra cuando el bergantín Washington llegó al lugar. La estimación más baja era de 8-9, la más alta de 30. La mayoría de los testigos oculares, tres de los hombres blancos y Antonio, situaron el número en torno a 20.

⁶⁸ Depositiones de James Ray y George W. Pierce, diciembre de 1839, Records of the U.S. District and Circuit Courts, NAB.

⁶⁹ Testimonio del teniente Richard Meade, 19 de noviembre de 1839, Records of the U.S. District and Circuit Courts, NAB; «The Low Black Schooner Captured», *NYJC*, 28 de agosto de 1839; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

Los acontecimientos frente a Long Island no habían pasado desapercibidos, ya que los periódicos publicaron escabrosos relatos sobre la misteriosa «larga y baja goleta negra». El 31 de agosto de 1839, *The New York Sun* informó, en un relato ampliamente difundido e influyente, de que Cinqué pronunció dos discursos en La Amistad después de que él y sus camaradas hubieran sido capturados por Meade y su tripulación. En el primero, que se decía que había sido recordado y traducido por Antonio, Cinqué dijo a sus compatriotas:

Es mejor que te maten a que vivas muchas lunas en la miseria. Me ahorcarán, creo, todos los días. Pero esto no me duele. Podría morir feliz, si al morir pudiera salvar a tantos de mis hermanos de la esclavitud del hombre blanco.

La retórica suena artificial y rebuscada, más como un ejercicio académico para los hijos de Harvard y Yale que como el discurso real de un guerrero africano, pero el uso de «lunas» para calcular el tiempo es realista, al igual que el lenguaje de «hermanos», parentesco ficticio. Además, el discurso suena similar a otros pronunciados por Cinqué y memorizados por sus camaradas como parte del propio relato de su aventura. En el segundo discurso, según *The Sun*, el líder trató de reunir a sus compañeros para resistir la ocupación estadounidense de su barco:

He venido a deciros que solo tenemos una oportunidad para la muerte y ninguna para la libertad. Estoy seguro de que preferís la muerte, como yo. Podéis hacerlo matando al hombre blanco que está ahora a bordo, y yo os ayudaré, hará que la gente de aquí os mate. Es mejor que lo hagáis, y así no solo evitaréis la esclavitud vosotros mismos, sino que evitaréis la imposición de innumerables males a vuestros hijos. Venid, venid conmigo entonces.

En esencia, el guerrero estaba proponiendo un pacto de suicidio colectivo para resistirse a la reesclavización, algo nada infrecuente entre los guerreros del sur de Sierra Leona cuando se daban cuenta de que su situación militar era desesperada, ya que los guerreros capturados solían ser ejecutados de todos modos.⁷⁰ Una semana después, el teniente

⁷⁰ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852. *The Sun* imprimió estos discursos por separado, con imágenes de Cinqué, y los vendió en las calles como octavillas y panfletos.

coronel Meade negó con vehemencia que Cinqué hubiera pronunciado esos discursos, pero él mismo aportó pruebas de ellos en un artículo que escribió sobre la captura de La Amistad, publicado en *The New London Gazette* el 4 de septiembre de 1839: «Cinqué había declarado que en caso de que los capturaran, él debería matar a los pasajeros, y que él moriría antes que ser capturado y ordenó a sus camaradas que tomaran su cuchillo y vengaran su muerte: que era mejor morir en defensa propia que ser ahorcado, como lo serían si los capturaban». Parece probable que el escritor de *The New York Sun* hubiera oído esta historia, quizás de Meade o de Antonio, y la tradujera de forma sensacionalista para la prensa popular; y también es probable que el sentimiento y el hecho que había detrás fueran reales. Cinqué tal vez se había hecho eco involuntariamente de las palabras de Patrick Henry, «Dadme la libertad o dadme la muerte», o, más apropiadamente, de las del rebelde esclavizado Gabriel, cuya conspiración en Richmond, Virginia, en 1800 se había guiado por la frase «Muerte o libertad».⁷¹

El relato de Meade sobre la captura estuvo fuertemente marcado por su propio interés material en el caso. Él y su oficial al mando, Thomas Gedney, solicitarían al tribunal derechos de rescate, es decir, el pago de una parte del valor del barco y de su carga que habían «salvado» para los propietarios, lo que podría incluir la inmensamente valiosa mercancía humana, los antiguos esclavos. De hecho, una razón por la que optaron por remolcar el barco a Connecticut, en lugar de a Nueva York, podría ser que allí la esclavitud seguía siendo legal. Meade tuvo claramente esto en mente desde el primer momento del encuentro. En otro artículo que al parecer escribió para *The New London Gazette*, observó que Cinqué era un hombre fuerte y «bien construido», «que en Nueva Orleans podría alcanzar, en el remate, al menos 1.500 dólares». La subasta estaba en su mente.⁷²

Los camaradas de Cinqué vitorearon sus palabras de resistencia tras la captura, «saltaban y parecían criaturas bajo algún poder talismánico». Temiendo un levantamiento, Meade ordenó a los marineros que pusieran grilletes a Cinqué, lo separaran de sus compatriotas y lo transportaran al Washington. De camino allí, «el héroe no movió ni un músculo,

⁷¹ NLG, 4 de septiembre de 1839.

⁷² NLG, 28 de agosto de 1839.

sino que mantuvo la vista fija en la goleta». A bordo del bergantín, el líder se sentó bajo cubierta, maniatado y encarcelado por tercera vez en los últimos meses, esperando la muerte o a volver a ser esclavizado. En ese momento no debió parecerle que había llegado a un «país libre».⁷³

En cualquier caso, la planificación y ejecución de la rebelión —y no menos el largo, peligroso e incluso tortuoso viaje posterior— fueron logros históricos. Basándose en experiencias africanas compartidas de trabajo, cultura y autoorganización y en el parentesco ficticio que surgió de sus luchas comunes en la factoría de esclavos, el barracón y el barco, los cincuenta y tres rebeldes a bordo de La Amistad hicieron lo que pocos de los millones que les precedieron habían hecho: llevaron a cabo un levantamiento con éxito a bordo de un barco negrero y luego navegaron con el navío hasta un lugar donde podrían asegurarse la libertad por la que habían luchado y habían ganado. No eligieron su camino hacia el dilema al que se enfrentaban a bordo de La Amistad, pero sí eligieron, colectivamente, su salida. Su movimiento desde abajo, hasta la cubierta principal del barco negrero, donde librarían y ganarían una lucha armada por la emancipación, desencadenaría ahora en tierra un movimiento social histórico más amplio.

⁷³ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

Capítulo 3

El movimiento

Encerrados bajo cubierta en la bodega de La Amistad, con hombres blancos armados montando guardia sobre ellos, los africanos sintieron el tirón del arranque cuando el Washington comenzó a remolcar su barco a través del estrecho de Long Island hacia New London, Connecticut. La bodega era de nuevo un lugar de abyecta miseria: muchos estaban enfermos y demacrados, algunos tenían los miembros hinchados, unos pocos se estaban muriendo. Sus captores estadounidenses se habían puesto, sin dudarlo ni cuestionarlo, del lado de los esclavistas José Ruiz y Pedro Montes cuando abordaron el barco, liberando a los cubanos blancos y encarcelando a los africanos. Separados de su líder Cinqué, que yacía maniatado y encadenado en el bergantín que les precedía, los africanos una vez más no tenían ni idea de adónde iban ni de qué sería de ellos. A efectos prácticos, los habían vuelto a esclavizar, o eso les debía parecer.

Cuando el Washington y La Amistad llegaron a New London el 27 de agosto, el navío militar atracó en el muelle Lawrence, mientras que lo que ahora era efectivamente un barco prisión se quedó anclado a varios cientos de metros de la costa, «en la bahía cercana al fuerte», por motivos de seguridad. El alguacil federal Norris Wilcox tomó posesión formal de los cautivos, mientras que el teniente Gedney bajó a tierra para enviar un mensaje expreso al juez Andrew Judson, del tribunal de distrito de New Haven, notificándole los delitos de piratería y asesinato que, en su opinión, se habían cometido. La noticia de la llegada de los rebeldes de La Amistad empezó a correr por el muelle y se extendió rápidamente, a nivel local y por todo Connecticut, hacia el norte hasta Boston y hacia el sur hasta Nueva York y Washington. Miles de

espectadores acudieron a los muelles para ver el supuesto barco pirata y a su temible tripulación negra.¹

Lo que vieron mar adentro fue un barco fantasma, con las velas rasgadas y hechas jirones y el casco hecho un asco, cubierto de percebes y algas. Uno de los primeros en subir a bordo vio «un espectáculo como nunca habíamos visto antes ni deseamos volver a ver». La «tripulación etíope» del buque estaba «ataviada de la manera más fantástica con las sedas y galas robadas a la carga, mientras que otros, en estado de desnudez, demacrados hasta ser casi meros esqueletos, yacían enroscados sobre las cubiertas». La carga yacía esparcida alrededor «en la más gratuita y desordenada profusión». En un momento dado, el visitante apoyó la mano «sobre un objeto frío», solo para descubrir que era el cadáver desnudo de un hombre que había muerto la noche anterior, con el rostro helado y la boca abierta en una «expresión espantosa de su última lucha». Cerca estaba sentado Konoma, descrito por el visitante como «la criatura más horrible que jamás hemos visto con forma humana». Sus dientes salían de su boca en ángulo recto y sus ojos tenían una mirada salvaje. Sin duda era un caníbal. Por fin, el visitante desembarcó con impaciencia debido a «las exhalaciones de su bodega y cubierta», el hedor característico de un barco negrero.²

El juez Judson llegó a New London la mañana del 29 de agosto para llevar a cabo una investigación judicial y determinar si los africanos de La Amistad debían ser acusados de piratería y asesinato. Judson era un antiguo congresista conocido por su oposición racista a los esfuerzos de la maestra Prudence Crandall por educar a los niños afroamericanos en Canterbury, Connecticut, en 1833. El presidente Andrew Jackson había nominado a este miembro de la American Colonization Society y decidido opositor a la «amalgama» racial para ocupar un escaño federal en 1836. Judson decidió celebrar sus vistas en los barcos, primero en el Washington, donde Ruiz y Montes dieron su testimonio sobre la rebelión, el viaje posterior y la captura por la marina, y después en La Amistad. El teniente Meade, que hablaba español con fluidez, tradujo para los españoles y añadió su propio testimonio sobre el encuentro en

¹ NLG, 28 de agosto de 1839; «The Spanish Piratical Schooner Amistad», *NYMNH*, 30 de agosto de 1839.

² NLG, 28 de agosto de 1839.

Culloden Point. Al parecer, Judson no solicitó testimonio a ninguno de los africanos, quizá porque él mismo no podía comunicarse con ellos directamente, quizá porque pensaba que podía enterarse de todo lo que necesitaba saber de los hombres blancos. Sin embargo, ordenó que Cinqué fuera llevado, encadenado, al camarote del oficial al mando a bordo del *Washington*.³

La apariencia de Cinqué dio una pista de cómo veía el procedimiento judicial. Vistiendo una camisa roja de franela y unos pantalones blancos de loneta que había encontrado en la bodega del barco, llevaba también «un cordón alrededor del cuello, del que estaba suspendida una caja de rapé». El testigo que ofreció la descripción no entendía lo que estaba viendo, ni tampoco ninguno de los funcionarios estadounidenses presentes en la vista. La «caja de rapé» era en realidad una «bolsa *grigri*», un contenedor de objetos sagrados, talismanes o amuletos cargados de poder espiritual, diseñada en el país mendé para proteger a la persona que lo llevaba. A veces llamados «medicina», se creía que estos objetos alejaban la mala fortuna: «La enfermedad, los problemas, la muerte». Las pequeñas bolsas o cajas que contenían objetos como telas, tierra de cementerio, un poco de hierro, piel de leopardo y quizás una inscripción coránica en pergamino, eran importantes para los guerreros del sur de Sierra Leona cuando entraban en batalla, especialmente en lo que llamaban «la gran guerra». Incapaz de entender el inglés y el español en que hablaban los hombres blancos, Cinqué, según un testigo ocular, miraba a sus acusadores con intrépida intensidad, manteniendo una «expresión de héroe». Sabía que su vida estaba en juego. El guerrero esperaba que los poderosos objetos de su bolsa *grigri* pudieran ayudarlo en la «gran guerra» contra la esclavitud.⁴

³ Sobre la vida y la carrera jurídica de Judson, véase Douglas L. Stein, «The *Amistad* Judge: The Life and Trials of Andrew T. Judson, 1784-1853», *Bitácora de Mystic Seaport*, núm. 49, 1998, pp. 98-106.

⁴ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839. Es imposible saber lo que había dentro de la bolsa *grigri* de Cinqué, pero es posible saber qué *tipo de cosas* podía haber allí, porque el misionero George Thompson, que fue en muchos sentidos el primer etnógrafo entre los pueblos mendé del sur de Sierra Leona, inspeccionó y escribió sobre tales receptáculos y su contenido. Cuando un «pagano iluminado» se convertía al cristianismo, a veces entregaba a Thompson una «bolsa *grigri*». La de un «viejo hechicero» incluía un «pañó viejo, sucio y grasiento, que contenía chinches vivas (hormigas blancas) y algo de tierra de las grandes lomas; también un trozo de hierro y

En la primera vista, Judson escuchó los testimonios e inspeccionó los papeles de La Amistad: una licencia para transportar esclavos del capitán general Joaquín de Ezpleta de La Habana; certificados de los marineros trabajadores a bordo del barco; y una autorización de la aduana, en la que figuraban los nombres españoles de los africanos, para hacer creer que eran «ladinos» aculturados y no «bozales» recién importados de África y, por lo tanto, ilegalmente. Los principales temas que se presentaban ante el juez Judson eran la piratería y el asesinato, pero Ruiz y Montes habían solicitado recuperar lo que consideraban su propiedad esclava. Charles Ingersoll representó al fiscal del distrito de Estados Unidos, apoyando a los amos cubanos y expresando la esperanza de que los antiguos esclavos les fueran devueltos.

Judson se trasladó entonces a La Amistad para una segunda vista, no para obtener el testimonio de los africanos, sino para que Antonio, el grumete, que había presenciado toda la rebelión (mientras que Ruiz y Montes no lo habían hecho) pudiera señalar específicamente, durante su testimonio, con precisión, quién había matado a su amo, el capitán Ramón Ferrer y al marinero-esclavo Celestino. Con Meade como traductor, Antonio describió el levantamiento y señaló a tres como los asesinos: Cinqué y otros dos que el corresponsal no nombró, probablemente Moru y Kimbo. Al final del día, Judson dictaminó que los africanos serían juzgados por «asesinato y piratería a bordo de la goleta española La Amistad» en el Juzgado de Hartford el 17 de septiembre de 1839. Emitió una orden para que fueran recluidos en la cárcel de New Haven, a la que serían transportados el 30 de agosto.⁵ Los funcionarios

un cuerno de antílope muy pequeño». Una «medicina de gran guerra» contenía «algo de tierra, una barra de hierro de unos treinta centímetros de largo, un clavo y dos tornillos». Un tercero era «un cuerno de cabra, que contenía tres o cuatro trozos de piel de leopardo, y un trozo de papel escrito por ambos lados con escritura árabe». La inclusión de lo que parecen haber sido inscripciones coránicas, ofrecidas por «extranjeros musulmanes» en tiempos de guerra, ilustra el avance del islam en la región de Cinqué. Thompson escribió que esas pequeñas bolsas «se ataban a un cordel y se llevaban al cuello». Para el misionero, eran «los engaños de Satanás». Véase *Thompson in Africa...*, pp. 152, 194, y *The Palm Land...*, pp. 178-179, 390. Véase también Jones, *op. cit.*, pp. 77, 184; M. C. Jedrej, «Medicine, Fetish, and Secret Society in a West African Culture», *Africa: Journal of the International Africa Institute*, núm. 46, 1976, pp. 247-257; y Mariane Ferme, *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 3, 4, 5, 67.

⁵ Para más información sobre la historia jurídica del caso, véase R. Earl McClendon,

del gobierno, los oficiales navales, los cubanos y los africanos no fueron las únicas personas a bordo del Washington y La Amistad durante las audiencias. De especial importancia fue la presencia de un artista, J. Sketchley, de un corresponsal de prensa del que no sabemos el nombre y de un abolicionista local llamado Dwight Janes. Atraídos por la revuelta de los barcos negreros que había tenido lugar ocho semanas antes debido al interés popular que despertaba, estos tres visitantes influirían fuertemente en la evolución del caso de La Amistad después de la audiencia, de maneras que ni los africanos ni nadie más podrían haber previsto.

El nacimiento de un héroe

Sketchley produjo para consumo popular la primera imagen gráfica de la rebelión de La Amistad, fechada el 30 de agosto de 1839: Cinqué está de pie en la cubierta del navío con un vestido de marinero (con lo que hoy se llama camisa de bucanero) y un par de pantalones de loneta, adoptando una pose galante, con su machete preparado. Debajo de la imagen del héroe de capa y espada hay un pie de foto: «Joseph Cinquez, líder de la banda pirata de negros que mató al capitán Ramón Ferris y al cocinero, a bordo de la goleta española La Amistad, capturada por el teniente Gedney, al mando del bergantín estadounidense Washington en Culloden Point, Long Island, el 24 de agosto de 1839». Debajo del pie de foto había un discurso pronunciado por Cinqué en el que exhortaba a sus compañeros a luchar contra la esclavitud. El líder actúa y habla como un héroe romano.⁶

«The *Amistad* Claims: Inconsistencies of Policy», *Political Science Quarterly*, núm. 48, 1933, pp. 386-412; Bruce A. Ragsdale, «Incited by the Love of Liberty: The *Amistad* Captives and the Federal Courts», *Prologue: Quarterly of the National Archives and Records Administration*, núm. 35, 2003, pp. 12-24.

⁶ «Joseph Cinquez, Leader of the Piratical Gang of Negroes, who killed Captain Ramon Ferris and the Cook, on board the Spanish Schooner Amistad, taken by Lieut. Gedney, commanding the U.S. Brig Washington at Culloden Point, Long Island, 24th Augt 1839, Drawn from Life by J. Sketchley, Aug. 30, 1839», litografía de John Childs, NHCHS. El discurso: «Hermanos míos, estoy una vez más entre vosotros, después de haber engañado al enemigo de nuestra raza diciendo que tenía doblones. He venido a deciros que solo tenéis una oportunidad para la muerte, y ninguna para la Libertad. Estoy seguro de que preferís la muerte, como yo. Podéis hacerlo matando al hombre blanco que está ahora a bordo, y yo os ayudaré, hará que la gente de aquí os mate. Es

Poco después se produjo una impresionante litografía en color a partir de esta imagen: Cinqué aparece con la camisa roja de franela y los pantalones blancos de loneta que llevó realmente a la investigación judicial. No es un temible caníbal ni un salvaje «primitivo», sino un apuesto hombre de piel oscura vestido a la europea. Un hombre que pronto iba a ser juzgado por piratería y asesinato es representado en la escena del crimen, con el arma mortífera en la mano, como trascendentalmente bueno y noble en su causa. De hecho, aparece como un ejecutor de la justicia, como un asesino de tiranos. Su historia de resistencia se celebra y se mercantiliza simultáneamente bajo la forma de una imagen que se compra y se vende.⁷



«Joseph Cinquez, líder de la banda pirata de negros»

mejor que lo hagáis, y entonces no solo evitaréis la esclavitud vosotros mismos, sino que evitaréis la imposición de innumerables males a vuestros hijos. Venid. Venid conmigo entonces». La misma cita aparece en «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839. Véase también Gwendolyn DuBois Shaw, en *Portraits of the People: Picturing African Americans in the Nineteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 2006, p. 130.

⁷ «Joseph Cinquez, Leader of the Gang of Negroes, [...] Captured by Lieutenant Gedeny of the U.S. Brig Washington at Culloden Point, Long Island, August 24th 1839», litografía coloreada a mano, Stanley Whitman House, Farmington, Connecticut. Shaw fecha la litografía el 1 de octubre de 1839, pero no está claro en qué se basa para ello; véase *Portraits of the People...*, pp. 130-131.

Una imagen parecida, dibujada por otro artista de New London llamado Sheffield, apareció en un panfleto al día siguiente, el 31 de agosto de 1839, cuatro días después de que La Amistad llegara a puerto. Contenía otra imagen positiva de Cinqué, vestido con el mismo atuendo, pero esta vez con comentarios antiesclavistas más explícitos: «JOSEPH CINQUEZ, el valiente jefe congoleño, que prefiere la muerte a la esclavitud, y que ahora yace en la cárcel de Irons en New Haven Connecticut, esperando su juicio por sublevarse en nombre de la libertad». Debajo del pie de foto aparecía otro conmovedor discurso que Cinqué habría dirigido a sus camaradas. La imagen y el texto, en forma de octavilla, se pregonaban por las calles de las ciudades, difundiendo la sensacional noticia de la heroica revuelta.⁸

Una cuarta imagen, producida más o menos en la misma época, representaba la rebelión y sus secuelas representando no solo a Cinqué, sino a todos los africanos: «Joseph Cinquez dirigiéndose a sus compatriotas a bordo de la goleta española AMISTAD, 26 de agosto de 1839». El grabado es la crónica de un momento concreto: los oficiales y marineros del bergantín estadounidense Washington han capturado el navío, y Cinqué, que había sido separado de los demás, ha regresado para pronunciar un discurso destinado a inspirar la resistencia colectiva contra sus captores estadounidenses. Adopta una pose clásica de orador, con la mano derecha y los ojos levantados hacia el cielo. Explica a todos que sería mejor «ser asesinados que vivir muchas lunas en la miseria».⁹

⁸ «Joseph Cinquez, The brave Congolese Chief, who prefers death to Slavery, and who now lies in Jail at New Haven Conn. awaiting his trial for daring for freedom», LC. Una segunda versión más pequeña de la imagen —quizá un folleto— se encuentra en el Frances Manwaring Caulkins Scrapbook, referencia 029.3 Scr 15, Misc. American, 1830-1850, New London County Historical Society, New London, Connecticut. El pie de la imagen decía: «Discurso a sus camaradas esclavos después de asesinar al capitán etc. y apoderarse del barco y la carga»: «Hermanos, hemos hecho lo que nos propusimos, nuestras manos están ahora limpias ya que nos hemos esforzado por recuperar la preciosa herencia que recibimos de nuestros padres. Solo nos queda perseverar. Donde sale el sol, allí está nuestro hogar, nuestros hermanos, nuestros padres. No intentéis frustrar mis órdenes, si es así sacrificaré a cualquiera que ponga en peligro al resto. Cuando en casa matemos al viejo, el joven se salvará. Es bondadoso y os ha dado pan. No debemos matar a quienes nos dan agua. Hermanos, estoy seguro de que es mejor morir que ser esclavo de un hombre blanco, y no me quejaré si muriendo os salvo. Tengamos cuidado con lo que comemos para no enfermar. El hecho está consumado y no necesito decir nada más». *The New York Sun* del 31 de agosto de 1839 identificó a «James Sheffield de New London» como el artista, pero parece que el principal artista marítimo de New London en este periodo era Isaac Sheffield (1798-1845). Véase H. W. French, *Art and Artists in Connecticut*, Boston, 1879, p. 60.

⁹ «Joseph Cinquez Addressing his Compatriots on board the Spanish Schooner AMIS-



«Joseph Cinquez, el valiente jefe congoleño»

La cubierta principal de La Amistad parece un escenario teatral desde el que Cinqué pronuncia sus líneas. De pie, de derecha a izquierda, está el reparto: El «señor Montes» fumando un puro; el teniente Meade, con la espada preparada; el joven don José Ruíz; y Antonio, el grumete. En el extremo izquierdo hay tres marineros armados, dos con sables desenvainados, todos con pistolas al cinto. Están tranquilos y uno fuma una pipa corta. En primer plano están las «tres criaturas esclavas de Montes» y más allá, los hombres de La Amistad, con atuendos abigarrados. Miran a Cinqué con ojos ávidos y embelesados. Aunque habla de resistencia, la escena tiene un aire comunitario apacible, incluso trascendente. El artista original fue probablemente Sketchley, que dibujó a Cinqué en el mismo estilo y con la misma ropa en el segundo retrato.¹⁰

TAD 26th Augt 1839», litografía de John Childs, Sociedad Histórica de Chicago (ICHI 22004).

¹⁰ Este panfleto fue, como los otros, aparentemente encargado por *The New York Sun*. El texto, aunque no la imagen, se volvió a publicar en el periódico el 31 de agosto de 1839: «Amigos y hermanos: Habríamos regresado, pero el sol estaba en nuestra contra. No quería veros servir al hombre blanco, así que os induje a ayudarme a matar al capitán. Pensé que me matarían; lo esperaba. Hubiera sido mejor. Es mejor que te maten a vivir muchas lunas en la miseria. Me ahorcarán, creo, todos los días. Pero esto no me duele. Podría morir feliz, si al morir pudiera salvar a tantos de mis hermanos de la esclavitud del hombre blanco». El discurso se volvió a publicar en el *NYJC* el 2 de septiembre de 1839 y en *The Charleston Courier* el 5 de septiembre de 1839. Se dice que el discurso fue traducido por Antonio. El impreso y el discurso constituyen un



«Joseph Cinquez dirigiéndose a sus compatriotas a bordo de [...] La Amistad»

Estas glorificaciones de la lucha armada no eran, como podría parecer, obra de un grupo clandestino de abolicionistas militantes. Fueron encargadas, anunciadas y distribuidas por el periódico de un centavo *The New York Sun*. Moses Yale Beach, editor de *The Sun*, añadió sensacionalismo al caso y apeló al apetito popular por los heroicos corsarios para vender periódicos e impresos a un público masivo. Tuvo éxito más allá de sus sueños más salvajes. Tanto él como sus compañeros de la redacción de *The Sun* quedaron conmocionados por la popularidad que alcanzaron las imágenes. Después de publicar los retratos de Cinqué el sábado 31 de agosto de 1839, constataron el lunes siguiente que el suministro de estampas se había agotado rápidamente y que no habían podido satisfacer el clamor que pedía más. Anunciaron a su público que, «a primera hora de esta mañana, tendrían impresa otra edición, muy amplia, y que estarían preparados, a la hora de apertura de la oficina, para abastecer las demandas de cualquier número». Explicaron que habían impreso lo suficiente el sábado para satisfacer «cualquier demanda ordinaria», pero se encontraron con una «tremenda acogida» para la que no estaban preparados. Esto «fue tan inesperado para nosotros como era asombroso en sí mismo». Imprimieron la imagen en

buen ejemplo de la «cultura de la impresión-performance» descrita por Peter Reed, *Rogue Performances: Staging the Underclasses in Early American Theatre Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2009, p. 4.

«papel grueso y fino, en un excelente estilo», adecuada para ser enmarcada. También señalaron que la impresión se había vuelto a publicar en las ediciones dominicales de otros periódicos. Estaban claramente orgullosos de lo que habían hecho.¹¹

El corresponsal de *The New York Sun*, que también estuvo presente en la investigación judicial en New London, creó el equivalente textual de estas imágenes en lo que probablemente fue el artículo más influyente publicado la primera semana en que los africanos de La Amistad fueron llevados a tierra, titulado «The Long, Low, Black Schooner» [La goleta larga, baja y negra]. Reeditado en *The New York Journal of Commerce* y en varios periódicos más, incluida una versión editada tan al sur como *The Charleston Courier*, el largo artículo (5.700 palabras) inició un proceso que continuaría durante los dos años siguientes, con un gran efecto histórico: creó y difundió ampliamente una imagen heroica y romántica de Cinqué y, por lo tanto, de toda la rebelión.¹²

El artículo comienza señalando la intensa excitación pública causada por la llegada de la goleta a New London, y luego menciona la disponibilidad de la imagen «espléndidamente litografiada» de Cinqué. Al principio de un largo resumen de la rebelión, el viaje y la captura, el artículo esboza la historia y el carácter del líder de la revuelta, identificado como «el hijo de un jefe africano». No es un hombre corriente. Es, más bien, «uno de esos espíritus que pocas veces pueden conocerse». Poseedor de «sagacidad y coraje», es físicamente fuerte, capaz de soportar privaciones; tiene «el pecho ancho, grandes articulaciones y músculos, su constitución denota fuerza y agilidad». Tiene labios gruesos,

¹¹ «Portrait of Cinquez» de la edición del lunes 2 de septiembre de 1839, reimpresso en el *NYS*, 7 de septiembre de 1839, Country Edition, núm. 147. El alcance de *The New York Sun* se extendió hasta La Habana, donde Richard Robert Madden leyó el periódico y se enteró del caso de La Amistad. Más tarde fue a New Haven a visitar a los cautivos y posteriormente prestó un testimonio crucial. Véase Gera Burton, «Liberty's Call: Richard Robert Madden's Voice in the Anti-Slavery Movement», *Irish Migration Studies in Latin America*, núm. 5, 2007, pp. 202-203. Sobre el auge de la prensa popular, véase James L. Crouthamel, *Bennett's New York Herald and the Rise of the Popular Press*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1989 y el relato clásico de Dan Schiller, *Objectivity and the News: The Public and the Rise of Commercial Journalism*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981.

¹² El interés por el caso también fue grande en Boston, donde 4.000 ejemplares de un «Extra» del 1 de septiembre del *NYMH* se agotaron al mediodía; «Boston», *NYMH*, 4 de septiembre de 1839.

unos dientes hermosos y fosas nasales que se agitan con la ira. Sus ojos transmiten «el frío desprecio de un jefe altivo» o «la excelsa determinación que se mantendría a través del martirio», como él deseaba. En reposo, su semblante «parece pesado, pero cuando se emociona adopta una expresión de gran inteligencia». Su porte está exento de frivolidad y «muchos hombres blancos podrían tomar una lección de dignidad y tolerancia del cacique africano que, aunque en régimen de servidumbre, parece haber sido el Ozeola de su raza». Comparado con Osceola, un líder recientemente asesinado en la Segunda Guerra Seminola que se libraba en Florida en ese mismo momento, Cinqué era, en resumen, el hombre perfecto para «convertirse en el líder en un acontecimiento como el que lo ha arrojado a nuestras costas». Para cuando hubo bajado del Washington, se encontraba, por cortesía de *The New York Sun*, camino de la fama. En seguida lo acogería un incipiente movimiento social.¹³

El movimiento abolicionista en 1839

La otra persona que subió a bordo del Washington y de La Amistad el 27 de agosto de 1839 no era un periodista, un abogado o un agente de la ley, sino un activista político sin cargo alguno, Dwight Janes. Era un tendero que conocía los muelles y el ir y venir de los barcos. Subió a bordo de los barcos, donde vio a Ruiz, a Montes y a los africanos enfermos. Rápidamente reunió los datos esenciales: el nombre del barco y sus esclavistas; la variedad y el valor de la carga; y lo que había ocurrido en la rebelión. Habló con Ruiz y Antonio, de quienes obtuvo pruebas importantes. Supo que los africanos no llevaban en La Habana el tiempo suficiente para haberse convertido en súbditos de España y que «ninguno de ellos sabe hablar otra cosa que su lengua nativa». Comprendió que encontrar personas africanas en América que pudieran comunicarse con los de La Amistad sería crucial para el caso. Se dio cuenta de que los papeles del barco habían sido falsificados. Quizás lo más importante es que sabía que el comercio de esclavos en España era ahora ilegal y argumentó, con presciencia, que «los negros tenían perfecto derecho a conseguir su libertad matando a la tripulación y

¹³ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839. El corresponsal incluso lanzó un elogioso análisis frenológico de la cabeza de Cinqué, sugiriendo entre otras cosas que poseía «un valor inquebrantable y un intenso amor por el hogar y la parentela».

tomando posesión del barco». Esta era una oportunidad natural para una campaña nacional. La humanidad y la justicia, pensó Janes, llevaría a mucha gente a defender a estos «ciudadanos de África».¹⁴

Janes escribió una avalancha de cartas urgentes a destacados abolicionistas, en las que transmitía tanto información crítica como una perspectiva estratégica, solicitando su implicación en un caso que inmediatamente reconoció como extremadamente importante. Escribió a Joshua Leavitt, ministro y editor de *The Emancipator*, a Lewis Tappan, un rico comerciante de seda y hombre de negocios de Nueva York, y a Roger S. Baldwin, un distinguido abogado de Connecticut. En poco tiempo, cuando el tiempo era esencial, Janes anticipó toda la estrategia abolicionista para el caso y activó rápidamente el movimiento. Encarnaba y expresaba la fuerza del abolicionismo desde abajo.¹⁵

Janes y sus camaradas antiesclavistas entraron en acción, a lo largo de los muelles y por toda la costa este, haciendo que un corresponsal de *The New York Morning Herald* escribiera sobre los cautivos de La Amistad el 2 de septiembre: «Los abolicionistas están moviendo cielo y tierra para lograr su liberación; varios miembros de la sociedad han salido de la ciudad hacia Connecticut para verlos, emplear a los más hábiles consejeros en su favor y disputar cada punto palmo a palmo; y, a juzgar por las apariencias, deberíamos decir que se están haciendo preparativos generales en todas partes para una gran explosión de este asunto de la esclavitud y el comercio de esclavos». La pólvora se mezclaría en la cárcel.¹⁶

Janes formaba parte de un movimiento que, en todo el mundo y en Estados Unidos, crecía espectacularmente en la década de 1830 en oposición a un dinámico sistema esclavista americano y atlántico. El

¹⁴ Carta de Dwight P. Janes a Rev. Joshua Leavitt, New London, 30 de agosto de 1839; carta de Dwight P. Janes a R. S. Baldwin, New London, 31 de agosto de 1839; carta de Dwight P. Janes a R. S. Baldwin, New London, 2 de septiembre de 1839; carta de Dwight P. Janes a Joshua Leavitt, New London, 2 de septiembre de 1839, ARC. Véanse también dos artículos de Maria Hileman, «The Amistad's Unsung Hero» y «Dwight Janes: Conscience of the Amistad», ambos publicados en *The Day*, 5 de octubre de 1997.

¹⁵ Para biografías de Tappan y Leavitt véase Bertram Wyatt-Brown, *Lewis Tappan and the Evangelical War Against Slavery*, Cleveland, Case Western University Press, 1969, reimpreso en Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1997; y Hugh Davis, *Joshua Leavitt, Evangelical Abolitionist*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990.

¹⁶ «The Captured Slaves», *NYMH*, 2 de septiembre de 1839.

movimiento mundial era más fuerte en Gran Bretaña, donde ya contaba con dos victorias importantes: la abolición del comercio de esclavos en 1807 y la abolición de la esclavitud en todas las colonias británicas en dos etapas, 1834 y 1838. Al mismo tiempo, en Estados Unidos se estaba gestando una polarización nacional sobre la cuestión de la esclavitud, que enfrentaba a los incendiarios del Sur, que veían cada vez más la esclavitud como un «bien positivo», con los abolicionistas que la consideraban mal puro. Janes vio la principal oportunidad que presentaba la rebelión de La Amistad y la aprovechó.¹⁷

Las dos principales organizaciones antiesclavistas de la época eran la Sociedad Antiesclavista de Nueva Inglaterra, formada en 1831, y el grupo nacional más amplio, la Sociedad Antiesclavista Americana, fundada en 1833. Inspiradas por el perfeccionismo moral del Segundo Gran Despertar y basadas en gran medida en las iglesias del norte, ambas eran hasta cierto punto interraciales y estaban comprometidas con la «persuasión moral» no violenta: pretendían convencer a la nación de que la esclavitud era un pecado y que debía ser abolida por razones morales. En 1837, la Sociedad Antiesclavista Americana contaba con 145 sociedades locales en Massachusetts, 274 en Nueva York y 213 en Ohio. En 1838 contaba con 1.350 afiliados y 250.000 miembros. En una nación de diecisiete millones de habitantes, la militancia abolicionista eran modesta en número, pero estaba comprometida, era elocuente y estaba creciendo.¹⁸

En 1839, las sociedades abolicionistas habían creado una red sólida y duradera de comunicación y apoyo material. Tenían sus propios periódicos y revistas, como *The Emancipator* (Nueva York), *The Liberator* (Boston) y *The Pennsylvania Freeman* (Filadelfia), que publicaban utilizando sus propias imprentas junto con otros folletos y libros antiesclavistas. En 1835 organizaron una campaña postal en la que enviaron por correo un enorme volumen de literatura antiesclavista a un Sur hostil y a la defensiva. Organizaron campañas masivas de peticiones,

¹⁷ El senador de Carolina del Sur John C. Calhoun había declarado que la esclavitud era un «bien positivo» en 1837. Véase Jones, *Mutiny on the Amistad...*, p. 10.

¹⁸ Stanley Harrold, *American Abolitionists*, Harlow, Longman, 2001, p. 34; James Brewer Stewart, «From Moral Suasion to Political Confrontation: American Abolitionists and the Problem of Resistance, 1831-1861», en su *Abolitionist Politics and the Coming of the Civil War*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2008, pp. 3-31.

entregando cientos de miles de firmas contrarias a la esclavitud al Congreso e incitando a los políticos sureños a aplicar una «ley mordaza» en 1836 con el fin de eludirlos. El abolicionismo tenía sus propios circuitos de conferencias, sus propios medios de publicidad y recaudación de fondos, sus propios abogados a los que emplear en nombre de los prisioneros de La Amistad.¹⁹

El movimiento abolicionista cruzaba líneas de raza y clase, y toda su variedad se refleja en quienes gravitaron en torno al caso de La Amistad. Eran negros y blancos, hombres y mujeres, de clase media y trabajador, esclavizados y libres. Incluían a hombres de negocios como Tappan, cuya casa había sido destrozada por una turba antiabolicionista en 1834. Había predicadores como Simeon Jocelyn, que predicaba a una congregación interracial en New Haven; figuras «ilustradas» como el profesor Joshua Gibbs, estudioso de lenguas orientales en la Universidad de Yale; artesanos-artistas como John Warner Barber y Nathaniel Jocelyn; marineros negros como James Covey; Lydia Maria Child, una eminente escritora y feminista; y antiguos esclavos como James Pennington, el «herrero fugitivo» que se convirtió en un destacado sacerdote negro en Hartford, e Isabella Baumfree, que llegaría a ser conocida como Sojourner Truth, una figura destacada del movimiento feminista, que preguntó: «¿Acaso no soy una mujer?»²⁰

Los propios rebeldes esclavos desempeñaron un papel crucial en el movimiento abolicionista, en La Amistad y en otros lugares. Sus acciones en todo el hemisferio occidental dieron forma a la batalla contra la esclavitud en las plantaciones, en las ciudades e incluso en las zonas rurales donde no existía la esclavitud. La lucha de La Amistad ocupó su lugar junto a las conspiraciones, revueltas y fugas masivas de esclavos en Mobile, Alabama; Lafayette y St. Martinsdale, Luisiana; Anne Arundel y Charles County, Maryland; y Purrysburg, Carolina del Sur. Se decía que había esclavos incendiarios en Charleston, Nueva Orleans,

¹⁹ Para los antecedentes del movimiento abolicionista, véase Richard S. Newman, *The Transformation of American Abolitionism: Fighting Slavery in the Early Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001.

²⁰ James Pennington, *The Fugitive Blacksmith; or, Events in the History of James W. C. Pennington, Pastor of a Presbyterian Church, New York, Formerly a Slave in the State of Maryland, United States*, Londres, Charles Gilpin, 1849; Margaret Washington, *Sojourner Truth's America*, Champaign-Urbana, University of Illinois Press, 2009, p. 138.

Mobile y Natchez, Mississippi. Muchos de los levantamientos tuvieron lugar en las regiones productoras de azúcar de Estados Unidos, Jamaica, Cuba y Brasil. Mientras tanto, el fuego de la resistencia ardía en Florida, donde muchos esclavos autoemancipados lucharon en la Segunda Guerra Seminola.²¹

Las fugas de la esclavitud se convirtieron en un foco de presión cada vez más importante en la lucha. De hecho, el año 1839 fue el preciso momento en que surgieron la realidad y el nombre del Ferrocarril clandestino. Cabe señalar que la mayoría de las personas afrodescendientes que escaparon de la esclavitud lo hicieron por su cuenta, sin la ayuda del abolicionismo organizado de clase media. Una gran parte se escapó por mar, como polizones en los barcos, con la ayuda de estibadores y marineros proletarios. El Ferrocarril clandestino para el desplazamiento de los antiguos esclavos siguió siendo importante, como fuente de esperanza entre los esclavizados y como provocación para los esclavistas del sur, que lo combatieron ferozmente. En 1839 habían empezado a desarrollarse tres rutas principales: desde Misuri a Illinois; desde Kentucky a Cincinnati y hasta el Oberlin College en Ohio; y desde Virginia y puntos del sur a Washington DC, Baltimore, Filadelfia y Nueva York. Los tres se dirigían a Canadá por diversas rutas.²²

Crucial para la formación temprana del Ferrocarril clandestino fue otra organización antiesclavista llamada Comité de Vigilancia, formada en Nueva York en 1835, en Filadelfia en 1837, en Boston en 1841 y en numerosos otros lugares a partir de entonces. Dedicados a la acción directa y formados en gran medida por hombres afroamericanos como el exmarinero David Ruggles, líder del grupo de Nueva York, los Comités trabajaban, a menudo en los mismos muelles, para ayudar a liberar a las personas de color que habían sido secuestradas o «incautadas» con

²¹ «Incendiaries», *The New Orleans Bee*, 11 de octubre de 1839; «Mobile», *Richmond Enquirer*, 1 de noviembre de 1839; «Another Exciting Rumor», *NYS*, 3 de septiembre de 1840; «A Negro Revolt in Louisiana», *NYS*, 12 de septiembre de 1840; «A Negro Plot», *NYS*, 10 de noviembre de 1840; «A Revolt», *PF*, 22 de septiembre de 1840; «Slave Insurrection», *PF*, 24 de septiembre de 1840; «An Attempted Slave Insurrection in South Carolina», *PF*, 20 de octubre de 1841; *NYS*, 31 de agosto de 1839; Kenneth W. Porter, *The Black Seminoles: History of a Freedom-Seeking People*, Gainesville University Press of Florida, 1996.

²² Fergus Bordewich, *Bound for Canaan: The Underground Railroad and the War for the Soul of America*, Nueva York, Amistad, 2005.

destino a la esclavitud, así como a los fugitivos que intentaban escapar de ella. Los Comités de Vigilancia tendían a atraer a abolicionistas militantes, a veces llamados «ultras», que creían que la acción directa e intransigente acabaría con la esclavitud. Este grupo era pequeño pero en 1839 su importancia iba en aumento.

Los muelles habían sido durante mucho tiempo una zona importante y peligrosa de conspiración y subversión. A lo largo de la era de la revolución, marineros, esclavos y libertos desempeñaron papeles clave en los levantamientos en América, Haití y en los barcos del Atlántico, donde en la década de 1790 se producían motines a una escala masiva. Los legisladores siguieron temiendo la circulación de la subversión en los muelles en la década de 1820 y aprobaron las infames *Negro Seamen Acts* [Leyes de marineros negros] a partir de 1822, tras la conspiración del exmarinero Denmark Vesey en Charleston, Carolina del Sur. Todos los marineros negros que llegaran a los puertos de Carolina del Sur serían apartados de sus barcos y encarcelados, a expensas del capitán, hasta su partida. Se trataba de una política de cuarentena revolucionaria: aquellos «cuya organización mental, hábitos y asociaciones los hacen peculiarmente aptos para perturbar la paz y la tranquilidad del Estado», serían tratados «de la misma manera que [...] los afligidos por enfermedades infecciosas». Durante los veinte años siguientes, Georgia, Carolina del Norte, Florida, Alabama y Luisiana seguirían el ejemplo de Carolina del Sur. En 1829, el vendedor de ropa de segunda mano y pensador político David Walker dio a los esclavistas más motivos de preocupación cuando publicó su famoso *Appeal [...] to the Coloured Citizens of the World* y luego lo cosió a la ropa de los marineros, blancos y negros, que a su vez introdujeron de contrabando el documento incendiario en los puertos del Sur. Walker apelaba a las mentes, los hábitos y las asociaciones de las personas esclavizadas y oprimidas de todo el Atlántico. No fue casualidad que el abolicionista Dwight Janes conociera a los insurrectos de La Amistad a bordo de barcos anclados en el muelle de New London, estableciendo una relación que se convertiría en una poderosa alianza.²³

²³ Philip M. Hamel, «Great Britain, the United States, and the Negro Seamen Acts, 1822-1848», *Journal of Southern History*, núm. 1, 1935, pp. 3-28; Peter Hinks, *To Awaken My Afflicted Brethren: David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*, State College, Pennsylvania State University Press, 1996.

La cárcel de New Haven

Por orden del juez Judson, el alguacil Wilcox organizó el transporte de los africanos de La Amistad desde New London hasta New Haven y a su cárcel de seis grandes celdas. Como varios llegaron en mal estado de salud física, aquejados del «flujo blanco» (disentería) y de una deshidratación prolongada, Wilcox y su ayudante, el carcelero local Stanton Pendleton, habilitaron una de las celdas como hospital bajo la supervisión del doctor Edward Hooker. Un visitante observó que algunos de los africanos estaban casi tan delgados como Calvin Edson, el curioso «esqueleto viviente» que había realizado una gira circense unos años antes. Algunos de los veteranos de La Amistad no se recuperarían: Faquorna, Fa, Tua, Weluwa, Kapeli, Yamoni, Kaba y uno o dos más, cuyos nombres se desconocen, murieron entre finales de agosto y mediados de diciembre de 1839. Algunos de ellos fueron enterrados en el cementerio de la calle Grove de New Haven, situado en la esquina de las calles Grove y Prospect.²⁴

También se hicieron arreglos especiales para los cuatro niños — Kali, Margru, Kagne y Teme — y para Cinqué. A las cuatro criaturas se les dio una celda en exclusiva, hasta que Pendleton se llevó a las tres niñas para convertirlas, esencialmente, en siervas domésticas en su propia casa. El temor a la influencia militante de Cinqué hizo que el carcelero lo aislara de sus compañeros: lo metieron en una celda de seguridad especial, la «fortaleza», con «varios tipos de aspecto salvaje, blancos y negros, que están en la cárcel con acusaciones diversas». Al carcelero le preocupaba que estos presos desesperados intentaran escapar, por lo que la puerta de esa parte de la cárcel rara vez se abría y no se permitía la entrada de visitantes. Quienes querían hablar con Cinqué tenían que hacerlo a través de la «abertura de la puerta». El resto de los africanos de La Amistad, la mayoría, fueron confinados juntos en tres estancias, en «bandas». Durante el día, tenían acceso «a una cámara delantera muy

²⁴ «Incarcerated Captives», *NYCA*, 6 de septiembre de 1839; «Conditions for Amistad Captives», *NYCA*, 9 de septiembre de 1839; «Case of the Captured Africans», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839; «Visit to Hartford, Connecticut», *NYMH*, 24 de septiembre de 1839; y «Removal of the Africans to Hartford - Crim. Con. among the Savages - Exposure of the Abolition Falsehood, &c.», *NYMH*, 19 de noviembre de 1839; *NYS*, 20 de septiembre de 1839; «Calvin Edson, el esqueleto viviente», *The Daily Chronicle*, 18 de enero de 1832.

grande y ventilada», donde podían sentarse junto a una ventana abierta. Una de sus primeras prioridades sería enfrentarse al carcelero en una batalla por el «aire libre».²⁵

Aunque los africanos de La Amistad ya tenían mucha experiencia de encarcelamiento cuando llegaron a la cárcel de New Haven, el lugar debió de parecerles confuso y angustiante. Nadie entendía sus lenguas y aún no tenían una idea clara de dónde se encontraban ni de lo que les deparaba el futuro. La amenaza de ejecución pendía pesadamente sobre sus cabezas. Cinqué «se llevó la mano a la garganta, como sus compañeros de habitación decían que había hecho con frecuencia antes, y preguntó si los presentes tenían intención de matarle». En su sociedad nativa la decapitación era un destino habitual para un guerrero capturado.²⁶

Para empeorar las cosas, la cárcel compartía características del barco negrero más allá del hecho en sí del encarcelamiento. No era el menor de ellos el penetrante olor de la esclavitud. Un visitante escribió que «las habitaciones ocupadas por los africanos están infectadas con el olor peculiar de las cárceles mal ventiladas o no ventiladas en absoluto». El hedor era «casi insoportable». Una de las principales razones eran las «necesarias bacinas», que eran públicas y estaban situadas «en las salas de comer y de dormir». Las cuatro criaturas estaban hacinadas en una sola cama, los hombres dormían sobre paja, entre insectos, y la comida era de mala calidad.²⁷

Entre las curiosidades de su nueva vida en la cárcel de New Haven estaba la ropa que debían llevar los africanos de La Amistad. Acostumbrados a vestirse con una única y ligera pieza de tela africana de algodón «hecha en el campo», que se enrollaban alrededor del cuerpo y colgaban del hombro, ahora se les presentaba algo diferente, aunque no del todo desconocido, ya que habían encontrado, y algunos, como Cinqué, habían llevado, ropa de estilo europeo a bordo de La Amistad. Aún así, cuando el carcelero trajo camisas y pantalones de algodón a

²⁵ «To the Committee on Behalf of the African Prisoners», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839; «Removal of the Africans», *NYMH*, 19 de noviembre de 1839; «Incarcerated Captives», *NYCA*, 6 de septiembre de 1839; «The Captives of the Amistad», *The Emancipator*, 3 de octubre de 1839.

²⁶ «The Amistad Captives», *The Emancipator*, 3 de octubre de 1839.

²⁷ Anónimo, «Treatment of the Captured Africans», 1 de noviembre de 1839, ARC. Este parece haber sido un artículo inédito escrito para *The Emancipator*.

rayas llamados «malos tiempos» (el «traje de faena» de la prisión), medias de lana y gorras, tuvieron que reírse de la absurda vestimenta de los blancos. Según Lewis Tappan, «los prisioneros miraron la ropa durante algún tiempo y se rieron mucho entre ellos antes de ponérsela». A Cinqué en particular no le gustaba; la consideraba demasiado ajustada y ceñida. Mientras tanto, Margru, Kagne y Teme dieron a algunas de sus prendas un uso propio: «Convirtieron en turbantes los pequeños chales que les habían dado». Lo que todo el grupo quizá apreciaba más que ninguna otra cosa de su atuendo en la cárcel de New Haven era que no incluía grilletes, ni esposas, ni collares de hierro.²⁸

Durante el confinamiento de los africanos de La Amistad, la cárcel de New Haven se convirtió en un extraordinario lugar de encuentro para todo tipo de gente, desde esclavos africanos de muchas nacionalidades hasta jóvenes revoltosos, marineros de los muelles, abolicionistas respetables de clase media, ricos y de alta alcurnia. Muchos vinieron por la publicidad que rodeaba el caso y para ver a los insurrectos que, con gran dramatismo, habían hecho una revolución exitosa, trastocando el orden inmutable de La Amistad. Otros vinieron para satisfacer su curiosidad sobre África y los africanos. Algunos aparecieron en la cárcel porque apoyaban el movimiento abolicionista, otros porque se oponían a él. La cárcel —una institución mucho más abierta en 1839 de lo que sería después— estaba «llena de hombres, mujeres y niños de todas las edades, colores y tamaños».²⁹

No importa por qué vinieron en primer lugar, la mayoría de los visitantes, afirmaba Lewis Tappan, que pasó mucho tiempo en la cárcel y por lo tanto estaba en posición de saberlo, «expresan mucha simpatía por estos extranjeros tan maltratados, y profieren sentimientos de fuerte indignación contra quienes los habían arrancado de su tierra natal, o planificado su esclavización». Muchos de quienes pasaron por la cárcel traían regalos. Algunos venían con comida, como dulces y «pasteles delicados»; otros traían el siempre bienvenido «baccar» (tabaco); y otros daban «monedas», dinero o «baratijas» a los prisioneros.³⁰

²⁸ Ibídem. Véase también *The Emancipator*, 9 de septiembre de 1839.

²⁹ «The Captured Africans of the Amistad», *NYMH*, 4 de octubre de 1839. Este comentario se refería a la cárcel de Hartford; véase más adelante, pp. 129-132.

³⁰ «Private Examination of Cinquez», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839; «The Negroes of the Amistad», *The New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839.

A principios de septiembre de 1839, el caso de La Amistad era la comidilla de la ciudad, si no de toda la nación. Era «el único tema que se tocaba en las conversaciones, en las calles, en el salón del bar, en el salón de baile, en el tocador, en el dormitorio, en la cocina, en el salón y en el púlpito». La gente acudía multitudinariamente, abarrotando y desbordando la cárcel de New Haven. El 31 de agosto, el primer día completo que los africanos de La Amistad pasaron en la cárcel de New Haven, dos mil personas pagaron su «chelín de York» (doce centavos y medio) para visitarlos. En sus primeros cuatro días, el carcelero Pendleton ingresó 500 dólares (12.000 en dólares de 2012), pagados por unos cuatro mil visitantes que habían llegado de «Nueva York, Vermont, Massachusetts, Filadelfia y de todas partes de Connecticut». Los prisioneros, informaba un periódico, representaban «una cosecha de oro para el carcelero». Mientras tanto, otras dos mil personas visitaban La Amistad en New London. Algunos venían por curiosidad carnavalesca, otros por compromiso con los ideales antiesclavistas.³¹

Los corresponsales del diario proesclavista *The New York Morning Herald* contemplaron las escenas tumultuosas y entusiastas en la cárcel y quedaron horrorizados. Uno de ellos escribió:

Estos negros han creado una excitación mayor en Connecticut que cualquier acontecimiento que haya ocurrido allí desde finales del siglo pasado. Se ponen en marcha todo tipo de ingenios para crear un sentimiento de simpatía y una excitación a su favor; los párrocos predicán sobre ellos, los hombres hablan de ellos, las señoras quedan a tomar el té y discuten sobre su caballerosidad, heroísmo, sufrimientos, tez y tendones, mientras beben el *souchong*; las jóvenes piadosas se reúnen para rezar por ellos; se envían exploradores por todo el país para cazar a todos los negros que sepan hablar cualquier tipo de dialecto africano; llegan diariamente a Hartford intérpretes por docenas; se buscan y

³¹ «Captured Africans», *NYMH*, 4 de octubre de 1839; «The Negroes Lately Captured», *NYMH*, 5 de septiembre de 1839; «The Africans», *The Patriot and Democrat*, 21 de septiembre de 1839; «The Africans», *NYMH*, 5 de octubre de 1839. El abolicionista A. F. Williams escribió que «se recibieron 1.000 dólares en Hartford y más de 1.000 dólares (según me han informado) en N. Haven a 12 céntimos y medio de admisión» de los visitantes a las cárceles. La cifra de Hartford, donde los africanos de La Amistad pasaron solo dos semanas en septiembre de 1839 y unos días en noviembre, es creíble, pero la de New Haven es demasiado baja. Véase A. F. Williams a Lewis Tappan, Farmington, 13 de marzo de 1841, ARC.

consiguen innumerables gramáticas y libros de ortografía y cartillas, en todo tipo de lenguas desconocidas.

La cárcel se había convertido, en su opinión, en un circo, en un mundo al revés, un lugar que los africanos de La Amistad realmente disfrutaban: «La entrada y salida de visitantes les proporciona abundantes oportunidades para escapar pero, como están lejos de desearlo, sería difícil expulsarlos de la cárcel». El lugar de confinamiento se había convertido en «una especie de paraíso de los bobos, lleno de curiosidad boquiabierta, hombres estúpidos, mujeres encaprichadas y negros felices».³²

¿Qué pensaban de todo esto los africanos de La Amistad? Debieron de experimentar no poca perplejidad, como sugiere *The New York Morning Herald*: «Los mismos pobres negros están totalmente atónitos ante la prodigiosa sensación que han creado». Bajo todo ello yacía un miedo profundo y persistente, como se transparentaba cuando varios de los prisioneros, «con mucha aprensión», preguntaron a un visitante comprensivo «si iban a ser degollados, pasándose las manos por el cuello al hacer la pregunta». Al obtener una respuesta negativa, uno de los africanos preguntó entonces: «Si no quieren matarnos [...] ¿por qué hay tanta gente aquí para vernos?»³³

Los bocetos de Townsend

Uno de los primeros visitantes de la cárcel de New Haven fue un artista de diecisiete años llamado William H. Townsend, que dibujó una serie de veintidós retratos de los africanos encarcelados. Entre ellos figuraban Grabeau y Burna, dos de los líderes de la rebelión, aunque no Cinqué (probablemente porque estaba segregado en una celda diferente), y dos de las cuatro criaturas, Kali y Margru, un niño y una niña de unos nueve años cada uno. Townsend también dibujó el retrato de Faquorna, que junto con Cinqué dirigió el ataque contra el capitán Ferrer y que había sido acusado de asesinato ante los tribunales. Dado que Faquorna murió a principios de septiembre, solo unos días después de que los rebeldes de La Amistad fueran llevados a tierra, se podría decir que

³² «Captured Africans», *NYMH*, 4 de octubre de 1839; «The Africans», *NYMH*, 13 de septiembre de 1839.

³³ «Captured Africans», *NYMH*, 4 de octubre de 1839; *NYS*, 20 de septiembre de 1839.

Townsend estuvo en la cárcel de New Haven poco después de que los prisioneros llegaran allí. Faquorna tiene ojeras y da la impresión de que hubiera estado enfermo cuando se esbozó el retrato.³⁴

Se sabe muy poco de Townsend, entre otras cosas porque, al igual que Faquorna, murió joven. Nació en 1822, vivió en New Haven y murió en 1851. Es probable que el joven aspirante a artista se viera arrastrado por el entusiasmo cuando los africanos de La Amistad llegaron a la ciudad. Visitó la cárcel y decidió probar suerte con ellos. La tradición familiar confirma que Townsend visitó a los cautivos en la cárcel y apunta a que tuvo algunos problemas para conseguir que posaran para sus dibujos. Se decía que recurrió a sobornos de caramelos. «Los negros de La Amistad», como él los llamaba, fueron finalmente «dibujados del natural». Los bocetos eran de tamaño modesto, tan pequeños como entre 13 y 19 centímetros cuadrados y tan grandes como de 32 a 45 centímetros cuadrados; la mayoría estaban entre medias, eran aproximadamente de 25 centímetros cuadrados.³⁵

A Townsend no le interesaba la rebelión en sí, sino los individuos que la protagonizaron. Esta preocupación dio lugar a sorprendentes retratos por su variedad, intimidad, profundidad y complejidad. Retrató a Burna con la forma inusual de su cabeza, con las pestañas rizadas y el bigote estilizado; a Shuma con una cara larga y delgada, bigote, barba y mirada grave. El pequeño Kale lucía una mirada vivaz y un gorro de lana a rayas en la cabeza, con las orejas recogidas bajo él y el pelo asomando por debajo. Los dibujos de Townsend transmitían diversos estados de ánimo: relajado y desconcertado (Burna), cansado y severo (Ba), solemne y digno (Fagina), inseguro y un poco abrumado (Fuliwulu). Los africanos figuraban, en su mayoría, con camisas blancas y chaquetas oscuras, lo que al parecer era su vestimenta estándar en la cárcel. Algunos llevaban sombrero y unos pocos fumaban en pipa.

³⁴ William H. Townsend, *Sketches of the Amistad captives*, [ca. 1839-1840]. GEN MSS 335, Beneicke Rare Book and Manuscript Collection, Universidad de Yale.

³⁵ Según se cuenta en su familia, Townsend realizó sus bocetos a lápiz alrededor de la época de uno de los varios juicios de los cautivos de La Amistad: septiembre de 1839, noviembre de 1839, enero de 1840 o marzo de 1841. El boceto de Faquorna sugiere una fecha anterior. Véase Charles Allen Dinsmore, «Interesting Sketches of the Amistad Captives», *Yale University Library Gazette*, núm. 9, 1935, pp. 51-55.

Townsend dibujó retratos especialmente evocadores de Grabeau y Kimbo. El primero aparece como un rostro redondo y amable con tres o cuatro arrugas hacia la línea del cabello. Casi no tenía cuello, su cabeza se asentaba sobre (según se sabe por otras fuentes) un cuerpo compacto y atlético. Llevaba el pelo corto y el bigote y la barba poblados. Sus ojos, ligeramente caídos, estaban demasiado abiertos, lo que sugería quizás vulnerabilidad y, desde luego, el carácter juguetón por el que era conocido. Kimbo fue uno de los cuatro africanos que atacaron y mataron al capitán Ferrer en La Amistad, un hecho bastante creíble gracias a un retrato que transmite una mirada directa e inflexible, intensidad psicológica y fuerza interior enmarcadas en un rostro apuesto y juvenil. Al prestar gran atención a las características individuales y a la psicología de tantos de los cautivos de La Amistad, Townsend logró en sus pequeños bocetos lo que el movimiento abolicionista intentaría hacer durante los dos años y medio siguientes en la sociedad estadounidense en general: humanizó a los rebeldes de La Amistad.

The Long, Low Black Schooner

El 2 de septiembre de 1839, tres días después de que los africanos de La Amistad llegaran a la cárcel de New Haven y de que miles de personas ya hubieran desfilado para verlos, el Teatro Bowery de Nueva York comenzó su representación de *The Black Schooner, or, The Pirate Slaver Armistead*; o *The Long, Low Black Schooner* [La goleta larga, baja y negra], como se la llamaba más comúnmente. Un anuncio informaba de «un nuevo y profundamente interesante melodrama náutico, en dos actos, escrito expresamente para este teatro, por un autor popular», casi con toda seguridad Jonas B. Phillips, el «dramaturgo de la casa» del Teatro Bowery durante la década de 1830.³⁶ Basado en «los recientes y extraordinarios hechos de ¡piratería! ¡motín! y ¡asesinato!» a bordo de La Amistad y en los sensacionales informes periodísticos sobre los

³⁶ David Grimsted, *Melodrama Unveiled: American Theater and Culture, 1800-1850*, Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. 149; Rosemarie K. Bank, *Theatre Culture in America, 1825-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 159. Al parecer, Phillips trabajaba en el teatro Bowery en mayo de 1838, cuando escribió una declaración para ser leída ante «una sala a rebosar» cuando el teatro reabrió sus puertas tras un incendio. Otro hecho que apunta en esa dirección es que Inez, el único personaje femenino de la obra, fue interpretado por una tal «señora Phillips».

«piratas negros» que habían aparecido en la prensa antes de su captura, la obra demostraba la rapidez con la que se propagaron las noticias de la rebelión y su resonancia cultural. El título de la obra procedía del título del artículo de *The New York Sun* sobre la rebelión de La Amistad, publicado el 31 de agosto de 1839, que a su vez se había inspirado en las recientes descripciones de un barco pirata capitaneado por un hombre llamado Mitchell, que había estado merodeando en el Golfo de México.³⁷

En 1839, el teatro Bowery era famoso por su alborotado y estridente público de clase trabajadora: jóvenes *b'hoys* y *g'hals* del Bowery (argot para referirse a los hombres y mujeres jóvenes de clase trabajadora del Bajo Manhattan) y dandis, así como marineros, soldados, jornaleros, obreros, aprendices, vagabundos y pandilleros. Las prostitutas ejercían su oficio en la tercera grada del teatro. El público animaba, silbaba, bebía, peleaba, pelaba cacahuetes, arrojaba huevos y escupía lapos de tabaco por todas partes. Durante una representación especialmente popular, el público desbordante podía sentarse en el escenario, entre los actores y el atrezzo, o simplemente invadirlo y convertirse en parte de la representación. El propietario y gerente del teatro, Thomas Hamblin, contrató a un grupo de alguaciles para evitar disturbios, que de todos modos estallaron en varias ocasiones. El hecho de que el teatro Bowery estuviera asociado a un gran y violento motín antiabolucionista en 1834 hacía que su puesta en escena de *The Long, Low Black Schooner* fuera aún más notable.³⁸

³⁷ El programa de mano se encuentra en la Colección de Teatro de Harvard. Véase también «Bowery Theatre», *NYCA*, 4 de septiembre de 1839; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839. Estoy especialmente en deuda en esta sección con Bruce A. McConachie, «'The Theatre of the Mob': Apocalyptic Melodrama and Preindustrial Riots in Antebellum New York», en McConachie y Daniel Friedman (eds.), *Theatre for Working-class Audiences in the United States, 1830-1980*, Westport, (CT), Greenwood Press, 1985, pp. 17-46; también del mismo autor, *Melodramatic Formations: American Theatre and Society, 1820-1870*, Iowa City, University of Iowa Press, 1992; y con Reed, *Rogue Performances*. Véase también Shane White, *Stories of Freedom in Black New York*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

³⁸ Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*, Nueva York, Knopf, 1986, pp. 89, 90, 93-95; McConachie, *Melodramatic Formations...*, p. 122; Reed, *Rogue Performances...*, pp. 9, 11, 15; Bank, *Theatre Culture in America...*, p. 84; Peter George Buckley, «To the Opera House: Society and Culture in New York City, 1820-1860», tesis doctoral, Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, 1984, pp. 181-182.

Emparejada con *Giáfar al Barmeki, or, The Fire Worshippers* [Los adoradores del fuego], una fantasía orientalista ambientada en Bagdad, la obra atrajo «multitudes» al mayor teatro del país. Si suponemos que se representó en días alternos durante dos semanas (es posible que se hubiera representado durante más tiempo) con solo dos tercios del aforo de las tres mil quinientas localidades del teatro (es posible que el aforo hubiera sido mayor), la obra habría sido vista por unas quince mil personas, aproximadamente uno de cada veinte habitantes de la ciudad. Otra forma de calcular el número de asistentes es dividir los ingresos brutos de la producción, que ascendieron a 5.250 dólares, entre los precios vigentes de las entradas (la mayoría eran de veinticinco céntimos, y algunas de cincuenta y setenta y cinco céntimos), lo que también sugiere unos quince mil espectadores. Por lo tanto, la obra desempeñó un papel importante no solo en la interpretación de la rebelión de La Amistad, sino en la difusión de la noticia poco después de que ocurriera. No era raro que los dramaturgos trabajaran con acontecimientos oportunos y controvertidos con el fin de atraer a sus teatros a un público más numeroso.³⁹

No se conserva ningún guión, pero un detallado programa de mano ofrece una «Sinopsis de escenarios, incidentes, etc.». Ambientada en la cubierta principal de La Amistad, la obra presentaba a las personas reales que participaron en el levantamiento. El personaje principal era «Zemba Cinqes, un africano, jefe de los amotinados», basado en Cinqé e interpretado por Joseph Proctor, un «joven actor trágico americano», quizá con la cara pintada de negro con corcho quemado, como era habitual en el Bowery.⁴⁰ El «capitán de la goleta y propietario de los

³⁹ *The Philadelphia Inquirer*, 2 de septiembre de 1839. *The New York Mirror* («The Theatre», 14 de septiembre de 1839) catalogó la obra como uno de los éxitos de la temporada. El Bowery Theatre era conocido por ser pionero en hacer representaciones más largas. Véase McConachie, *Melodramatic Formations...*, p. 120. Los ingresos estimados proceden de un artículo bien documentado pero sin notas al pie de Perry Walton, «The Mysterious Case of the Long, Low Black Schooner», *New England Quarterly*, núm. 6, 1933, p. 360. Walton también señala que la obra se representó en el Park Theatre, el National Theatre y el Niblo's Garden, además de en el Bowery. No he podido confirmar los ingresos ni los otros lugares en fuentes primarias. La última mención de la obra en un periódico fue en *The New Orleans Bee*, el 17 de septiembre de 1839.

⁴⁰ «Bowery Theatre», *NYCA*, 4 de septiembre de 1839; «Theatricals-The Seven Ages», *NYMH*, 28 de febrero de 1840; Bank, *Theatre Culture...*, p. 72.

esclavos» era Pedro Montes, el propietario real de cuatro de los esclavizados que navegaron en el barco tras la rebelión. El sobrecargo era Juan Ruez, basado en José Ruiz, propietario de cuarenta y nueve esclavos a bordo. Cudjo, «un negro mudo y deforme», que se parece a Calibán, el «esclavo salvaje y deforme» de la obra de Shakespeare *La Tempestad*, se basaba al parecer en el «salvaje» Konoma, ridiculizado por sus dientes como colmillos y calificado de caníbal. Lazarillo, el «capataz de los esclavos», probablemente se inspiró en el marinero-esclavo Celestino. Otros personajes eran Cabrero el oficial, los marineros y la damise-la totalmente inventada que pronto estaría en apuros, Inés, la hija de Montes y esposa de Ruez.⁴¹

El primer acto comienza cuando el navío zarpa de La Habana, pasa por delante del Castillo del Morro y se adentra en el mar. La historia de Zemba Cingues, el héroe de la historia, se relata como preludeo a la entrada en la «bodega de la goleta», donde yacen los «¡desdichados esclavos!». Los esclavos conspiran y pronto hacen un «juramento de venganza». En una tormenta *in crescendo*, también señalada en los relatos de la rebelión, «los esclavos, dirigidos por Zemba Cingues» abren por la fuerza la escotilla, lo que da lugar a «¡MUERTE Y ASESINATO!». Los rebeldes se apoderan del barco y reajustan su rumbo, dirigiéndose hacia el este a través del Atlántico hasta su Sierra Leona natal. Las «perspectivas de liberación» están al alcance de la mano.⁴²

El segundo acto se traslada al camarote del capitán, ocupado ahora, tras la rebelión, por Zemba Cingues, mientras Montes y Ruez permanecen sentados, como prisioneros, en la oscura bodega del navío (como hicieron realmente sus homólogos). El mundo fue vuelto del revés: los

⁴¹ Al parecer, el nombre de Zemba procede de un relato, «Tales of the Niger: Zemba and Zorayde», publicado en *The Court Magazine, containing Original papers by Distinguished Writers*, Londres, Bull and Churton, 1833, vol. 3, julio-diciembre de 1833, pp. 71-74, reeditado en *The Philadelphia Inquirer* el 2 de enero de 1838. Zemba es el guía musulmán de un viajero británico, que le salva amablemente de un despótico rey africano, permitiéndole casarse con su amada Zorayde.

⁴² El uso de la bodega de la goleta como escenario hacía que la obra fuera inusual. Heather Nathans ha señalado que el Pasaje del medio «prácticamente había desaparecido» de la escena estadounidense a mediados de siglo, a medida que el comercio de esclavos se replanteaba como algo interno a las fronteras de la nación. Véase su obra *Slavery and Sentiment on the American Stage, 1787-1861: Lifting the Veil of Black*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009, pp. 129-130.

que estaban abajo estaban ahora arriba, y viceversa. La inversión supone un gran peligro para Inez, que al parecer ha caído en las garras de Cudjo y ahora se enfrenta a una «terrible perdición». Alguien, probablemente Zemba Cingues, la rescata, obligando a Cudjo a «entregar a su pretendida víctima». ¿Vio el público a un héroe negro rescatar a una mujer blanca de las manos de un villano negro? Se trata de un tema de no poca importancia, dados los temores populares imperantes a la «amalgama» racial, que habían desencadenado los disturbios contra la abolición.

Zemba Cingues ve entonces un barco (el bergantín estadounidense Washington) que navega hacia ellos y celebra un consejo entre sus compañeros amotinados para decidir qué hacer. Eligen la muerte antes que la esclavitud —un sentimiento repetidamente atribuido a Cinqué en la prensa popular— y deciden «¡Volar la goleta!». (Los rebeldes de La Amistad no tomaron tal decisión, ya que muchos de ellos estaban fuera del barco en Long Island cuando los marineros del Washington capturaron su nave). Por desgracia, es demasiado tarde, ya que los «gallardos marinos» del Washington se lanzan al camarote desde su claraboya y toman el control de La Amistad.

El final de la obra queda incierto, como el destino de los cautivos de La Amistad, que se encontraban en la cárcel de New Haven, no muy lejos de allí, a la espera de juicio, acusados de piratería y asesinato. El programa de la obra dice: «¡Denuncia del destino de Cingues!». ¿Cuál sería, en efecto, su destino? ¿La obra representaba su ejecución, un final que muchos, incluido el propio Cinqué, esperaban? ¿O dramatizaba su liberación junto con la de todos sus camaradas?⁴³

The Long, Low Black Schooner no era una obra inusual para su época. La rebelión de los esclavos y la piratería eran temas corrientes en el teatro americano de los primeros tiempos. Los esclavos rebeldes aparecían en *Obi, or, Three-Finger'd Jack* [Jack Tresdedos], una obra sobre un esclavo jamaicano fugitivo y convertido en bandido, que fue un clásico tras su estreno en Estados Unidos en 1801; y en *The Slave* [El esclavo], una ópera de Thomas Morton sobre una revuelta en Surinam,

⁴³ Peter Reed escribe que una ejecución escenificada no era probable y que un desenlace de la trama más común en la época habría sido un indulto para el héroe. Comunicación personal al autor, 14 de diciembre de 2010.

representada por primera vez en 1817 y muchas veces después, hasta la década de 1840. *The Gladiator* [El gladiador] dramatizaba la famosa revuelta de esclavos liderada por Espartaco en la antigua Roma. Se estrenó en 1831, protagonizada por el héroe de la clase obrera Edwin Forrest, y es muy posible que fuera la obra más popular de la década. Los piratas protagonizaron populares melodramas náuticos de la década de 1830, como *Captain Kyd, or, The Wizard of the Sea* [El capitán Kyd o el mago del mar], representada primero en 1830 y numerosas veces después y publicada como novela por J. H. Ingraham en 1839. John Glover Drew adaptó *El corsario* de Byron para su representación en Brook Farm a principios de la década de 1840. El gran actor afroamericano Ira Aldridge pronto interpretaría el papel principal en *The Bold Buccaneer* [El audaz bucanero]. Los esclavos rebeldes y los piratas aparecían a veces en las mismas obras, como en *The Long, Low Black Schooner*: «Jack Tresdedos» era algo así como un pirata en tierra y de hecho se le había llamado «ese audaz filibustero». Los piratas también desempeñaron un papel importante en *The Gladiator*.⁴⁴

Al igual que otros melodramas de la época, *The Long, Low Black Schooner* presentaba a gente común virtuosa, normalmente trabajadores, que luchaban contra aristócratas villanos; en este caso, africanos esclavizados que contraatacaban a los esclavistas españoles Montes y Ruez. Personajes «bajos» como Zemba Cingues pronunciaban poéticas líneas de honorable resistencia. Eran celebrados rutinariamente por su heroísmo, fomentando cierto grado de identificación popular con el

⁴⁴ Rosemarie K. Bank señala que *The Gladiator* «se consideraba demasiado rebelde para los oídos negros», de ahí que se prohibiera la entrada al público a las personas libres de color, pero es posible que la prohibición no se hiciera cumplir. Véase su *Theatre Culture...*, p. 96. Jack Tresdedos fue calificado de «audaz filibustero» en *The Supplement to the Royal Gazette*, 27 de enero-3 de febrero de 1781, p. 79, citado en Diana Paton, «The Afterlives of Three-Fingered Jack», en Brychan Carey y Peter J. Kitson (eds.), *Slavery and the Cultures of Abolition: Essays Marking the Bicentennial of the Abolition Act of 1807*, Londres, D. S. Brewer, 2007, p. 44. Véase también McConachie, *Melodramatic Formations...*, pp. 70-71, 142, 143, y Reed, *Rogue Performances...*, pp. 21, 37, 100, 122, 159-160. Para las obras de piratas de la época, véase George C. D. Odell, *Annals of the New York Stage*, Nueva York, Columbia University Press, 1928, vol. IV (1834-1843), pp. 30, 144, 149, 151, 163, 313, 315, 373, 390, 481, 488. Otras obras fueron *Pirates of the Panda, or the Plunder of the Mexican* [Piratas de la Panda, o el saqueo del mexicano] 1834-1835, basada en hechos reales; *The Pirate Boy* [El chico pirata], 1837; *Pirates of the Hurlgate* [Los piratas de la Hurlgate], 1839; y *The Pirates Signal, or the Bridge of Death* [La señal de los piratas, o el puente de la muerte], 1840.

forajido que se atrevía a golpear por la libertad. Como ha señalado Peter Reed, el público «podía tanto aplaudir como temer las revueltas de la clase baja, tanto llorar como celebrar sus derrotas».⁴⁵

El teatro dio forma a las noticias de la rebelión de La Amistad a la vez que las difundía. Una visión comprensiva, incluso romántica, suavizó la violencia del suceso original. El porte personal tranquilo y dramático de Cinqué durante el proceso judicial hizo que se le comparara con el Oteló de Shakespeare.⁴⁶ También se le comparó con «un dandy de color en Broadway». Estaba claro que tenía el «carisma de forajido» tan común en las «actuaciones canallas» de la época. Habiendo captado la atención del mundo del teatro y del público en general, era apropiado que a *The Long, Low Black Schooner* le siguiera, en diciembre de 1839, una producción de *Jack Sheppard, or the Life of a Robber!* [Jack Sheppard o ¡La vida de un ladrón!], también escrita por Jonas B. Phillips. Al igual que Sheppard, cuyas fugas de la cárcel se convirtieron en «la comidilla de toda la nación» en Gran Bretaña en la década de 1720, y a quien el público acudía en masa, pagando entrada para verle en su celda, los «piratas negros» de La Amistad ganaban en su propio intento de apoderarse del buen barco Imaginación popular. Un «melodrama náutico», basado en personas reales y en dramáticos acontecimientos de actualidad, se estaba desarrollando en el conjunto de la sociedad estadounidense.⁴⁷

La lucha por la comunicación

En medio de la profusión de imágenes y artículos periodísticos, y del enorme número de visitantes, tanto a la cárcel como al teatro, los africanos de La Amistad se esforzaron por contar su propia historia a sus captores y aliados estadounidenses. Sin embargo, solo podían comunicarse mediante el lenguaje de signos y las escasas palabras de Burna

⁴⁵ Reed, *Rogue Performances...*, pp. 5, 13 (cita), 43; McConachie, *Melodramatic Formations...*, pp. 97-100.

⁴⁶ «Private Examination», NYCA, 13 de septiembre de 1839; «The Long, Low Black Schooner», NYS, 31 de agosto de 1839.

⁴⁷ Reed, *Rogue Performances...*, pp. 10, 175-185; Jonas B. Phillips, *Jack Sheppard, or the Life of a Robber! Melodrama in Three Acts founded on Ainsworth's Novel* (escrito y representado en 1839). Sobre Sheppard, véase Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Londres, Allen Lane, 1991, cap. I. p. 1.

en inglés. Los africanos hablaban al menos quince lenguas, pero ninguna de ellas podía ser comprendida por las personas en cuyas manos descansaba ahora su destino colectivo, sobre todo después de que los hubieran separado de Antonio, que había traducido durante el viaje de liberación. El reverendo Joshua Leavitt observó con tristeza que estas desafortunadas personas, que se enfrentaban a un juicio por su vida, no podían hablar por sí mismas. Como se ha señalado antes, podían decir y dijeron mucho por sí mismos; el problema era que nadie podía entenderlos.⁴⁸

Leavitt y otros comprendieron rápidamente la necesidad de comunicarse con estos forasteros que habían llegado a sus costas, así como la enorme importancia de permitir que los rebeldes contaran sus propias historias sobre cómo habían llegado hasta allí. Dwight Janes y otros activistas antiesclavistas presentes en la escena de New London habían escrito a Leavitt y a Lewis Tappan pidiéndoles que «encontraran a algunos viejos africanos en su vecindad, que supieran hablar la lengua nativa, para que pudieran conocer los hechos a través de ellos». Cuando Leavitt visitó a los africanos de La Amistad en la cárcel de New Haven el 6 de septiembre de 1839, llevó consigo a «un viejo africano», un marinero que hablaba la lengua del Congo, pero los cautivos «todos dicen que no son congoleños». El corresponsal de *The New York Sun* había informado por error de que eran congoleños, probablemente porque entendió mal cuando unos pocos se describieron como «kono». Leavitt añadió: «Muchos de ellos dicen manding, de donde se supone que son mandingoes», pero esto también reflejaba confusión, pues lo que habían dicho era «Mendi». Captó, correctamente, que «no es improbable que entre ellos haya personas de varias tribus».⁴⁹

Ese mismo día, Tappan llevó a la cárcel a otros tres africanos, que hablaban lenguas diferentes, con la esperanza de que pudieran comunicarse con los prisioneros. Descubrió para su decepción que no podían. Sin inmutarse, al día siguiente trajo a dos más. Tan celosos fueron sus

⁴⁸ «Incarcerated Captives», *NYCA*, 6 de septiembre de 1839.

⁴⁹ Dwight P. Janes al reverendo Joshua Leavitt, New London, 30 de agosto de 1839, ARC; «Incarcerated Captives», *NYCA*, 6 de septiembre de 1839. Para otros esfuerzos por encontrar intérpretes, véase carta de Seth Staples a Roger Baldwin, 4 de septiembre de 1839, y carta de Ellis Gray Loring a Roger Baldwin, 19 de septiembre de 1839, Baldwin Family Papers.

esfuerzos que *The New York Morning Herald* recurrió al ridículo racista, señalando que cada vez que Tappan entraba en la cárcel, lo hacía con una «cola negra»: «Un gran número de negros de todas las edades, tamaños y colores, y que hablan todas las lenguas, desde el *monshee* hasta el mandinga».⁵⁰

El éxito apareció en la forma de John Ferry, un hombre kissi de unos treinta años de edad, cuya propia y dramática odisea internacional de esclavitud y libertad comenzó cuando fue secuestrado en el sur de Sierra Leona siendo un niño y terminó cuando fue «liberado en Colombia, por Bolívar», probablemente hacia 1821. Se desconoce el camino que siguió Ferry hasta llegar a la cárcel de New Haven dieciocho años más tarde, pero cuando llegó posibilitó una nueva comprensión del caso de La Amistad, aunque no hubiera ningún kissi entre los presos. Resultó que Ferry también conocía el vai, que Tappan llamaba *gallinao* (por Gallinas), al igual que Bau, que era mendé. Tappan escribió: «¡Pueden imaginarse la alegría manifestada por estos pobres africanos, cuando oyeron a uno de su propio color dirigirse a ellos de forma amistosa, y en una lengua que podían comprender!».

Ferry hizo así posible una entrevista formal, el primer relato completo que cualquiera de los africanos de La Amistad había ofrecido sobre lo que les había ocurrido. Antonio también estuvo presente para ayudar con la traducción, ya que tanto él como Ferry hablaban español. Abogados, profesores, agentes de la ley, ministros y activistas se reunieron para conocer la historia. Sin embargo, la comunicación seguía siendo difícil, ya que Ferry traducía las preguntas de Tappan al vai, que era su segunda (o tercera) lengua, así como la de Bau, y Bau las traducía después al mendé para que Cinqué y otros pudieran responder por la misma tortuosa vía lingüística.⁵¹

⁵⁰ «To the Committee», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839; «Captured Africans», *NYMH*, 4 de octubre de 1839.

⁵¹ «To the Committee», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839. Una controversia rodeó la cuestión de si Antonio podía traducir para los africanos de La Amistad, aunque en términos prácticos la cuestión era discutible ya que fue segregado de ellos después del 10 de septiembre de 1839. Por aquel entonces, Ruiz insistía en que «el grumete no sabe nada de la lengua» de los africanos y no podía traducir. Sin embargo, hay abundantes pruebas que contradicen esa afirmación, algunas de ellas proporcionadas por el propio Ruiz. En un relato anterior de la rebelión había explicado que los africanos habrían matado a Antonio de no ser porque «hizo de intérprete entre nosotros, ya que entendía

En medio de la búsqueda de mejores medios de comunicación, después de una semana de desatada fascinación popular por el caso, los abolicionistas formaron el 4 de septiembre de 1839 el Comité de La Amistad. Tappan, Jocelyn y Leavitt hicieron un llamamiento a los «Amigos de la Libertad» para que se unieran en torno a «treinta y ocho compatriotas de África» que, «secuestrados criminalmente en su tierra natal», fueron «transportados a través de los mares y sometidos a atroces crueldades» antes de ser «arrojados a nuestras costas, y ahora están encarcelados en prisiones a la espera de su juicio por los crímenes que sus opresores alegan que han sido cometidos por ellos». Añadieron que «desconocen nuestra lengua, los usos de la sociedad civilizada y las obligaciones del cristianismo», estableciendo así una agenda cultural abolicionista para el futuro. El comité anunció algunas tareas inmediatas que él mismo asumía: adquirir ropa y distribuirla entre «estos hombres desafortunados»; encontrar y emplear intérpretes para poder entenderlos; y contratar abogados que ayudaran a «asegurar los derechos de los acusados». ⁵²

La rebelión de La Amistad detonó una bomba en la cultura popular estadounidense, inspirando grabados, dibujos, artículos periodísticos, una obra de teatro y largas colas de visitantes que pagaban dinero para entrar a la cárcel, todo ello durante la primera semana que los rebeldes estuvieron en tierra, todo ello *antes* de que los abolicionistas organizaran su campaña. El Comité de La Amistad trabajaría ahora con los rebeldes para potenciar, dirigir y controlar el interés popular por el caso. La acción radical emprendida por los africanos inspiraría un nuevo movimiento contra su esclavitud que, a su vez, reforzaría un movimiento más antiguo y amplio contra la esclavitud en general. Lo

los dos idiomas». El periódico pro Ruiz, *The Morning Herald*, también informó de que «nadie salvo Antonio puede entender» a los africanos de La Amistad. Durante su testimonio ante el tribunal en noviembre de 1839, Burna miraba a Antonio cada vez que no entendía una pregunta. *The New Bedford Mercury* también informaba de que «Antonio es el único capaz de comunicarse con ellos», aunque «muy imperfectamente». Además de todo esto está la prueba práctica de sus habilidades para traducir proporcionada por Ruiz y Montes en su relato del viaje de La Amistad después de la rebelión. Véase «The Case of the Captured Negroes», *NYMH*, 9 de septiembre de 1839; «Important from Washington-The Captured Africans», *NYMH*, 10 de septiembre de 1839; y «Herald on Amistad Trial», *NYMH*, 21 de noviembre de 1839; «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; «The African Captives», *New Bedford Mercury*, 13 de septiembre de 1839; *NLG*, 16 de octubre de 1839.

⁵² «Funds Appeal», *NYCA*, 5 de septiembre de 1839.

que para mucha gente había sido una cuestión abstracta se convertiría ahora en algo concreto a medida que los africanos de La Amistad y sus aliados libraban una guerra por la libertad. La lucha contra la esclavitud había adquirido de repente un rostro humano: un guerrero digno y heroico llamado Cinqué, que estaba siendo transformado por escritores y artistas en un símbolo revolucionario antes incluso de pisar suelo estadounidense.

Capítulo 4

La cárcel

Los africanos de La Amistad llegaron a la cárcel de New Haven el 30 de agosto de 1839, el último eslabón de una cadena de encarcelamiento transatlántica. El primer eslabón fue la factoría de esclavos de Lomboko; el segundo, la cubierta inferior del Teçora; el tercero, los barracones de La Habana; el cuarto, la bodega de La Amistad. Tras el éxito de su rebelión, su viaje en libertad y su captura por la Marina de los Estados Unidos, se vieron obligados a volver bajo cubierta en el barco del que se habían apoderado y ahora habían llegado a otro lugar de confinamiento. La realidad material de la falta de libertad en el caso de La Amistad era atlántica: una fábrica de esclavitud en África, un barco en el Atlántico, un recinto esclavista en Cuba, una goleta en el Caribe y una cárcel en las costas de Norteamérica.

Los africanos de La Amistad habían ejercido su voluntad política al rebelarse y al pilotar su barco desde el «país de esclavos» en Cuba hasta el «país libre» de Nueva York y Connecticut, captando por el camino la imaginación popular y movilizándolo al abolicionismo. Ahora que estaban encarcelados de nuevo, su agencia se vería circunscrita, su escenario reducido, del ancho Atlántico a las pequeñas habitaciones de una cárcel. Eran, en esencia, presos políticos antes de que se hubiera inventado el término. [Este fue acuñado unos años más tarde, en 1860, por Charles Dickens en un relato titulado «The Italian Prisoner» (El prisionero italiano)]. Desde el momento en que los marineros del bergantín estadounidense Washington capturaron a los rebeldes de La Amistad frente a Culloden Point, Cinqué y sus compañeros esperaron la muerte. Ahora, acusados por el gobierno federal de piratería y asesinato, ambos delitos castigados con la ejecución, tenían buenas razones para ello. El

paralelismo africano más cercano a su último cautiverio habría sido el de «prisionero de guerra», una realidad omnipresente en los conflictos en sus países de origen. Encerrados en un espacio reducido y ensombrecidos por la muerte, buscaron nuevas formas de forjar su destino.¹

La forma en la que los insurrectos africanos se relacionaran con el abolicionismo estadounidense, en medio del estallido del interés popular, resultaría clave a la hora de lograr su objetivo final de regresar a sus tierras natales en libertad. Los dos grupos que se reunieron en la cárcel de New Haven representaban las principales alas del movimiento antiesclavista en Estados Unidos y en todo el mundo. Las partes descubrirían cómo comunicarse, como aprender unas de otras e influirse mutuamente, al tiempo que cooperar para fines comunes, legales y políticos. La confianza se desarrollaría lentamente, al igual que la alianza antiesclavista. Lo que ocurrió en la cárcel daría forma a lo que ocurriría en la sala del tribunal y en lo que se refiere al caso en general. Si el abolicionismo quería sacar «provecho político» del caso de La Amistad, los africanos serían la mano de obra que lo haría posible.²

La reunión de esclavos rebeldes y abolicionistas en la cárcel tenía una historia y, de hecho, ya había producido una idea central para el movimiento. El «inmediatismo», un compromiso personal para acabar con la esclavitud de forma inmediata, no gradual, y sin compensaciones para los esclavistas, había surgido de una experiencia de encarcelamiento a principios de la década. En 1830, William Lloyd Garrison, un fogoso y joven abolicionista, hijo de un marinero de Boston, atacó por escrito al comerciante Francis Todd por su conexión con el comercio ilegal de esclavos. Todd presentó, a su vez, una demanda por difamación e hizo que encerraran a Garrison en la cárcel de Baltimore. Allí el activista en ciernes tuvo su primer encuentro íntimo con la esclavitud: conoció a fugitivos capturados y a africanos esclavizados que

¹ «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; Charles Dickens, «The Italian Prisoner», núm. XVII en *The Uncommercial Traveller* en *All the Year Round*, 13 de octubre de 1860, pp. 13-17. La definición de «preso político» utilizada aquí es la de alguien encarcelado por un acto técnicamente ilegal que una parte sustancial de la población considera éticamente justificado.

² «Education of the Africans-Doubtful whether they are Negroes Personal History - Sketch of their Country, &c.», *NYMH*, 12 de noviembre de 1839. Este capítulo se basa en el trabajo de James L. Huston, «The Experiential Basis of the Northern Antislavery Impulse», *Journal of Southern History*, núm. 56, 1990, pp. 609-640.

esperaban ser vendidos. Habló con ellos. Hicieron que los horrores de la esclavitud se volvieran reales para él y profundizaron su oposición a esta «peculiar institución». Arthur Tappan (hermano de Lewis) leyó el desafiante relato del joven editor sobre su encarcelamiento y pagó inmediatamente su fianza. Garrison recorrió entonces Nueva Inglaterra para difundir el evangelio del inmediateísmo, que ahora, gracias a la experiencia de la cárcel, se vinculaba a la cuestión de la igualdad de las personas negras. Las mismas cuestiones políticas se plantearían de nuevo en la cárcel de New Haven.³

La historia de África

En la mañana del martes 10 de septiembre, Lewis Tappan y un grupo de asociados llegaron a casa del mariscal Norris Wilcox para una importante reunión. El miembro más crucial del séquito de Tappan era John Ferry, el hombre *kissi* que se había descubierto recientemente que hablaba *vai* y que, por lo tanto, podía comunicarse con los africanos de La Amistad a través de Bau. Otros cinco hombres llegaron con Tappan y Ferry: dos profesores de la Universidad de Yale, Josiah Gibbs, lingüista, y Denison Olmsted, físico y astrónomo; dos sacerdotes congregacionalistas, Leonard Bacon de New Haven y Henry G. Ludlow de Nueva York; y Roger S. Baldwin, un eminente abogado de una poderosa familia política de New Haven. Todos eran abolicionistas comprometidos. De hecho, las casas de dos de ellos, Tappan y Ludlow, habían sido destrozadas por turbas antiabolicionistas.⁴ El propósito de la reunión era una entrevista formal con Cinqué y Bau, que ahora, con la ayuda de Ferry, comenzarían el importantísimo proceso de contar la historia africana de la rebelión de La Amistad. Hasta ese momento, los relatos públicos del levantamiento se habían basado principalmente en el testimonio de los esclavistas blancos cubanos José Ruiz y Pedro

³ Henry Mayer, *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2008, cap. I, p. 5. 5.

⁴ Tappan había escrito el día anterior que el abogado Seth Staples asistiría a la entrevista del 10 de septiembre junto con Baldwin y los demás, pero no figuraba entre quienes lo hicieron. Véase la carta de Tappan, «To the Committee on Behalf of the African Prisoners», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839. Bau (o Bahoo) fue identificado incorrectamente como «Bowle» en los primeros relatos de la entrevista, según un corresponsal del *NYJC*. Véase «The Amistad Case», *NYS*, 23 de septiembre de 1839.

Montes. La habilidad de Ruiz para hablar inglés (se había educado en Connecticut) y la del teniente Richard W. Meade para hablar español, unidas a la incapacidad de todo el mundo para entender las numerosas lenguas de los africanos (hasta que se localizó a Ferry), habían asegurado que solo se contara una parte de la historia de la rebelión en un momento en el que todo el mundo estaba fascinado por el caso y decidido a saber qué había ocurrido.⁵

Cuando Wilcox introdujo a Cinqué y Bau en la sala, probablemente con grilletes y esposas, los prisioneros estaban sumidos en la incertidumbre, aún esperaban ser ejecutados. Se habían reunido con Tappan, Gibbs y Baldwin el domingo anterior por la noche en la cárcel de New Haven, pero no conocían a los demás ni sabían por qué se les había citado en un lugar tan extraño para una reunión. Cinqué sentía «cierta aprensión», pero aun así se movía con confianza y dignidad, llenando la sala con su magnética presencia.⁶

Hablando a través de Ferry, Tappan intentó tranquilizar a los hombres: «Nos esforzamos por inculcarles, en primer lugar, que éramos sus amigos y que debían decir la verdad». Esta última preocupación produjo lo que puede haber sido la primera «*palaver* de Dios», o discusión religiosa, entre los africanos de La Amistad y los abolicionistas estadounidenses. Tappan observó que «ambos parecían tener cierta idea de un Espíritu bueno y también de un Espíritu malo». A través de Ferry explicaron que «si decían mentiras, el Espíritu maligno los llevaría a alguna parte, no sabían dónde». Tappan preguntó a Cinqué si sabía que Dios le castigaría si no decía la verdad. El líder de La Amistad respondió que sí, y «añadió en su propio idioma: “yo no digo mentiras; yo digo la verdad”». Al preguntarle dónde vivía Dios, «señaló hacia arriba», sin duda ante los asentimientos de aprobación de los cristianos que lo miraban. Este sería un «examen privado», pero Tappan quería

⁵ «The Captured Africans of the Amistad», *NYMH*, 4 de octubre de 1839. Antonio también prestó testimonio en la audiencia dirigida por el juez Andrew Judson a bordo del bergantín estadounidense Washington. Sus observaciones se publicaron en «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839.

⁶ «Private Examination of Cinquez», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839. Este párrafo y los siete siguientes se basan en este artículo y en otro, publicado como «To the Committee», en el *NYJC*, 10 de septiembre de 1839, ambos de Lewis Tappan. También aparecieron resúmenes más breves de las entrevistas en el *NLG*, 11 de septiembre de 1839, y en el *NYS*, 12 de septiembre de 1839.

claramente que tuviera credibilidad pública y quizás fuerza legal, de ahí su énfasis en la veracidad.

Cinqué y Bau comenzaron entonces a desplegar sus historias personales delante de los caballeros, a través de John Ferry. Cinqué, un maestro narrador de la tradición mendé, se adaptó a la ocasión y disfrutó de la oportunidad. Al percibir que las personas de la sala eran «amigables con él», empezó a contar «su historia» de forma animada. Relató los detalles de su vida y la calamidad que le había traído a New Haven. De vez en cuando «estrechaba la mano del intérprete y se reía a carcajadas», incorporando a su relato la conexión humana y el humor.⁷

Cinqué y Bau empezaron contando la vida en libertad que llevaban en el sur de Sierra Leona, estableciendo sus identidades ante todo a través de sus familias, que era la forma tradicional en sus tierras natales. Cinqué «dejó a su padre, a su madre, a su mujer y a sus tres hijos» en Mani, donde su padre era «un hombre importante». Dos de sus hijos eran «un poco más grandes que las chicas africanas prisioneras, y el otro más o menos igual de grande», lo que le habría situado en torno a la treintena. Fue secuestrado y conducido a Genduma, la capital del imperio esclavista del rey Siaka, a unos veinticinco kilómetros de la costa. Siaka, a su vez, lo vendió a «un gran hombre» llamado Fulekower, que a su vez lo vendió a los españoles en Lomboko.⁸ Bau —«sobrio, de aspecto inteligente y complexión más bien ligera»— dejó a su mujer y a sus tres hijos en el país mendé. Cuatro hombres le capturaron cuando se dirigía a los arrozales, le ataron la mano izquierda al cuello y le hicieron marchar durante diez largos días hasta Lomboko, donde probablemente conoció a Cinqué y a muchos otros que serían sus compañeros de barco. Ambos hombres tenían destrezas guerreras: «Habían participado en batallas, en su propio país, utilizando mosquetes».⁹

⁷ Arthur Abraham, «Sengbe Pieh: A Neglected Hero?», *Journal of the Historical Society of Sierra Leone*, núm. 2, 1978, pp. 22-30.

⁸ «To the Committee», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839; «The Slaves», *NLG*, 11 de septiembre de 1839; «Private Examination», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839.

⁹ John Warner Barber registró más tarde que Bau había vivido «cerca de un gran río llamado Wo-wa», probablemente el Moa. Véase Barber, *op. cit.*, p. 11. Basándose en las pruebas recogidas entre los africanos liberados por el lingüista Sigismund Koelle en Freetown, Sierra Leona, hacia 1850, P. E. H. Hair sugiere que en los pueblos de la región se empezaban a formar familias alrededor de los 25 años. Véase «The Enslavement of Koelle's Informants», *Journal of African History*, núm. 6, 1965, pp. 193-203. La edad de Cinqué habría aumentado su autoridad dentro de un grupo relativamente joven.

Desde su llegada a Lomboko, Cinqué y Bau habían compartido una historia común de encarcelamiento, embarque y resistencia. Traídos a la costa, «fueron encadenados cuando los subieron a bordo del barco negrero, que era un bergantín. Estaba atestado de esclavos: 200 hombres, 300 mujeres y “muchos niños”». En ese momento, Cinqué «se sentó en el suelo, caminó de rodillas e inclinó la cabeza bajo la cubierta imaginaria, todo para dramatizar las condiciones de hacinamiento que él y sus compañeros experimentaron en la cubierta inferior». Sus sufrimientos durante las ocho semanas que duró el Pasaje del medio habían sido grandes; muchos de sus compañeros murieron.

Cinqué y Bau fueron desembarcados en La Habana «por la noche». Fueron «esposados de pies y manos» y «encadenados juntos por la cintura y por el cuello». Diez días después, embarcaron en La Amistad por la tarde y zarparon hacia medianoche. Una vez en el mar, les quitaron los grilletes, aunque los dos marineros vigilaban con mosquetes. Algunos de los africanos durmieron abajo, el resto en cubierta. El capitán Ferrer, subrayaron, era «muy cruel», los golpeaba rutinariamente y los mantenía «casi muertos de hambre». Decidieron que «no lo aguantarían, por usar su propia expresión, y por eso se revolvieron y lucharon». Una vez capturado el barco, dijeron a los españoles que los llevaran a Sierra Leona, pero, según Cinqué, «nos tomaron el pelo». Como Cinqué se enfrentaba oficialmente a la ejecución por asesinato, él y Bau declararon discretamente que «estaban abajo en la bodega y no vieron la pelea». Hasta aquí llegaron los espíritus y sus castigos.

A pesar de la traducción de Ferry, seguía habiendo confusión. Tappan y sus colegas seguían pensando que Cinqué y la mayoría de los demás eran mandinga, de Senegambia, en lugar de mendé, y que unos pocos eran congoleños en lugar de kono. Tappan comprendió que la calidad de la comunicación dejaba bastante que desear y por ello, al final de su relato publicado de las entrevistas, hizo un llamamiento a «los africanos nativos de esta ciudad, o de cualquier otro lugar de este país, que hayan nacido cerca de las fuentes del río Níger, o en la región mandinga, o que puedan conversar fácilmente en los dialectos suso, kissi, mandinga o gallina» para que acudieran al Comité de La Amistad en el 143 de la calle Nassau de Nueva York. También hizo una petición de libros y folletos que pudieran iluminar la historia y las culturas de la parte de África de la que procedían los prisioneros.

La historia africana de la rebelión surgió así, a través de John Ferry, en una interacción en la que figuraron preguntas abolicionistas y respuestas de prisioneros, moldeadas por las tradiciones narrativas nativas. El relato de la sublevación comenzó con la libertad en África, donde las familias fueron desgarradas, los narradores violentamente esclavizados y forzados a un espantoso Pasaje del medio, encarcelados en los barracones de La Habana y maltratados en La Amistad, donde finalmente lanzaron una rebelión para lograr su objetivo final: volver a casa, a la libertad donde comenzaba su relato. Los africanos ofrecieron una narración que iba de la libertad a la esclavitud y de ahí a la libertad, una historia coherente y convincente que cautivaría a la gente de todo Estados Unidos y más allá.

La negación del romanticismo

Mientras los africanos de La Amistad pasaban su segunda semana en la cárcel y empezaban a contar su historia a los abolicionistas que los representarían ante el tribunal, el revuelo público por el caso y su presencia en New Haven no cesaba. Entre quienes visitaron a los prisioneros se encontraba una muestra representativa de la sociedad del Atlántico Medio y de Nueva Inglaterra. Además de Tappan, Gibbs, Olmsted, Bacon, Ludlow y Baldwin, otras luminarias que visitaron la cárcel en los meses siguientes incluirían al reverendo George E. Day (teología) y Benjamin Silliman (química e historia natural), ambos de Yale. Day y otros cuantos —Robert C. Learned y Benjamin Griswold del Seminario Teológico, S. W. Magill y, especialmente, Sherman Booth, entonces estudiante de último curso en la Universidad de Yale— instruyeron a los cautivos en la cárcel. El abolicionista irlandés y diplomático británico Richard Robert Madden vino desde La Habana, habló con algunos de los africanos de La Amistad en árabe y calculó la edad de otros tantos. El expresidente, entonces congresista y futuro abogado de los africanos de La Amistad, John Quincy Adams hizo lo que describió como una visita placentera, comentando después que «la ropa, la cama, etc., de los africanos no son lo que deberían ser». Incluso el juez del Tribunal de Distrito de Estados Unidos Andrew Judson visitó en dos ocasiones a los africanos de La Amistad en la cárcel. Frenólogos como L. N. Fowler se dedicaron a estudiar y medir las cabezas de los africanos,

para deducir sus temperamentos y caracteres. Los artistas entraban en el lugar de confinamiento con lápices y pinceles para esbozar y pintar retratos. Entre las multitudes de la cárcel, un corresponsal de prensa vio allí «a las mujeres de mejor aspecto que jamás haya creado Dios». Algunas de estas mujeres eran decididas abolicionistas.¹⁰

Mientras *The New York Sun* y otros periódicos informaban favorablemente, incluso de forma romántica, sobre los africanos de La Amistad y sus luchas, James Gordon Bennett y sus colegas del periódico proesclavista *The New York Morning Herald* adoptaron una postura discrepante. Aullaron en protesta contra las representaciones empáticas de Cinqué y de sus compañeros y declararon que el *Sun* era «el periódico de los negros de Nueva York». En una época de polarización sobre la cuestión de la esclavitud, los corresponsales de *The Morning Herald* trataron airadamente de «destruir el romanticismo que se ha lanzado en torno al personaje [de Cinqué]». Negaron rotundamente que tuviera el porte digno y agraciado de Otelo. Por el contrario, era un «negro rubicundo y de aspecto hosco, ni la mitad de inteligente ni de llamativo en apariencia que uno de cada tres negros que se encuentran en los muelles de Nueva York». La totalidad de los africanos de La Amistad no representaban más que «una estupidez sin remedio y una degradación bestial»: se les comparaba a los babuinos. Allí en África habían sido «perezosos y ladrones» y estaban «hundidos en un estado de ignorancia, envilecimiento y barbarie del que no puede formarse una concepción adecuada». No eran en modo alguno iguales a los blancos. Eran «una raza distinta y totalmente diferente, y el Dios de la naturaleza nunca quiso que vivieran juntos en otra relación que no fuera la de amo y esclavo».¹¹

¹⁰ «To the Committee», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839; Lewis Tappan a Roger Baldwin, 21 de noviembre de 1840, Baldwin Family Papers; Deposition del Dr. Richard R. Madden, 20 de noviembre de 1839, U.S. District Court, Connecticut, NAB; «Adams Letter on Amistad Africans», *NYJC*, 25 de diciembre de 1839; «Plans to Educate the Amistad Africans in English», *NYJC*, 9 de octubre de 1839; «Amistad Trial-Termination», *Emancipator*, 16 de enero de 1840; L. N. Fowler, «Phrenological Developments of Joseph Cinquez, Alias Ginquá», *American Phrenological Journal and Miscellany*, núm. 2, 1840, pp. 136-138; *New England Weekly Record*, 23 de mayo de 1840; «Peale's Museum and Portrait Gallery», *NYCA*, 16 de junio de 1840; «Visit to Hartford, Connecticut», *NYMH*, 24 de septiembre de 1839.

¹¹ «The Captured Africans», *NYMH*, 17 de septiembre de 1839; «The Amistad Africans in Prison», *NYMH*, 9 de octubre de 1839.

Los redactores de *The Morning Herald* consideraban que las descripciones de los africanos en *The New York Sun* no solo eran totalmente erróneas, sino peligrosamente igualitarias y subversivas. En respuesta, vomitaron invectivas racistas contra los africanos de La Amistad y satirizaron con saña a quienes les visitaban y apoyaban mientras estaban en la cárcel: «Los sacerdotes van a predicarles, los filósofos a experimentar con ellos, los profesores a conocer su lengua, los frenólogos a palparles la cabeza y las señoritas a mirarlos y reírse de ellos». Estas representaciones, más extremas que todo lo que aparecía en los periódicos sureños, eran el equivalente textual de las humillantes estampas de la época que describían la «bobalición».¹²

A Hartford

Cuando Wilcox, el alguacil, y Pendleton, el carcelero, llegaron a la cárcel de New Haven el sábado 14 de septiembre por la mañana para llevarse a los africanos de La Amistad a Hartford para su segunda vista judicial, las niñas, Kagne, Teme y Margru, empezaron a llorar amargamente. No querían ir. Tampoco los hombres, uno de los cuales se escondió en una habitación apartada y no pudo ser descubierto durante algún tiempo. Otros intentaron escapar por completo de la cárcel. Cinqué escuchaba la agitación desde su celda aislada, pues el plan era llevarse a este peligroso prisionero por separado, dos días más tarde. Bur-na aguzó el oído desde la habitación de los enfermos, con Wulewa, que yacía al borde de la muerte. Estaban demasiado enfermos para viajar. Ninguno de los otros parecía saber adónde iban, ni por qué. Habiendo estado en New Haven apenas dos semanas y asumiendo que un cambio solo podía ser para peor, tal vez su propia ejecución, estaban «llenos de horribles presentimientos».¹³ Las autoridades finalmente los metieron

¹² Phillip Lapsansky, «Graphic Discord: Abolitionists and Antiabolitionist Images», en Jean Fagan Yellin y John C. Van Horne (eds.), *The Abolitionist Sisterhood: Women's Political Culture in Antebellum America*, Ithaca, (NY) Cornell University Press, 1994, pp. 218-221; Marcus Wood, *Blind Memory: Visual Representations of Slavery in England and America, 1780-1865*, Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 172-176; Richard Powell, «Cinqué: Antislavery Portraiture and Patronage in Jacksonian America», *American Art*, núm. 11, 1997, pp. 56-57.

¹³ *The Haverhill Gazette*, 27 de septiembre de 1839; «Removal of the African Prisoners», *NYCA*, 16 de septiembre de 1839.

a todos en un barco del canal, con destino a Farmington, una «ciudad abolicionista», donde el granjero Roderick Stanley los vio, como anotó en su diario: «38 africanos pasaron por aquí de camino a Hartford para ser juzgados por piratería y asesinato, habían venido recientemente de África: tres niñas pequeñas, el resto varones». Ya había empezado a circular la noticia en los círculos abolicionistas de que habían venido «recientemente de África» y que, por lo tanto, habían sido esclavizados ilegalmente, un signo positivo, pero desconocido para los angustiados viajeros. En Farmington fueron trasladados a unos carromatos para recorrer los quince últimos kilómetros hasta la capital de Connecticut. Su estado de ánimo mejoró durante el trayecto.¹⁴

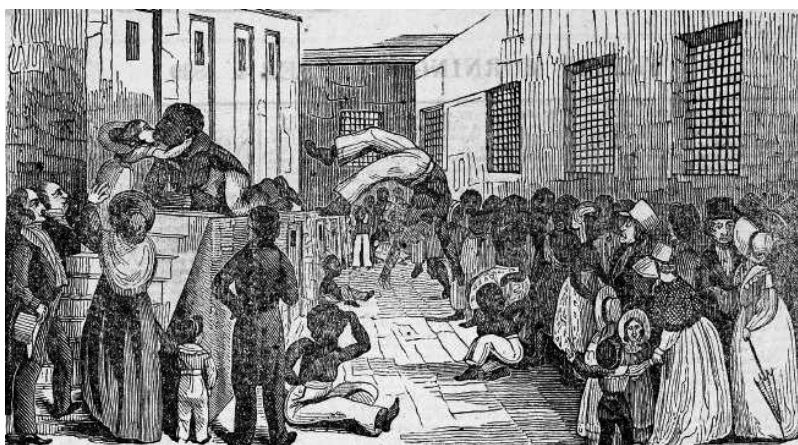
Encontraron en Hartford la misma escena tumultuosa y agitada que habían conocido en New Haven: la ciudad estaba de repente «abarrotaada de forasteros», defensores convencidos de la abolición, opositores igualmente firmes y quienes no tenían opinión sobre el gran debate de la época. Todo el mundo había oído hablar de la dramática rebelión y quería echar un vistazo a los prisioneros. A la cárcel entraron «muchos miembros distinguidos del colegio de abogados» que habían venido de todo Connecticut y de lugares tan lejanos como Nueva York y Boston. El U. S. Hotel y el resto de establecimientos públicos estaban «llenos a rebosar» con «políticos, abogados, jueces, sheriffs, reporteros, editores, etc., todos de visita en Hartford para estar presentes en este juicio». De hecho, la pregunta que más se oía por la ciudad en aquel momento era: «¿Por dónde se va a la cárcel?». Los corresponsales, tanto hostiles como simpatizantes de los africanos de La Amistad, estaban de acuerdo: la «afluencia a la cárcel ha sido inmensa»; «no menos de cuatro mil visitas en lo que va de semana».¹⁵

Los consternados editores de *The New York Morning Herald* no solo enviaron un corresponsal a Hartford, sino que encargaron al artista Peter Quaint que representara lo que ocurría en el interior de la cárcel de Hartford. El corresponsal describió lo que ilustraba el grabado:

¹⁴ Roderick Stanley, «Journal of Farmington Farmer», 1837-1843. (Ms 74260), CHS; *The Emancipator*, 19 de septiembre de 1839.

¹⁵ «The Amistad», *NYCA*, 19 de septiembre de 1839; «Amistad», *NYCA* 20 de septiembre de 1839; «Visit to Hartford, Connecticut», *NYMH*, 24 de septiembre de 1839.

A la izquierda está Lewis Tappan, con su sombrero blanco, atendido por otro abolitionista, mirando a Cinguez, que besa a una bonita joven, que le fue entregada por su comprensiva madre. Cerca de la madre se encuentra el célebre frenólogo, el Sr. Pierce, que ha estado elaborando un vocabulario de su lengua, el cual adjuntamos. En el centro del grupo de la prisión está Garrah, dando una voltereta ante los africanos y la compañía blanca, y abajo, en primer plano, hay dos negros rascándose, pues es bien sabido que muchos de ellos tienen la picazón. Lejos, a la derecha, está la gente de moda, piadosa, culta y alegre de Connecticut, precisamente tal y como aparecían durante estas divertidas escenas en la prisión de Hartford, recibiendo conferencias e instrucciones sobre la filosofía y la civilización africanas.¹⁶



«Los africanos cautivos de La Amistad enseñando filosofía a Lewis Tappen y compañía».

El interés de las mujeres por el caso (y por el movimiento abolicionista en general) resultaba especialmente inquietante para los redactores del *Morning Herald*: lo suyo era «una especie de alucinación». El asunto de La Amistad había adquirido «todo el romanticismo de un cuento de hadas oriental, y ellas [las mujeres] consideran a los compañeros negros tan dignos de tanto honor como los caballeros moros de color de antaño». Los opositores más acérrimos y ruidosos de los africanos de

¹⁶ «Teaching Philosophy to Lewis Tappan & Co. in the Prison at Hartford», *NYMH*, 4 de octubre de 1839.

La Amistad y sus aliados abolicionistas avivaron los encendidos temores de la amalgama racial, pero su ira y agitación sugerían que las imágenes heroicas estaban ganando la partida.¹⁷

La vista judicial debía comenzar el martes 17 de septiembre, pero se retrasó dos días hasta que el juez del juzgado federal Smith Thompson llegó para unirse al juez del tribunal de distrito Andrew Judson. Una vez hecho esto, la sala se llenó todos los días, «abarrotada hasta la asfixia». El último día de la vista, el lunes 23 de septiembre, a las ocho de la mañana, la sala del tribunal ya estaba «abarrotada hasta rebosar». Incluso un corresponsal de *The Richmond Enquirer*, partidario de la esclavitud, se sintió conmovido al observar: «Nunca se reunió un público más interesado, a juzgar por la seria atención de los presentes».¹⁸

Los jueces tenían que resolver una compleja maraña de asuntos. En primer lugar, si los africanos debían ser juzgados como piratas y asesinos. Luego venían las reclamaciones de salvamento del teniente Gedney y de otros oficiales navales; las reclamaciones de salvamento de los cazadores de Long Island, Henry Greene y Peletiah Fordham; las reclamaciones de Ruiz y Montes por la propiedad de sus esclavos; las reclamaciones del cónsul español en nombre de la familia de Ferrer por la goleta y por el grumete-esclavo Antonio; y una petición del gobierno federal de que toda la propiedad, tanto el barco como los esclavos, fuera devuelta a España. En una cuestión relacionada, el abogado abolicionista Theodore Sedgwick presentó un recurso de *habeas corpus* a favor de las tres niñas, para sacarlas del caso por completo, porque eran claramente demasiado jóvenes para haber estado en Cuba el tiempo suficiente como para ser anteriores al tratado que había declarado ilegal el comercio de esclavos en 1820.¹⁹

¹⁷ Ibídem; Lapsansky, «Graphic Discord...», pp. 222-230. Sobre la «amalgama», véase James Brewer Stewart, «The Emergence of Racial Modernity and the Rise of the White North, 1790-1840» y Leslie M. Harris, «From Abolitionist Amalgamators to “Rulers of the Five Points”: The Discourse of Interracial Sex and Reform in Antebellum New York City», ambos en Patrick Rael, *African-American Activism Before the Civil War: The Freedom Struggle in the Antebellum North*, Nueva York y Londres, Routledge, 2008, pp. 220-249 y 250-271.

¹⁸ «Case of the Captured Africans», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839; «The Amistad», *The Richmond Enquirer*, 27 de septiembre de 1839.

¹⁹ «Details of the Slow Hartford Trial», *NYCA*, 21 de septiembre de 1839. Véase Jones, *Mutiny on the Amistad*, cap. IV, p. 4.

Durante cuatro días muchos dieron testimonio: Ruiz, Montes y Meade sobre el viaje, la rebelión y la recaptura de La Amistad. Ferry tradujo el testimonio de Bau (llamado «Bahoo» por el tribunal) sobre las tres niñas. Roger S. Baldwin habló durante dos horas y media en nombre de los africanos de La Amistad, exponiendo lo que uno de sus colegas abolicionistas calificó de «argumento convincente e ingenioso», en el que ridiculizó la reclamación de salvamento de Gedney y preguntó, con sorna, al fiscal del distrito de los Estados Unidos, Charles Ingersoll, si «las oficinas del ejecutivo iban a convertirse en cazadores de esclavos para el gobierno español». ²⁰ Thompson reconoció que «los sentimientos de la comunidad están profundamente implicados» en el caso, pero denegó el *habeas corpus* para las niñas. Tanto él como Andrew Judson, del Tribunal de Distrito de los Estados Unidos, retiraron los cargos de piratería y asesinato, con lo que las reclamaciones de propiedad se convirtieron en la cuestión clave. Respondieron a las preguntas sobre la jurisdicción de los tribunales ordenando una investigación sobre el lugar exacto en el que La Amistad había sido capturada por el Washington. Dictaminaron que el caso se reanudara en Hartford el 19 de noviembre de 1839. Los africanos de La Amistad permanecieron en la cárcel de Hartford, que siguió repleta de visitantes, hasta el 28 de septiembre, cuando fueron devueltos a New Haven. Se desconoce qué pensaron sobre el intenso compromiso con su causa, tanto en la sala del tribunal como en la cárcel. ²¹

Los movimientos del guerrero

Cuando los africanos de La Amistad regresaron a la cárcel de New Haven, su régimen diario cambió. En primer lugar, y quizás lo más importante, como los jueces habían dictaminado que no habían infringido ninguna ley de Estados Unidos, la razón para mantener a Cinqué separado de sus compañeros ya no era legalmente válida. Por lo tanto, se le sacó del fortín y se le trasladó a las habitaciones donde se mantenía al resto de los africanos de La Amistad. El colectivo se reunió felizmente. En segundo lugar, todos los prisioneros eran ahora más libres para

²⁰ «Case of the Captured Africans», *NYMH*, 22 de septiembre de 1839; [Lewis Tappan], «The Amistad Circuit Court Trial», *NYCA*, 23 de septiembre de 1839.

²¹ «The Amistad», *NYCA*, 24 de septiembre de 1839.

hablar de lo que había ocurrido en la rebelión, lo que profundizó el dramatismo de su historia y amplió el interés público por ella. En tercer lugar, ahora a los prisioneros se les permitía salir al exterior, a New Haven Green, bajo supervisión, para tomar aire fresco y hacer ejercicio.²²

Cuando los africanos de La Amistad salieron al parque, contribuyeron —quizá a sabiendas, quizá no— al ambiente circense que rodeaba su caso. Hicieron acrobacias, gimnasia y volteretas ante la bulliciosa multitud que se congregó para verlos. El reverendo Alonzo Lewis, que vio a los africanos de La Amistad a través de los ojos maravillados de un niño de siete años, recordaba:

Los negros eran espléndidos especímenes de fuerza y vigor viriles. Ningún atleta de circo podía superarles en «volteretas en el suelo y en lo alto». Se quedaban quietos, saltaban en el aire y daban una doble (o triple) voltereta antes de llegar al suelo. Extendían los brazos y saltaban y giraban por el suelo como una rueda de carreta sin su neumático. No había nada de estilo acrobático que no pudieran hacer.²³

El grupo en su conjunto era grácil y talentoso, pero dos destacaban (o resaltaban) por sus extraordinarias habilidades. Cinqué, que era «musculoso, atlético y extremadamente activo», realizó «asombrosas proezas de agilidad». Grabeau, bajo, corpulento y fuerte, ejecutaba movimientos que un observador «nunca había visto intentar». En Hartford se le vio guardar el equilibrio «sobre sus manos», y luego «dio una voltereta en forma de carretilla, sin tocarse los pies» a lo largo de los cincuenta metros de la cárcel.²⁴

Dada la excitación, el debate y la publicidad que rodearon el caso, estas representaciones se convirtieron en espectáculos públicos. Las multitudes que se agolpaban en la cárcel se reunían para ver los cuerpos

²² «Captured Africans», *NYCA*, 4 de octubre de 1839.

²³ Reverendo Alonzo N. Lewis, M. A., «Recollections of the Amistad Slave Case: First Revelation of a Plot to Force the Slavery Question to an Issue more than twenty Years before its Final Outbreak in the Civil War - Several Hitherto Unknown Aspects of the Case Told», *Connecticut Magazine*, núm. 11, 1907, p. 127.

²⁴ «Important from Washington-The Captured Africans», *NYMH*, 10 de septiembre de 1839; «Captured Africans», *NYCA*, 8 de octubre de 1839; «Teaching Philosophy to Lewis Tappen [sic]», *NYMH*, 4 de octubre de 1839; «The Africans», *NYMH*, 26 de septiembre de 1839.

volar por los aires en el parque, y después los seguían de vuelta a sus celdas para echarles otro vistazo. En ese momento en el que los extravagantes espectáculos comerciales populares estaban en auge en Estados Unidos —los circos eran un ejemplo destacado—, los africanos de La Amistad hicieron un descubrimiento curioso e inesperado: sus habilidades acrobáticas podían hacerles ganar dinero. Esto inquietó profundamente a mucha gente en ambos lados del debate sobre La Amistad. Los redactores del periódico proesclavista *The New York Morning Herald* se quejaron de que los «espectadores desembolsaban libremente seis peniques» a los artistas al ver la «exhibición» de volteretas. El abolicionista *The Emancipator* expresó su desdén por las exhibiciones de «asombrosa actividad corporal» diciendo: «El alguacil que los tiene a su cargo, hará, creemos, un servicio a ellos y a las buenas costumbres, prohibiendo más exhibiciones de ese tipo». Sucedió que el alguacil ganaba más dinero mientras los artistas deslumbraban a la multitud de visitantes, así que el espectáculo continuó.²⁵

Lo que la buena gente de New Haven Green consideraba circense tenía una génesis y un significado muy diferentes en África. Los africanos de La Amistad habían aprendido estas «maravillosas proezas de fuerza y agilidad» no en un mercado comercial de actividades de entretenimiento y ocio, sino como parte de su iniciación en la sociedad del Poro allá en África Occidental, donde el atletismo estaba vinculado a los rituales y tradiciones comunales del guerrero. Como escribió el antropólogo Kenneth Little sobre los jóvenes mendé que participaban en los ritos de iniciación poro: «Practican saltos mortales y acrobacias y, en conjunto, sus experiencias producen un fuerte sentimiento de camaradería». Cuanto mayor fuera el nivel de iniciación en el Poro, mayor sería el nivel de habilidad gimnástica que se alcanzaría. Esta es una de las principales razones por las que los dos africanos descritos repetidamente como los acróbatas y volatineros más asombrosos —Cinqué y Grabeau— fueron también los dos principales líderes de la rebelión y del grupo en su conjunto mientras estuvieron en la cárcel. Probablemente ninguno de los espectadores estadounidenses que los observaban

²⁵ «The Africans», *NYMHS*, 5 de octubre de 1839; «The Amistad Captives», *The Emancipator*, 3 de octubre de 1839. Para una historia más amplia de los movimientos guerreros, véase T. J. Desch Obi, *Fighting for Honor: The History of African Martial Art Traditions in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2008.

sospechaba que en realidad estaban exhibiendo su propia elevada posición en la sociedad del Poro, demostrando así la base de su autoridad dentro de la cultura mendé. Probablemente ninguno de los guerreros despojados que salían de la cárcel y se juntaban en New Haven Green para dar volteretas, botes, giros y saltos mortales comprendía que iban a aparecer como «hombres espectáculo» y «atletas de circo», ni tampoco pensaron que su entrenamiento poro les ayudaría a cautivar la imaginación estadounidense y hacer más popular su lucha por la libertad.²⁶

La gente hablará

Aunque ya se habían dado los primeros pasos para que la historia africana de la rebelión llegara a los tribunales y a la esfera pública, la búsqueda de mejores medios de comunicación continuaba. El siguiente en probar suerte, o más bien a probar con sus manos, a finales de septiembre de 1839, fue el pionero en educación para sordos, el reverendo Thomas Hopkins Gallaudet. Había oído hablar de las dificultades de comunicación y quería aplicar sus propias teorías y métodos. Pasó varias horas diarias durante varios días en la cárcel de Hartford «conversando con los africanos por señas y esforzándose por elaborar un vocabulario de su propia lengua». Como muchos otros visitantes cristianos, Gallaudet estaba profundamente interesado en las ideas religiosas de los africanos de La Amistad, por lo que intentó descubrir «si tenían alguna idea definida de un Ser Supremo». Les preguntó, por señas, «si conocían algo más elevado que el sol, la luna, las estrellas, etc.; y varios de ellos respondieron sucesivamente que sí: que Gooly [su nombre para Dios] estaba por encima de todas estas cosas». Quería saber si creían que Gooly castigaba a la gente por las malas acciones, como el asesinato, cuya idea transmitió con el movimiento de cortar la garganta. En cuanto los africanos de La Amistad leyeron el lenguaje de signos, «bajaron los ojos y guardaron silencio», negándose a continuar la conversación. Gallaudet no tardó en

²⁶ «The Negroes of the Amistad», *The New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839. Sobre el entrenamiento en acrobacias de los poro, véase F. W. H. Migeod, «The Poro Society: The Building of the Poro House and Making of the Image», *Man*, núm. 16, 1916, p. 102; Kenneth L. Little, «The Role of the Secret Society in Cultural Specialization», *American Anthropologist*, n.s., núm. 51, 1949, p. 202; Little, *The Mende of Sierra Leone: A West African People in Transition*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951, ed. rev. 1967, p. 121.

darse cuenta de que se había abierto camino por señas hasta su temor a ser ejecutados tras la rebelión. Afortunadamente, John Ferry entró en la cárcel en ese mismo momento y pudo aclarar el malentendido.²⁷

El profesor Josiah Gibbs se interesó ávidamente por el caso y trabajó «día y noche» para facilitar el entendimiento mutuo. Habló con los africanos de La Amistad en la cárcel, anotando los significados de sus palabras, construyendo vocabularios e intentando comprender la naturaleza de sus lenguas. Entre las muchas cosas que aprendió estaba cómo contar del uno al diez en mendé, «1, eta; 2, fili; 3, kiau-wa; 4, naeni». ¿Cómo lo aprendió y de quién?²⁸

Una pista puede estar en un encuentro que tuvo lugar en la cárcel el 6 de septiembre de 1839. Un corresponsal de *The New York Commercial Advertiser* observó que «varios jóvenes caballeros» que visitaban la cárcel estaban «bajo la tutela de las niñas, estudiando la lengua mandinga». Margru, Kagne y Teme, señaló, estaban «familiarizadas con las matemáticas» y eran capaces de «contar hasta diez y dar el nombre de cada número». Enseñaron a los señores a contar, no en mandinga sino en mendé. También les enseñaron otras palabras, «los nombres en su lengua de las cosas que conocen, como oreja [*gu-lí*], boca [*nda*], etc.». El corresponsal estaba seguro de que la agencia de las niñas sería duradera y de que la cárcel seguiría siendo un lugar de aprendizaje: «Si estas personas permanecen aquí mucho tiempo algunos de los yanquis se convertirán en eruditos en la lengua mandinga, no me cabe duda».²⁹

Lo que las niñas le enseñaron, Gibbs lo llevó a los muelles de Nueva York. Caminaba arriba y abajo entre el ajetreo de los muelles, contando en voz alta del uno al diez en mendé hasta que dos marineros curiosos, Charles Pratt y James Covey, se le acercaron y le hablaron en la lengua

²⁷ «An Incident», *NYCA*, 26 de septiembre de 1839.

²⁸ «Plans to Educate», *NYJC*, 9 de octubre de 1839; Barber, *op. cit.*, p. 9; Muriel Rukeyser, *Willard Gibbs*, Garden City (NY), Doubleday, Doran & Co., 1942, pp. 16-46.

²⁹ «Conditions for Amistad Captives», *NYCA*, 9 de septiembre de 1839. Gibbs testificaría más tarde que adquirió sus conocimientos de la lengua mendé de James Covey, pero aquí también quedaría clara la dependencia del marinero africano: cuando Covey enfermó en noviembre de 1839 y no pudo asistir a la vista legal en Hartford, Gibbs intentó sustituirle como intérprete y fracasó. Véase testimonio del profesor Josiah W. Gibbs, 8 de enero de 1840, Records of the U.S. District and Circuit Courts for the District of Connecticut, NAB; «Trial», *NYMH*, 22 de noviembre de 1839.

que esperaba oír. Puede que uno de ellos, o ambos, le dijeran: «*gna gi-hi-ya Men-di*» (vengo de Mende). El profesor probablemente no entendió lo que decían, pero como ambos hablaban también inglés, supo inmediatamente que había encontrado a sus intérpretes. Los africanos de La Amistad, que en su mayoría hablaban mendé, serían ahora capaces de dar una versión completa y detallada de lo ocurrido a bordo de la «larga y baja goleta negra».

Gibbs utilizó los métodos de las niñas para vincular la lucha contra la esclavitud dentro de la cárcel de New Haven con la lucha contra la esclavitud en la costa atlántica. Pratt y Covey trabajaban como marineros a bordo del bergantín de guerra británico Buzzard, un buque de la patrulla antiesclavista de África Occidental. Pratt, que tenía unos veinticinco años y era analfabeto, era el cocinero del capitán James Fitzgerald. Nacido en Sierra Leona, conocía las lenguas mendé y gbandi, ya que había viajado de niño con su padre, comerciante, a ambas tierras. Testificó que «conoció en Lonboko [*sic*], en la costa de África, a un hombre llamado Petro Blanco que era un traficante de esclavos español». No dijo si lo conocía porque su padre comerciaba con él o porque él, como los africanos de La Amistad, había pasado por la factoría como esclavo de camino al Nuevo Mundo.³⁰

James Covey estaba aún mejor preparado para desempeñar un papel central en el caso. Nacido de padre kono y madre kissi, este joven de veinte años creció en el país mendé, por lo que hablaba varias lenguas. Covey explicó: «Me robó un negro que nos robó a diez». Tenía entonces doce años. Fue vendido, primero, a un comerciante bullom, para quien trabajó como esclavo durante tres años cultivando arroz, y luego a Pedro Blanco en Gallinas, quien lo embarcó en un barco negrero portugués con destino a La Habana, que pronto fue capturado por la patrulla británica antiesclavista. Covey y sus compañeros de barco fueron llevados a Freetown, donde fue educado por representantes de la Sociedad Misionera de la Iglesia. Por eso sabía hablar y escribir en inglés. Se había alistado a bordo del Buzzard en noviembre de 1838. Al

³⁰ Declaración de Charles Pratt, octubre de 1839, Records of the U.S. District and Circuit Courts for the District of Connecticut, NAB. Para un relato de la actividad antiesclavista del Buzzard, incluida la captura del Emprendedor con 470 personas esclavizadas a bordo, véase «Cruise of the H.B.M. Brig Buzzard», *The Emancipator*, 21 de noviembre de 1839.

parecer, el capitán Fitzgerald tenía también firmes convicciones antiesclavistas y se mostró encantado de prestar al joven marinero a la causa abolicionista cuando Lewis Tappan se lo pidió. Así pues, Covey no solo poseía un bagaje personal de la lengua y la cultura kono y mendé, sino que había experimentado la esclavitud, Lomboko, el barco negrero y la liberación, y además tenía experiencia práctica antiesclavista a bordo del Buzzard, que se encontraba en Nueva York en octubre de 1839 porque había capturado a un barco esclavista y lo había llevado al puerto estadounidense para ser juzgado.³¹

En el momento en que Pratt y Covey entraron en la cárcel y empezaron a dirigirse a los africanos de La Amistad en mendé, todo el mundo supo que se había producido un gran avance. Un caballero que estaba presente en ese momento describió la entrada de Covey durante el desayuno, lo que provocó la objeción del alguacil Wilcox. Uno de los prisioneros, «al encontrar a un compatriota que podía hablar en su propia lengua, le agarró y le arrastró literalmente hacia el interior. Siguió una escena tal que ustedes pueden concebirla mejor de lo que yo la describo. Se olvidaron del desayuno; todos se apiñaron alrededor de los dos hombres y todos hablaban lo más rápido posible. Las criaturas se abrazaban extasiadas». Otro testigo ocular añadió: «En cuanto uno de los recién llegados se dirigió a ellos en su lengua materna, hubo una explosión instantánea de sentimientos: saltaron, gritaron y aplaudieron, y su alegría parecía absolutamente incontrolable». Por fin las palabras que decían para sí mismos podían ser entendidas por todos.³²

La historia continúa

Los marineros Pratt y Covey, que hablaban mendé, fueron el vínculo estratégico entre los insurrectos africanos y los abolicionistas estadounidenses. Sus traducciones hicieron posible una escalada inmediata de la lucha en dos frentes. En primer lugar, las historias completas y detalladas de vida y muerte de la rebelión de La Amistad y de quienes las llevaron a cabo podían ahora contarse en su totalidad. Tappan y sus

³¹ Declaración de James Covey, 7 de enero de 1840, Records of the U.S. District and Circuit Courts for the District of Connecticut, NAB.

³² «Captured Africans», *NYCA*, 4 de octubre de 1839; «The Africans», *NYCA*, 8 de octubre de 1839. Véase también «The Captured Blacks», *NYCA*, 7 de octubre de 1839.

colegas entrevistaron inmediatamente a todos los africanos, destacando y publicando los vívidos relatos en primera persona de Grabeau y Kimbo, dos dinámicos líderes del grupo. Con cada relato de vida recogido y publicado, el caso de La Amistad crecía en estatura humana. *The New York Journal of Commerce* anunció la publicación de la «Narración de los africanos» el 10 de octubre de 1839.³³

El segundo paso fue más agresivo. Lewis Tappan y el abogado Theodore Sedgwick utilizaron las traducciones de Pratt y Covey para presentar demandas, en nombre de Cinqué y Fuli, y luego de Foone y Kimbo, contra José Ruiz y Pedro Montes por «asalto y agresión, y detención ilegal» durante su estancia a bordo de La Amistad. El 17 de octubre, Tappan acompañó a un oficial de policía al 65 de la calle Fulton de Nueva York para que detuvieran a Ruiz y Montes. El indignado *The New York Morning Herald* informó de que Tappan, luciendo una «sonrisa mitad benévola, mitad maligna», preguntó: «¿Cómo está usted, señor Ruiz?». Luego se volvió hacia el oficial y le dijo: «Este es su hombre, lléveselo». El oficial llevó a ambos hombres ante el juez Inglis del Tribunal de Causas Comunes y ante el juez Samuel Jones del Tribunal Superior. Los demandantes solicitaron una indemnización de 2.000 dólares (casi 50.000 en dólares de 2012) por «los brutales azotes, etc., que recibieron a bordo de La Amistad, por orden de Ruiz».³⁴

El juez Inglis impuso una abultada fianza de 1.000 dólares a Ruiz y Montes. El acaudalado Ruiz alegó que no podía pagarla y fue a la cárcel —en un intento de ganarse la simpatía del público—, pensaron los abolitionistas. Inglis finalmente dictaminó que Montes no era responsable en el pleito y lo puso en libertad. Perturbado por las tácticas agresivas de los africanos y los abolitionistas, Montes abandonó inmediatamente la ciudad, tomando pasaje en el bergantín Texas hacia Nuevitas, Cuba. Inglis redujo finalmente la fianza de Ruiz a 250 dólares. El joven caballero los pagó y salió de la cárcel.³⁵

³³ «Narrative of the Africans», *NYJC*, 10 de octubre de 1839.

³⁴ Anotación del 17 de octubre de 1839, Segundo diario / cuaderno de notas, 31 de agosto de 1838-10 de junio de 1840, *Journals and Notebooks, 1814-1869*, Lewis Tappan Papers; «Extraordinary Arrest», *NYMH*, 18 de octubre de 1839; «Case of the Spaniards», *NYCA*, 24 de octubre de 1839; «From the New York Evening Star», *PF*, 13 de febrero de 1840.

³⁵ «Case of Montez and Ruiz», *NYCA*, 23 de octubre de 1839; «Don Montez Abscon-

En declaraciones juradas fechadas el 7 de octubre de 1839, cada uno de los africanos relató una historia similar, como las que Cinqué y Bau habían contado a Tappan y a otros en las primeras entrevistas un mes antes. La narración comenzaba en casa, en la libertad en África, y luego progresaba a través de la esclavitud, el Pasaje del medio en el Teçora, los barracones de La Habana y el violento maltrato a bordo de La Amistad. Todos hicieron hincapié en las sombrías realidades del barco negrero: el uso de grilletes, la escasa ración de comida y agua, las palizas y los azotes. Foone y Kimbo afirmaron que habían sido torturados: «aplicaron sal, pólvora y ron en las heridas» dejadas por el látigo y «las marcas aún son visibles».³⁶

Las demandas contra Ruiz y Montes provocaron un aullido de protesta por parte de *The Richmond Enquirer* y *The Southern Patriot*, publicado en Charleston, Carolina del Sur. El primero condenó esta «conducta peor que salvaje hacia los desafortunados extranjeros que fueron traídos a nuestras costas por los infortunios del mar». El segundo condenó el hecho de que Ruiz fuera cruelmente encarcelado en «catacumbas egipcias». Ambos expresaron la preocupación de todo amo sureño que viajaba hacia el Norte: «Antes de que pase mucho tiempo, un ciudadano del Sur será arrestado aquí y arrojado a la cárcel, por el juramento de su sirviente, conseguido por el abolicionista». ¿Podría entonces su caso ser «enviado ante un jurado prejuicioso y fanático? ¿Es esta la cuestión a la que apuntan estos abolicionistas?». En efecto, así era. Tappan escribió sobre el provocativo arresto: «No dudo que exasperará a los tiranos y a sus cómplices en todo el país». El periódico abolicionista, *The Pennsylvania Freeman*, cacareó: el arresto y encarcelamiento de los esclavistas representaba «apuntarse un gran tanto». Tappan había querido «poner a prueba los derechos civiles de los africanos nacidos libres y esclavizados ilegalmente en esta comunidad libre» y mostrar al público más datos de la historia africana. Lo consiguió, pero a costa de un gran vilipendio

ded», *PF*, 14 de noviembre de 1839. Para el texto completo del primer fallo de Inglis, véase «Case of Montez and Ruiz», *PF*, 14 de noviembre de 1839.

³⁶ «Ruiz and Montez», *NYCA*, 18 de octubre de 1839; «Another Abolition Arrest», *Richmond Enquirer*, 5 de noviembre de 1839; testimonio de Founi y testimonio de Kimbo, estado de Connecticut, condado de New Haven, New Haven, 7 de octubre de 1839, *Miscellany: «Amistad Case»*, Lewis Tappan Papers.

personal. Estaba acostumbrado a ello y, en cualquier caso, estaba seguro de que Dios le protegería.³⁷

Educación y autodefensa

Pratt y Covey también hicieron posible un nuevo enfoque de la enseñanza y el aprendizaje, que se anunció en *The New York Journal of Commerce* el 9 de octubre de 1839. Debido a que los intérpretes «pueden comunicarse muy libremente con todos ellos y se han desempeñado con total satisfacción», entregando sus labores a la causa «con gran alegría», los abolitionistas desarrollaron «Planes para educar a los africanos de La Amistad en inglés». El profesor George Day, teólogo de Yale, dio un paso al frente para hacerse cargo. Planeaba utilizar una pizarra y unos pizarrines, «la obra elemental de Gallaudet para sordomudos, que parece bien adaptada a las primeras lecciones», así como varios estudiantes de Yale para que le ayudaran. Cinqué aseguró a Day y a los demás abolitionistas que él y sus compañeros estaban deseosos de aprender y se aplicarían. Estaban preparados para la *palaver* del libro con los hombres blancos.³⁸

Mientras tanto, la vida en ese peligroso lugar llamado cárcel continuaba para Cinqué y sus compañeros. Encarcelados junto a los africanos de La Amistad había otros prisioneros, algunos de ellos desesperados y sin duda deseosos de escapar, quizá por cualquier medio necesario. Los africanos seguían sin saber en quién confiar y cuál podría ser su destino. Por ello tomaron medidas para armarse, lo que por supuesto iba en

³⁷ «The Abolitionists», *The Richmond Enquirer*, 5 de noviembre de 1839; «Signor Ruiz», *Southern Patriot*, 14 de febrero de 1840; Lewis Tappan a Joseph Sturge, 19 de octubre de 1839, en Annie Heloise Abel y Frank J. Klingberg (eds.), *A Side-Light on Anglo-American Relations, 1839-1858, Furnished by the Correspondence of Lewis Tappan and Others with the British and Foreign AntiSlavery Society*, Lancaster (PA), Association for the Study of Negro Life and History, 1927, p. 60; «Great Point Gained», *PF*, 14 de noviembre de 1839. Los dos primeros artículos se publicaron originalmente en *The New York Express* y en *The New York Star*, lo que demuestra las actitudes proescavistas en el Norte. Véase el relato de Tappan en el *PF*, 13 de febrero de 1840.

³⁸ «Plans to Educate», *NYJC*, 9 de octubre de 1839. Sobre el entusiasmo paralelo entre los africanos liberados por la escolarización en Sierra Leona en el mismo período de tiempo, véase David Northrup, «Becoming African: Identity Formation Among Liberated Slaves in Nineteenth Century Sierra Leone», *Slavery and Abolition*, núm. 27, 2006, pp. 7-8.

contra de la ley, pero no obstante era crucial para su sentido de la autoorganización, de la seguridad y de la supervivencia. Como muchos, si no la mayoría, habían sido guerreros mendé, su arma preferida era la que habían utilizado en combate en su tierra natal y la que habían usado para procurarse la libertad a bordo de La Amistad: querían cuchillos y los consiguieron.

Un corresponsal de *The New York Morning Herald* fue el primero en dar la noticia de su posesión ilegal de cuchillos, el 23 de octubre de 1839, apenas siete semanas después de que los africanos de La Amistad entraran en la cárcel. Escribió:

Parece que Jinqa y sus socios se han provisto secretamente de cuchillos. ¿Quién ha hecho esto? ¿Quién haría esto? ¿No es probable que esas armas hayan sido entregadas a los salvajes por los mismos fanáticos que los someterían a perjurio para encarcelar a los Sres. Ruiz y Montez? ¿No es esta la suposición más probable? Y, si es así, ¿con qué intención se les proporcionaron las armas asesinas? ¿Se trataba de hacer que la prisión de New Haven se tiñera de sangre blanca como las cubiertas del Amistad?

Para los defensores de la esclavitud, la presencia de los cuchillos demostraba que los africanos de La Amistad eran asesinos, haciendo nuevos planes de «sangre y masacre». A ojos del reportero del *Morning Herald*, ya eran claramente culpables del «asesinato a sangre fría del capitán y del cocinero de La Amistad, y de las crueldades agravadas practicadas con los señores Ruiz y Montez». Los cuchillos también demostraron que sus aliados abolicionistas eran peligrosos fanáticos que ayudaron e instigaron a que se cometieran nuevos y horribles crímenes. El corresponsal del *Morning Herald* chillaba con indignación: «¡La humanidad debe estremecerse ante tales hechos! ¡La religión debe agachar la cabeza! ¡Y la justicia clamar en voz alta por venganza!». Concluyó que los «salvajes» de La Amistad no merecían la protección del sistema legal estadounidense.³⁹

El alboroto había comenzado cuando el carcelero Stanton Pendleton encontró un «gran cuchillo» en posesión de uno de los africanos de La Amistad. Sorprendido, ordenó inmediatamente un registro minucioso

³⁹ «Case of Ruiz and Montez-Atrocious Developments at New Haven», *NYMH*, 23 de octubre de 1839; «Another African Death», *NYMH*, 9 de noviembre de 1839.

y cuidadoso de toda la cárcel, donde encontró ocho cuchillos más y «otra arma mortal» poco después. Cinqué tenía dos. Cada uno medía unos veinte centímetros de largo, y ambos fueron dibujados por un artista e incluidos como una reveladora ilustración en el *Morning Herald*. En su primera entrevista con Tappan (asistido por Ferry), Cinqué había declarado: «Nunca me aprovecharía de nadie, [...] pero siempre me defendería». La mayor de las navajas recuperadas era un cuchillo de podar, con una hoja de ocho o diez centímetros, «muy afilada en la punta». El corresponsal supuso que el propósito de los cuchillos era «recuperar su libertad, de la que se dice que están injustamente privados». Al parecer, los africanos de La Amistad consideraban los cuchillos como posesiones importantes, pues cuando el carcelero intentó confiscárselos, se resistieron. Tuvo que llevárselos «por la fuerza».⁴⁰

La denuncia del *Morning Herald* provocó un escándalo. Los abolicionistas se sintieron claramente avergonzados: la posesión ilegal de armas hacía que los africanos de La Amistad parecieran algo distinto de los cristianos mansos y pacíficos en los que los abolicionistas esperaban que se estuvieran convirtiendo como resultado de su ministerio en la cárcel de New Haven. Los abolicionistas se consolaron pensando que los africanos «querían los cuchillos para entretenerse, como los niños y los salvajes en general». Finalmente se sintieron obligados a responder a las acusaciones a través del periódico, y al hacerlo revelaron más sobre lo que los africanos de La Amistad habían estado haciendo y cómo lo habían hecho. Explicaron que las supuestas armas peligrosas que habían suscitado tanta «alarma y sospecha» no eran en realidad «más que navajas comunes». Habían sido introducidas de contrabando en la cárcel y les habían sido entregadas por los visitantes. Los abolicionistas señalaron a los «muchachos» como culpables; estos se encontraban entre los miles de personas que pasaron por la cárcel para echar un vistazo a los famosos insurrectos. La mayoría de los cuchillos, al parecer, se los habían «traído en secreto los intérpretes», los marineros Charles Pratt y James Covey. Esto no sorprende. El cuchillo era un arma de elección común en los muelles. Era fácil de llevar y ocultar, y podía ser útil en

⁴⁰ «Abolitionists going to the Devil – False Affidavits – Arming of the Africans», *NYMH*, 23 de octubre de 1839; «Abolitionists a Disgrace», *NYMH*, 26 de octubre de 1839; «Another African Death», *NYMH*, 9 de noviembre de 1839; «Private Examination of Cinquez», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839.

muchas situaciones. Las peleas con cuchillo entre marineros eran habituales. Sin embargo, los abolicionistas respetables de clase media no aprobaban este medio rudo y peligroso, así como tampoco los cuchillos en la cárcel. Afirmaron que era apropiado que los africanos de La Amistad fueran desarmados, insistiendo todo el tiempo en que los cuchillos no se querían para «ningún otro propósito que su propia diversión y conveniencia». Después de todo, eran personas «perfectamente inofensivas, pacíficas y de buen carácter».⁴¹

De nuevo los piratas y la ley

Cuando un puñado de los africanos de La Amistad —Cinqué, Grabeau, Burna, Fuli, Ndamma y Fabanna— regresaron a Hartford para la continuación de su vista judicial (el resto permaneció en New Haven), es posible que se encontraran con una extraña publicación sobre ellos mismos. *A True History of the African Chief Jingua and his Comrades* [La verdadera historia del jefe africano Jingua y sus camaradas] fue escrita anónimamente por alguien que esperaba sacar provecho y contribuir a la oleada de interés popular por los rebeldes y su ahora ampliamente conocido líder. El panfleto de veintiocho páginas se publicó en octubre de 1839 y se basaba en gran medida en la cobertura periodística temprana de la rebelión y sus secuelas.⁴² La portada indica que se publicó simultáneamente en Hartford, Boston y Nueva York, pero esto puede haber expresado una esperanza de ventas más que un hecho de publicación. Lo más probable es que se publicara en Hartford en previsión de la afluencia de público a las vistas de noviembre. El autor del panfleto completó los informes de los periódicos con diversas fuentes plagiadas, en gran parte relatos de viajes por África. La mayoría de ellas no había estado en Sierra Leona, ni en la costa de Gallinas y mucho menos en

⁴¹ Carta de George Day a Lewis Tappan, 23 de octubre de 1839, y carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, 29 de octubre de 1839, ARC; «The Africans», *NYJC*, 6 de noviembre de 1839. El mismo artículo apareció en *The Emancipator* al día siguiente. No estaba firmado pero probablemente fue escrito por Lewis Tappan.

⁴² «The Long, Low Black Schooner», *NYS*, 31 de agosto de 1839; «To the Committee», *NYJC*, 10 de septiembre de 1839; «Private Examination», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839; «The Negroes of the Amistad», *New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839; *CA*, 5 de octubre de 1839.

las zonas del interior donde habían vivido los africanos de La Amistad antes de ser esclavizados.⁴³

El panfleto se basaba, en su suposición central, en un malentendido. El autor escribió *A True History* en septiembre de 1839, antes de que fueran localizados Pratt y Covey en los muelles de Nueva York, por lo que partió de informes erróneos según los cuales los africanos no eran mendé, sino mandinga, senegambianos, ahora más conocidos como mandinka. Por ello incluyó «una descripción del Reino de Mandingo, y de los modos y costumbres de los habitantes». Como los mandinga se habían convertido en gran medida al islam, el autor supuso, erróneamente, que los cautivos de La Amistad eran musulmanes.⁴⁴

El popular panfleto reflejaba las primeras informaciones de los periódicos de que los africanos de La Amistad eran «piratas negros», aunque los cargos oficiales de piratería habían sido retirados en las vistas de septiembre. A Cinqué se le representaba como un corsario berberisco, con una *keffiyah* (tocado), un *shemagh* (pañuelo tradicional musulmán) y un *kaif* (alfanje o espada árabe curva), frente a un sol naciente con un catalejo en la mano. Las jarcias de La Amistad, una cuadra y un mástil son visibles en el fondo. Otro grabado mostraba «el machete con el que mataron al capitán de La Amistad», dramatizando así la propia rebelión. El autor también expresaba un extraño tipo de abolicionismo, calificando a Cuba de «receptáculo de los bucaneros», con lo que se refería a los traficantes de esclavos. Dado que Cuba era como el «estado

⁴³ «Removal of the Africans to Hartford - Crim. Con. among the Savages - Exposure of the Abolition Falsehood, &c.», *NYMH*, 19 de noviembre de 1839; «Herald on Amistad Trial», *NYMH*, 21 de noviembre de 1839. Entre las obras citadas y, más comúnmente, plagadas se encuentran Mungo Park, *Travels in the Interior Districts of Africa: Performed in the Years 1795, 1796, and 1797*, Londres, 1799; Richard Lander, *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger*, Londres, 1832; Joseph Hawkins, *A History of a Voyage to the Coast of Africa, and Travels into the Interior of that Country*, Troy (NY), 1797; Captain J. K. Tuckey, *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire*, Londres, 1818; y Sir Thomas Fowell Buxton, *The African Slave Trade, and its Remedy*, Londres, 1839. Sobre los visitantes de Hartford, véase «Amistad», *NYCA*, 20 de septiembre de 1839.

⁴⁴ La identificación de los africanos de La Amistad como «mandinga» apareció en «Incarcerated Captives», *NYCA*, 6 de septiembre de 1839. Véase también el *NYS*, 10 de septiembre de 1839. Un par de meses más tarde, un corresponsal del *NYMH* (12 de noviembre de 1839) también examinó la cultura mandinga como forma de describir a los cautivos, aunque James Covey ya había dejado claro para entonces que eran mendé.

pirata de Berbería», Estados Unidos debía tomar posesión de ella y meterla en cintura, como Francia había hecho recientemente con Argel.⁴⁵

Tras una breve discusión en el tribunal sobre la cuestión de la jurisdicción —¿pertenece a Nueva York, porque los africanos fueron llevados a tierra en Long Island, o a Connecticut, donde los oficiales navales llevaron La Amistad?—, la centralidad de James Covey en la defensa legal y política de los africanos de La Amistad quedó clara cuando el proceso no pudo continuar «a causa de la enfermedad del intérprete». El juez Judson aplazó de nuevo la vista, hasta el 7 de enero de 1840. Los africanos de La Amistad regresaron a New Haven.⁴⁶

Poco después los africanos celebraron su propio juicio. Una noche, mientras el carcelero cerraba las puertas de las celdas para pasar la noche, descubrió que faltaba un africano sin nombre. Lo encontró escondido en el cuarto de provisiones del sótano, «cómodamente embutido entre dos barriles y encerrado para que no pudiera salir». Devuelto a «sus hermanos», se enfrentó a una *palaver*, presidida por Cinqué, para considerar las acusaciones de robo. Declarado culpable según la «ley africana “por ladrón”», debía sufrir «30 azotes» en el «cuerpo desnudo» con una «fusta común». Se designó a alguien para administrar el «modo africano de castigo»: al culpable se le «ordenó permanecer de pie en postura inclinada, con los brazos cruzados», al parecer tras negarse a que le ataran las manos. Soportó su castigo con «el estoicismo de un viejo delincuente». Al parecer, el carcelero intentó intervenir, sin éxito. Los compañeros del delincuente «le sentaron entonces en el suelo, en medio de la habitación, y pasaron a su alrededor, señalándole y gritando “*tiefy, tiefy*”», en un acto de humillación ritual. Esto, según explicaron al carcelero, era la «ley mendi», diseñada para hacer cumplir las normas morales y mantener la disciplina social decidida por el grupo. Las tradiciones de la sociedad del Poro

⁴⁵ Las décadas de 1820 y 1830 fueron testigos de una fascinación popular por la «cultura morisca», entre otras cosas por la influencia de Lord Byron. Véase la referencia a los románticos «caballeros moros» más arriba y los comentarios de Nathans en *Slavery and Sentiment*, núm. 12, pp. 120-122. El párrafo final de *A True History* está tomado del *ARCJ* 8, 1832, p. 121 (cita).

⁴⁶ «Herald on Amistad Trial», *NYMH*, 21 de noviembre de 1839; «Trial», *NYMH*, 22 de noviembre de 1839.

ordenaban a los africanos de La Amistad disciplinarse y gobernarse a sí mismos mientras estaban en la cárcel.⁴⁷

Para entonces, la nieve y el frío de Nueva Inglaterra estaban haciendo acto de presencia. Los africanos de La Amistad nunca habían conocido un clima semejante. Algunos habían visto hielo y nieve en las cimas de las montañas, pero era una novedad experimentarlos al alcance de la mano. Reían asombrados cuando sostenían el hielo en sus manos y comparaban la nieve con la «sal fresca». El frío crudo y persistente era otro asunto, sobre todo porque la cárcel de New Haven, como la mayoría de las cárceles, era húmeda, tenía corrientes de aire y estaba mal caldeada. Los abolicionistas se apresuraron a exigir prendas más cálidas para los prisioneros de cara al invierno y, cuando los africanos se quejaron del frío, el carcelero (que había ganado mucho dinero con las admisiones) instaló finalmente estufas en cuatro de sus habitaciones, lo que hizo que hiciera suficiente calor como para que algunos de ellos pudieran vestirse con sus ropas más ligeras y tradicionales. El frío punzante y entumecedor seguiría siendo «muy temido por Cinqué y los demás».⁴⁸

Los juicios de enero

Las tensiones aumentaron a medida que se acercaba la siguiente ronda de audiencias. Todas las partes interesadas —y había muchas— prepararon sus argumentos mientras los debates sobre el destino de los cautivos de La Amistad se intensificaban en los periódicos de toda la nación. Aunque se habían retirado los cargos de piratería y asesinato, la cuestión de si eran esclavos legítimos de Ruiz y Montes seguía en pie, y los africanos seguían pensando, no sin razón, que la gran *palaver* podría acabar en muerte. Cuando el residente en La Habana Richard Robert Madden visitó New Haven en noviembre, señaló que, si los africanos eran devueltos a sus supuestos dueños, Ruiz y Montes, en La Habana,

⁴⁷ «Lynch Law among the Amistad Africans», *Farmer's Cabinet*, 6 de diciembre de 1839. Uno de los primeros en reconocer la importancia de las sociedades secretas africanas para la historia estadounidense fue Sterling Stuckey, capítulo 1, «Introduction: Slavery and the Circle of Culture», pp. 3-97.

⁴⁸ *The Pennsylvania Inquirer and Daily Courier*, 28 de diciembre de 1839; «The Amistad Africans», *The Boston Courier*, 13 de diciembre de 1841.

la probabilidad de ser ejecutados como esclavos rebeldes era grande. La horca seguía ensombreciendo el caso.⁴⁹

Esto quedó claro cuando uno de los profesores, probablemente Benjamin Griswold, preguntó en la cárcel a sus alumnos de La Amistad «si les gustaría ir a La Habana». «La Habana», repitieron cada uno deliberadamente, asegurándose de que entendían la pregunta. «Sí», respondió el profesor, «La Habana». De repente, «un “No, no”, estalló de todas las lenguas, acompañado de un movimiento muy decidido de la cabeza», sus caras «asumieron una expresión de la más profunda ansiedad». Uno de ellos entonces «se pasó la mano por la garganta, indicando el destino que temían». Un segundo «se cruzó los brazos por las muñecas», representando la esclavitud asociada a las esposas. Un tercero «declaró, por señas, que sus piernas estaban atadas, al igual que sus manos». Un cuarto «extendió violentamente el brazo y, juntando el pulgar y el dedo, imitó el chasquido de un látigo». Respondiendo a su pregunta con una dramática recreación de su experiencia anterior, los africanos dejaron claro que asociaban La Habana con la esclavitud, la violencia y la muerte.⁵⁰

En otra ocasión, algunos de los africanos de La Amistad observaron a través de la ventana de la cárcel cómo la milicia local se reunía, pasaba revista y desfilaba en New Haven Green. Según un testigo presencial, «todos retrocedieron y preguntaron directamente si se estaban haciendo preparativos para cortarles el cuello». Sus temores se agravaron cuando algunos curiosos miembros de la milicia —portando sus espadas— se detuvieron en la cárcel para visitarlos. Como guerreros que comprendían los poderes materiales y simbólicos del arma blanca, especialmente para la decapitación de combatientes capturados, creyeron que «estaban a punto de ser ejecutados».⁵¹

⁴⁹ «Extract of a letter from Rev. H. G. Ludlow, to one of the Editors, dated New Haven, Jan. 13, 1840», *NYJC*, 15 de enero de 1840; «The Amistad Negroes», *The Barre Gazette*, 6 de diciembre de 1839.

⁵⁰ «Captives of the Amistad», *The Emancipator*, 19 de diciembre de 1839.

⁵¹ «The Negroes of the Amistad», *The New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839; Lewis, «Recollections of the Amistad Slave Case», p. 126. Para pruebas adicionales del miedo a la ejecución entre los africanos de La Amistad, véase «Trial of the Africans», *NYMH*, 20 de noviembre de 1839; «Captives of the Amistad», *The Emancipator*, 19 de diciembre de 1839; «Anecdotes of the Captured Africans», *PF*, 27 de febrero de 1840.

Pudo haber sido un consuelo que las vistas, que comenzaban el 7 de enero, se celebraran en New Haven. El lugar suponía una ventaja para los africanos de La Amistad y sus aliados, ya que la ciudad había sido el epicentro de la lucha durante los últimos cuatro meses. Al igual que en Hartford en noviembre, solo a unos pocos de los africanos de La Amistad se les permitió asistir a la vista, a pesar de que esta vez habría sido mucho más fácil llevarlos a la sala del juez Judson: Cinqué y «media docena de sus compatriotas estaban en el tribunal, cómodamente vestidos». Observaron cómo «cientos», muchos de los cuales les habían visitado en la cárcel y algunos de los cuales habían llegado a conocerlos bastante bien, se agolpaban en la sala del tribunal. Los funcionarios, profesores y estudiantes de la Universidad de Yale acudieron en masa. Lewis Tappan señaló que «los principales habitantes de New Haven» asistieron a la vista, al igual que trabajadores, como el artesano-artista John Warner Barber. Personas de todas las clases sociales «abarrotaban la sala del tribunal». En ese momento de «emocionante interés», la «simpatía de la comunidad» estaba claramente con los africanos.⁵²

Uno de los testigos más importantes fue el activista abolicionista Dwight Janes, que había subido a bordo de La Amistad poco después de que fuera remolcado al puerto de New London. Relató su conversación con Ruiz, a quien había preguntado: «¿Hablan inglés?». La respuesta fue: «Unas pocas palabras». «¿Saben hablar español?» «Oh no, *solo son de África*».⁵³ Otro fue James Covey, que también testificó el primer día, al parecer con gran efecto: «Los prisioneros hablan la lengua mendé, tienen nombres mendé y son del país mendé, de donde él mismo es nativo».⁵⁴ Charles Pratt, que había sido reclamado de nuevo por el capitán Fitzgerald para reanudar el servicio a bordo del Buzzard, dejó una declaración que fue admitida como prueba. Pratt había hablado en gbandi con Moru y testificó que su compatriota, y de hecho todos los demás, habían

⁵² «Trial of the Amistad Africans», *The Liberator*, 17 de enero de 1840; «The Amistad Case», *NYS*, 14 de enero de 1840; Lewis Tappan a John Scoble, 20 de enero de 1840, y Lewis Tappan a Richard R. Madden, s.f. (probablemente 20 de enero de 1840), Lewis Tappan Letterbook, vol. III, 5 de octubre de 1839-7 de septiembre de 1840; vol III, 5 de octubre de 1839-7 de septiembre de 1840, *Correspondence, 1809-1872*, Tappan Papers; John W. Barber *Diary, Jan. 1813-Dec. 1883*, sin paginar, carpeta A, J. W. Barber Collection (1813-1883), NHCHS; «Letter from Rev. H. G. Ludlow», *NYJC*, 15 de enero de 1840.

⁵³ «Trial of the Amistad Africans», *The Liberator*, 17 de enero de 1840.

⁵⁴ «The Africans of the Amistad», *The Rhode Island Republican*, 15 de enero de 1840.

llegado recientemente de África y no podían ser residentes de Cuba desde hacía mucho tiempo, como sostenían Ruiz y Montes.⁵⁵

Cinqué, Grabeau y Fuli —tres de las personalidades más poderosas entre los rebeldes— prestaron testimonio, continuando la tendencia que habían establecido: citaron sus orígenes en África, su esclavitud, embarque, confinamiento en La Habana y abusos a bordo de La Amistad. Cinqué volvió a representar las penalidades del Pasaje del medio: se sentó en el suelo de la sala y «juntó las manos y mostró cómo habían sido maniatados». Los africanos hablaron más que nunca de la rebelión: «Siqua mató al cocinero porque cocinero dijo que iba a matarlos y comérselos. Mató al capitán después de que este matara a un africano». También añadieron bastante información sobre lo que había ocurrido en Long Island antes de su captura por la Marina.⁵⁶

Cuando el segundo día (8 de enero) el profesor Josiah Gibbs comenzó su testimonio, dando su «decidida opinión» de que «son africanos nativos y recién llegados de África», Judson le interrumpió, diciendo que «estaba plenamente convencido de que los hombres eran recién llegados de África y que era innecesario perder tiempo en establecer ese hecho». Este fue un acontecimiento sorprendente, ya que iba al corazón del caso y señalaba que el juez había decidido a favor de los africanos de La Amistad. Es probable que el testimonio combinado de Janes, Covey, Pratt, Cinqué, Grabeau y Fuli lo hubiera persuadido.⁵⁷

En varios momentos de la audiencia, Judson tuvo problemas para controlar a la multitud, que palpitaba de simpatía por los africanos y expresaba vocalmente su alegría por los puntos a su favor. Lewis Tappan observó que, de hecho, los congregados vitoreaban a Baldwin cuando exigía enérgicamente que sus clientes salieran libres. Baldwin consiguió otra ovación cuando se dirigió al fiscal del distrito de los Estados Unidos, W. S. Holabird: «¿Con qué derecho comparece aquí el fiscal federal?». Cada vez que el elocuente abogado o alguno de sus asociados (Theodore Sedgwick y Seth Staples) hablaba, la multitud «se quedaba colgada de sus labios con asombro».⁵⁸

⁵⁵ Deposición de Charles Pratt, Tribunal de distrito de EEUU, octubre de 1839, NAB.

⁵⁶ Testimonio de Cinqué, testimonio de Grabeau, testimonio de Fuliwa, todos del 8 de enero de 1840, Tribunal de Distrito de EEUU, Connecticut, NAB.

⁵⁷ «African Testimony», *NYJC*, 10 de enero de 1840.

⁵⁸ «Trial of the Amistad Africans», *The Liberator*, 17 de enero de 1840.

Tras cinco largos días de comparecencias, Judson emitió varias sentencias. El tribunal de distrito sí tenía jurisdicción porque La Amistad había sido encontrada en «alta mar». El teniente Thomas Gedney y sus compañeros tenían derecho al salvamento del barco, pero no de los africanos, que según la ley de Connecticut no podían considerarse propiedad. Los cazadores de Long Island Greene y Fordham no tenían derecho al salvamento. El tribunal devolvería al grumete Antonio a los herederos del difunto capitán Ferrer en Cuba.⁵⁹

En la sentencia que todos habían estado esperando, Judson declaró que los africanos eran de hecho «cada uno de ellos nativos de África, nacieron libres y desde entonces han sido y siguen siendo por derecho libres y no esclavos». Fue una reivindicación asombrosa del argumento africano y abolicionista; de hecho, Judson repitió textualmente lo que Baldwin y Staples habían expuesto al tribunal en su alegato inicial. Además, las palabras habían sido pronunciadas por un miembro de la American Colonization Society, cuyas actitudes y antecedentes legales sobre la raza habían hecho que muchos esperaran un fallo contrario. Por lo tanto, los africanos de La Amistad serían entregados al presidente Martin Van Buren para su repatriación a su tierra natal.⁶⁰

Tappan concluyó que «el juez sintió la presión de la opinión pública». Judson vivía en New Haven, la zona cero de la lucha, y había sido testigo del apoyo generalizado a los africanos. Había visitado a los presos en la cárcel en dos ocasiones, lo que significaba que las cuestiones que tenía ante sí eran concretas y humanas. Parte de la presión que sentía procedía directamente de los propios africanos, ya que cuando los visitaba, estos se empeñaban en decirle lo mucho que deseaban volver a casa.⁶¹

Cuando el reverendo Day llegó con James Covey a la cárcel y transmitió la noticia del fallo de Judson a los africanos que no habían estado en la sala del tribunal, sus «corazones se desbordaron de gratitud». «No

⁵⁹ Lewis Tappan, *The African Captives: Trial of the Prisoners of the Amistad on the Writ of Habeas Corpus, before the Circuit Court of the United States, for the District of Connecticut, at Hartford; Judges Thompson and Judson, September Term, 1839*, Nueva York, 1839.

⁶⁰ «A Decision at Last in the Amistad Case», *NYMH*, 15 de enero de 1840; «Ruling of the Court», Records of the U.S. District and Circuit Courts for the District of Connecticut, NAB.

⁶¹ Carta de Tappan a Madden, 1840; «Amistad Trial-Termination», *The Emancipator*, 16 de enero de 1840.

hay palabras para expresar la alegría que sentían», escribió Day. Todos menos uno entendieron la traducción mendé de la noticia. El que no lo hizo (Pie, que era temne) «se quedó quieto, sin saber lo que se decía» hasta que uno que hablaba tanto mendé como su lengua «le comunicó la decisión». Empezó a aplaudir de alegría de corazón y expresó su agradecimiento a Day. El sacerdote congregacional aprovechó el momento para rezar con los africanos, a fin de dirigir «sus pensamientos al Señor Jesucristo como su Libertador». Se arrodillaron y siguieron audiblemente al intérprete y «con aparente devoción». Day también señaló que «anhelan volver a su patria».

Otros planes

Tan inseguros estaban los africanos sobre el resultado de la vista judicial, y tan convencidos estaban los abolicionistas de que el presidente Van Buren quería resolver la cuestión devolviendo a los africanos de La Amistad a la mortífera Habana, que la coalición antiesclavista había trazado una estrategia sobre qué hacer en caso de que el veredicto fuera en su contra. Antes de las primeras audiencias no era en absoluto seguro que los jueces fallaran a favor de los rebeldes. De hecho, parecía más probable que no lo hicieran.

El USS *Grampus*, una goleta como La Amistad, entró en el puerto de New Haven en circunstancias misteriosas el viernes 8 de enero, el mismo día en que Cinqué, Grabeau y Fuli testificaron ante el tribunal de distrito sobre su esclavitud, sobre el Pasaje del medio y sobre la rebelión. El buque fue para muchos una «extraña y repentina aparición», como lo describiría más tarde John Quincy Adams. ¿Por qué se enviaría a unos marineros desde el astillero de Brooklyn a un puerto de Nueva Inglaterra en pleno invierno? Cuando un piloto local preguntó a un oficial del *Grampus* sobre el destino del buque, el hombre dijo que no lo sabía: «Tenía órdenes selladas». Bien abastecido «con provisiones, etc. para veinte meses», es decir, para un largo viaje, el *Grampus* provocó acaloradas especulaciones. Un rumor decía que el buque estaba destinado a unirse a la pequeña escuadra estadounidense que luchaba contra el tráfico de esclavos en África Occidental y que los africanos de La Amistad podrían ser recogidos en New Haven y llevados a sus tierras natales. Sin embargo, la mayoría de los abolicionistas estaban convencidos de

que el propósito del buque era el contrario: Van Buren y el secretario de Estado John Forsyth, un esclavista de Georgia, habrían enviado el *Grampus* a New Haven para apoderarse de los africanos de La Amistad tan pronto como el tribunal dictaminara que eran realmente «mercancía». De hecho, las órdenes selladas ordenaban al capitán John S. Paine que los llevara a Cuba de inmediato, antes de que pudiera presentarse una apelación, y que los devolviera a sus supuestos dueños, Ruiz y Montes, honrando así las exigencias de España. Los abolicionistas aullaron que el gobierno de Estados Unidos estaba actuando ahora como cazador y comerciante de esclavos: el objetivo que se pretendía para los africanos de La Amistad era «¡precipitarlos a la muerte o a una esclavitud que solo acabará con la muerte!»⁶²

Los activistas no se quedaron de brazos cruzados. Temiendo un veredicto negativo, empezaron a organizar su propio barco que llevaría a los africanos de La Amistad, no a un infierno o a la muerte real en Cuba, sino en la otra dirección, a la libertad en Canadá. Es probable que en la tarea se implicaran marineros afroamericanos con base en los puertos de Connecticut, de donde había salido David Ruggles. El complot siguió siendo un secreto muy bien guardado durante muchos años, aunque Lewis Tappan aludió a él en una carta que publicó en *The Emancipator* poco después de que el *Grampus* llegara a puerto: si el capitán Paine y su tripulación esperaban apresar a los africanos y entregarlos a las autoridades españolas, se iban a llevar una sorpresa. Escribió: «Como dijo la dama cuáquera al agente acerca de un esclavo fugitivo, “vuestra presa se os ha escapado”».⁶³

⁶² *Argument of John Quincy Adams Before the Supreme Court of the United States in the case of the United States, Appellants, vs. Cinque, and others, Africans, captured in the schooner Amistad, by Lieut. Gedney, Delivered on the 24th of February and 1st of March 1841*, Nueva York, S. W. Benedict, 1841, p. 84; «Amistad Trial-Termination», *The Emancipator*, 16 de enero de 1840; «U.S. Schr. Grampus», *NYJC*, 17 de enero de 1840; «The Grampus to New Haven», *The Charleston Courier*, 27 de enero de 1840; «Executive Interference», *New-Bedford Mercury*, 21 de febrero de 1840; «Strange Disclosure», *The New Hampshire Sentinel*, 3 de junio de 1840; «The Secretary of State to the Secretary of the Navy», *The Connecticut Courant*, 6 de junio de 1840; «Amistad Captives», *The Oberlin Evangelist*, 1 de julio de 1840.

⁶³ «Amistad Trial - Termination», *The Emancipator*, 16 de enero de 1840. Tras su viaje a New Haven, el *Grampus* fue enviado a África como uno de los dos buques de una patrulla estadounidense antiesclavista. Véase Donald L. Canney, *Africa Squadron: The U.S. Navy and the Slave Trade, 1842-1861*, Washington DC, Potomac Books, 2006, pp. 26-27.

Años más tarde aparecieron pruebas que confirmaban que los rebeldes y los abolicionistas habían planeado una fuga de la cárcel si el fallo judicial les era adverso. La necrológica de Nathaniel Jocelyn (hermano de Simeon, miembro del Comité de La Amistad) reveló en 1881 que el artista formaba parte de un grupo de abolicionistas que conspiraban al servicio de una «ley superior», para sacar a los africanos «de la cárcel por la fuerza» y subirlos a bordo de un barco «en el que debían zarpar». Simeon Eben Baldwin, hijo de Roger S. Baldwin, también señaló, en 1886, que el Comité de La Amistad, «tenía otro barco aquí [en New Haven] listo para recibir a los africanos en caso de una decisión adversa y llevarlos a alguna costa más amistosa». El reverendo Alonzo Lewis también confirmó la existencia de un complot de acción directa, en una reminiscencia del juicio de La Amistad publicada en 1907. Escribió: «No hará ningún daño, a estas alturas, revelar un secreto que ha sido cuidadosamente guardado, a saber, que hubo un complot para rescatar a los cautivos si el juicio se resolvía en su contra». Lewis se enteró de la acción prevista por el reverendo Day, que estaba profundamente implicado en la lucha. El propio Lewis solo tenía siete años en 1840, por lo que debió de enterarse del complot años más tarde. Es posible que los abolicionistas tuvieran la esperanza de que el acto de provocación llevara a una guerra con España que pudiera conducir a la «liberación de Cuba» y al fin de la esclavitud en uno de sus bastiones.⁶⁴

Buena parte del abolicionismo había llegado hacía tiempo a la conclusión de que los africanos de La Amistad no habían cometido ningún delito y que, por lo tanto, no debían ser recluidos como «criminales en mazmorras repugnantes». Ya en octubre de 1839, un escritor que utilizaba el seudónimo de «Sentido Común» apeló a la memoria de las revoluciones estadounidense y francesa al preguntar, ominosamente: «¿Se va a convertir una cárcel de Connecticut en una Bastilla, y no se abrirán sus puertas de par en par?» Muchos de los implicados en el

⁶⁴ «The Late Deacon Nathaniel Jocelyn», *The New Haven Journal and Courier*, 15 de enero de 1881; Simeon E. Baldwin, «The Captives of the Amistad», *Papers of the New Haven Colony Historical Society*, núm. 4, 1888, p. 349; Lewis, «Recollections of the Amistad Slave Case...», pp. 125-128. Gracias a Joseph Yannielli por facilitarnos una copia de la necrológica de Jocelyn. Cabe señalar que Tappan renegó de la «resistencia física» en caso de una decisión legal desfavorable. Véase carta de Lewis Tappan a Roger Baldwin, 20 de enero de 1841, Baldwin Family Papers.

caso, desde Jocelyn hasta el abolicionista afroamericano Robert Purvis, habían trabajado en el Ferrocarril clandestino; experimentados activistas de acción directa, inspirados por la rebelión, gravitaron hacia el caso. Decididos a no permitir que los africanos de La Amistad fueran ahorcados como piratas, asesinos o rebeldes esclavistas, ni siquiera a verlos esclavizados en Cuba, fabricando azúcar con sangre, los activistas antiesclavistas exhibieron su antinómico desdén por las leyes injustas. Una acción directa a bordo de un pequeño barco en el Caribe había contribuido a inspirar otra, preparada en el muelle de New Haven. Esa militancia apuntaba hacia el futuro.⁶⁵

⁶⁵ «Common Sense», *Portsmouth Journal of Literature and Politics*, 5 de octubre de 1839.

Capítulo 5

«Mendi»

La victoria en Connecticut fue rápidamente anulada, o al menos paralizada, por una política nacional en la que los esclavistas tenían una enorme influencia. Por algo el abolicionismo consideraba al gobierno como el «poder esclavista». Martin Van Buren apoyó a la Corona española y, en el fondo, a los dueños de esclavos, tanto cubanos como sureños, apelando las sentencias que Judson y Thompson habían dictado el 23 de enero. El veredicto que declaraba libres a los africanos de La Amistad fue cruelmente anulado cuando el gobierno federal apeló ante el Tribunal Supremo. Los africanos permanecerían encarcelados mientras el caso seguía su largo y lento curso a través del sistema legal estadounidense.

La noticia de la apelación resultó aplastante e incomprensible para los rebeldes. «Parecían muy apenados», señaló alguien que les transmitió la noticia y trató de explicársela. «Sus esperanzas se habían elevado; sus corazones estaban puestos en África; y es una dolorosa decepción para ellos ver sus esperanzas postergadas, con la posibilidad de que nunca se realicen». El visitante intentó consolarlos, diciéndoles que el retraso les daría más tiempo para estudiar, lo que a la larga redundaría en su beneficio. Ellos replicaron que la horca que aún se cernía sobre sus cabezas desalentaba sus esfuerzos: «Dicen que no les servirá de nada intentar aprender, si dentro de unos meses van a ser ahorcados».¹

Los abolicionistas se indignaron por la apelación. Se apresuraron a ver en ella la «interferencia del ejecutivo» en el proceso judicial y así la

¹ «The Africans of the Amistad», *The North American and Daily Advertiser*, 5 de febrero de 1840; Benjamin Griswold a Lewis Tappan, 28 de enero de 1840, ARC.

denunciaron. *The Emancipator* se preguntó sobre el presidente: «¿Por qué debería este funcionario democrático sentirse tan agraviado por una decisión a favor de la libertad?». *The Oberlin Evangelist* declaró: «Los africanos no pueden comprender hasta hoy la justicia de sus procedimientos, ni creemos que los hombres blancos puedan entenderla como justa». Era hora de que los opositores a la esclavitud «se ajustaran de nuevo la armadura en defensa de la justicia». ¿Seguiría el público apoyando la causa? Esa era la cuestión.²

Poco a poco, los africanos salieron de su desesperación y volvieron a poner la vista en su objetivo a largo plazo de volver a casa. Pudieron utilizar su popularidad, que no había disminuido, para reforzar su alianza con los abolicionistas y participar en actividades que mantuvieran su caso vivo ante la opinión pública. Las puertas de la cárcel siguieron girando a medida que personas de todas las clases sociales pagaban su chelín para visitarla, algunas para proponer proyectos propios que conectaran a los prisioneros con el pueblo estadounidense de una forma u otra. Artistas como John Warner Barber, Sidney Moulthrop y Amasa Hewins entraron en la cárcel para crear imágenes de los rebeldes mediante el grabado, el moldeado en cera y la pintura. Durante el largo periodo de encarcelamiento, los visitantes más fieles y decididos de la cárcel fueron los abolicionistas, que venían a enseñar y a hacer proselitismo. Los africanos y los reformadores antiesclavistas estadounidenses, en particular, desarrollarían una relación compleja, a veces enojosa, que podría considerarse un malentendido funcional. Esto permitía a ambas partes sortear una amplia brecha cultural, trabajar juntos, generar confianza y mantener la independencia de perspectiva y objetivo. Durante el año siguiente en la cárcel, los africanos emergerían como una nueva entidad cultural y política: el «pueblo mendi».³

² *The Emancipator*, 30 de enero de 1841; «Captives of the Amistad», *The Oberlin Evangelist*, 1 de julio de 1841.

³ L. N. Fowler, «Phrenological Developments of Joseph Cinquez, Alias Ginqua», *American Phrenological Journal and Miscellany*, núm. 2, 1840, pp. 136-138; «The Amistad Painting», *The New England Weekly Record*, 23 de mayo de 1840; «Amistad Exhibit at Peale's Museum and Portrait Gallery», *NYCA*, 16 de junio de 1840; «Visit to Hartford, Connecticut», *NYMH*, 24 de septiembre de 1839.

Enseñanza y aprendizaje

Las agendas de los rebeldes y de sus aliados convergieron en la cuestión de la educación. El centro del encuentro en la cárcel era un proceso recíproco, de influencia mutua: los africanos y los estadounidenses, ninguno de los cuales sabía mucho de su contraparte, aprendieron del otro y sobre el otro, sobre América, África, política, cultura y un sinfín de otros temas. Ambos buscaban el conocimiento práctico de cómo entender y trabajar con el otro en el proyecto común de abolir la esclavitud. La «*palaver* del libro» fue fundamental en la experiencia carcelaria de ambos grupos.

La reciprocidad tenía sus límites. Los abolicionistas y los africanos de La Amistad abordaron la educación en la cárcel con supuestos y objetivos diferentes. Los primeros lo veían como un proceso civilizador, como un medio para convertir a los salvajes paganos en cristianos sobrios, ordenados, disciplinados y virtuosos. En enero de 1840, Lewis Tappan informó con satisfacción: «Han abandonado la mayoría de sus hábitos salvajes y han adquirido hábitos de vida civilizada». Un escritor del periódico *The Farmer's Cabinet* estaba de acuerdo: «También están adquiriendo ideas de orden y deber moral, y conformándose gradualmente a los hábitos de la vida civilizada; se reúnen fácilmente a horas fijas, cuando se les llama con una campana; reconocen el sábado, y asisten regularmente a sus ejercicios religiosos, etc.».⁴

Los africanos adoptaron una visión menos imperial. No estaban interesados en reformar ni en ser reformados. No intentaron convertir a sus visitantes abolicionistas en personas nuevas, ni habrían podido hacerlo en ningún caso. Se contentaban más o menos con intentar comprenderlos y trabajar con ellos en los objetivos comunes de supervivencia y libertad, si bien a veces prevalecía el desconcierto. El traductor James Covey relató una historia sobre la recepción de la disciplina horaria entre los africanos. En la cárcel de New Haven, un domingo por la mañana, él y Cinqué oyeron sonar la campana de una iglesia. El líder preguntó (sin duda en mendé, que Covey tradujo más tarde al inglés pidgin): «¿Por qué suenan las campanas?». Covey explicó: «Cuando

⁴ «Another of the Amistad Africans is Dead», *The Farmer's Cabinet*, 8 de noviembre de 1839; «Trial of the Amistad Africans», *The Liberator*, 17 de enero de 1840; *The New Hampshire Sentinel*, 9 de septiembre de 1840.

la gente de Meriky va a rezar a Dios, hacen sonar la campana». Cinqué se quedó perplejo. Dijo: «Esta gente es tonta. Cuando quieren rezar a Dios, ¿para qué tocan la campana?». Era una verdadera pregunta para alguien no acostumbrado a la vida social organizada por el reloj. El misionero George Thompson señaló que los mendé de África estaban a la vez fascinados y desconcertados por su reloj, al que llamaban «el hombre vivo», probablemente porque parecía dar instrucciones a quien lo llevaba. Cinqué y sus camaradas tendrían que llegar a un acuerdo con «el hombre vivo» y con muchas otras cosas, por muy extraño que todo les pudiera parecer.⁵

Los brutales hechos geográficos y políticos de ser encarcelados y sometidos a un proceso legal ajeno exigían ciertas respuestas por parte de los africanos. Con sencilla elocuencia, Cinqué llevó a sus maestros abolicionistas al meollo de la cuestión, subrayando la igualdad y la necesidad política del encuentro carcelario: «Si estuvierais en mi país y no pudierais hablar con nadie, querríais aprender nuestra lengua; yo quiero aprender la vuestra». Aseguró a los abolicionistas que sus camaradas «se aplicarán a aprender». De principio a fin, la educación en la cárcel supuso una lucha por comunicarse. Incluso después de encontrar traductores, el profesor Benjamin Griswold tuvo «grandes dificultades para hacerles entender [a los africanos de La Amistad] sus instrucciones».⁶

Todos coincidían en que los cautivos abordaban sus estudios con un entusiasmo y un compromiso constantes. Como dijo Covey en una carta a Lewis Tappan: «A nuestros amigos africanos les encanta leer». Tenían un interés especial por la geografía, tal y como podrían tenerlo las personas expropiadas y desplazadas. Expresaban curiosidad por los «países al lado de Mendi y América», incluso cuando estos dos sin duda tenían la misma importancia por encima de todos los demás. Otros intereses incluían los almanaques, la gramática y la Biblia. Covey pidió un «gran diccionario» para él y para sus compañeros africanos, con el fin de «buscar palabras difíciles». Los visitantes de la cárcel vieron a muchos hombres «atentamente ocupados con libros y pizarras». Su

⁵ «Letter from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841; *Thompson in Africa...*, pp. 285-286.

⁶ «Plans to Educate the Amistad Africans in English», *NYJC*, 9 de octubre de 1839; «Amistad Captives», *The Oberlin Evangelist*, 1 de julio de 1840.

maestro resumió su actitud ante el aprendizaje: «Tienen el alma entera absorta en sus estudios, a los que prestan toda su atención. Son los alumnos más atentos que he visto y nunca se cansan de aprender. Son muy inquisitivos y manifiestan una gran alegría cuando adquieren una nueva idea. Son afectuosos, agradecidos y cálidos en sus relaciones».⁷

El compromiso de los africanos de La Amistad con la educación fue algo más que una cuestión de buena actitud. Estudiar se convirtió en algo que podían hacer entre ellos y para ellos mismos, con el propósito de emanciparse. Se dieron cuenta muy pronto de que aprender, y demostrar lo que habían aprendido, sería clave para cimentar la alianza con los abolicionistas, que habían organizado la cárcel como una escuela. Los africanos hicieron entonces suyo el proyecto, como dejaron claro con sus acciones en numerosas ocasiones. Utilizaron su propio dinero, regalado por los visitantes de la cárcel o ganado mediante acrobacias, para comprar Biblias y otros libros. Una mañana tormentosa, en la que su profesor no se presentó a clase, Cinqué reunió al grupo para que se autoinstruyeran y estudiaran. El compromiso con la educación permitió finalmente a los africanos de La Amistad contribuir a la estrategia legal de su caso y expresar en inglés sus propias ideas políticas.⁸

La enseñanza y el aprendizaje informales en la cárcel comenzaron inmediatamente. Los primeros pasos fueron la enseñanza y el aprendizaje de los números primarios, del uno al diez, y el uso de las partes del cuerpo para crear vocabulario —ojos, nariz, orejas, boca— igual que las niñas habían enseñado a los «caballeros» poco después de llegar a la cárcel de New Haven. La presencia de profesores de Yale añadió un componente sistemático al proceso de aprendizaje. Josiah Gibbs anotó palabras *kissi*, *vai* y *mendé* para crear vocabularios que publicó en las principales revistas científicas. George Day trajo imágenes para enseñar vocabulario, de modo que los africanos de La Amistad pudieran «pronunciar el nombre al ver la imagen o la palabra impresa». Algunas de las imágenes reflejaban la imaginación abolicionista del África exótica:

⁷ «Letter from Rev. S.W. Magill», *AFASR*, 1 de octubre de 1840; *AFASR*, 1 de enero de 1841; «James B. Covey, the Interpreter, in the Case of the Africans Taken in the Amistad», *The Protestant Vindicator*, 3 de febrero de 1841; «Letter from the Teacher of the Africans», *PF*, 31 de marzo de 1841.

⁸ «Trial», *The Liberator*, 17 de enero de 1840; «The Africans of the Amistad», *North American and Daily Advertiser*, 5 de febrero de 1840.

bestias salvajes como leones, tigres y elefantes, que los rebeldes a veces reconocían como criaturas de sus tierras natales. Otras imágenes incluían herramientas y aperos. Por estos medios estaban «adquiriendo una buena reserva de palabras inglesas». El aprendizaje avanzaba tan rápido que el profesor Day pronto se quedó sin imágenes.⁹

La instrucción inicial en lectura y escritura comenzó en octubre de 1839, y se hizo más intensiva y sistemática después de las audiencias judiciales de enero de 1840. El profesor Sherman Booth acabó organizando a sus alumnos en tres grupos de diez a doce cada uno, en función de lo que él percibía como su capacidad. La clase superior (que incluía a Cinqué, Kinna y Fuli) leía los Evangelios, concentrándose en el Libro de Lucas; estudiaba un libro de ortografía y hacía ejercicios de aritmética. El joven Kale era el alumno estrella de este grupo, que a finales de 1840 «utilizaba pluma y papel y expresaba sus propios pensamientos, en nuestro idioma, de forma bastante inteligible». Al mismo tiempo, una segunda clase estudiaba ortografía y había cubierto setenta páginas del «libro de primera clase» de Lowell. Una tercera clase, que seguía trabajando en el alfabeto y en la disciplina de escribir letras y palabras, mostraba «cierto cansancio» en sus estudios. Los maestros abolicionistas se alegraron especialmente cuando los libros y las pizarras sustituyeron a los «juegos nativos», como al parecer ocurrió tras unos meses de estudio.¹⁰

Como la mayoría de los abolicionistas eran religiosos y algunos, como Lewis Tappan, eran evangélicos, los servicios religiosos eran una parte importante de la educación en las cárceles. Tanto sacerdotes como laicos predicaban y comentaban una enorme variedad de pasajes y temas bíblicos. Tappan escribió a un compañero abolicionista: «Todos los sábados se ha celebrado el servicio divino en la prisión, y los africanos hacían que Covey les interpretara las oraciones y las instrucciones. Se

⁹ J. W. Gibbs, «A Mendi Vocabulary», *The American Journal of Science and Arts*, núm. 38, 1840, pp. 41-48; carta de Lewis Tappan a los Sres. Bartlett y Cary, 21 de octubre de 1839, Nueva York, *Lewis Tappan Letterbook*, vol. III, 5 de octubre de 1839 - 7 de septiembre de 1840, *Correspondence, 1809-1872*, Tappan Papers, f. 41.

¹⁰ «The Africans of the Amistad», *The Farmer's Cabinet*, 9 de octubre de 1840; «Letter from the Teacher», *PF*, 31 de marzo de 1841. Uno de los libros de texto era probablemente John Pierpont, *The American First Class book, or, Exercises in Reading and Recitation selected principally from Modern Authors of Great Britain and America, and Designed for the Use of the Highest Class in Public and Private Schools*, Boston, 1836.

comportaban con bastante orden y aparentemente se tomaban muy a pecho los servicios». El profesor Gibbs dio un ejemplo de la traducción de Covey de una oración:

Oh Ge-waw wa, bi-a-bi yan-din-go; bi-a-bi ha-ni gbe-le ba-te-ni; bi-a-bi fu-li ba-te-ni; bi-a-bi nga-li ba-te-ni; bi-a-bi tùm-bi-le-gai ba-te-ni; bi-a-bi ngi-yi ba-te-ni; ke ndzha wa; bi-a-bi dzha-te ba-te-ni, ke ngu-li, ke gnwaw-ni, ke nwu-a, ke nùn-ga wu-lo-a.

Uno de los abolicionistas escribió: «Tenemos una predicación, o una *palaver*, mañana, con los africanos, sobre el tema de la religión de los hombres blancos». Fue una de tantas.¹¹

Con el tiempo, los africanos de La Amistad aprendieron a hablar el lenguaje del cristianismo, lo que resulta evidente en todas y cada una de las cartas que han sobrevivido. En una carta a la señorita Juliana Chamberlain, que había contribuido con cinco dólares al fondo del Comité de La Amistad, Kale consiguió, en un solo párrafo, movilizar todo su reciente estudio del cristianismo. Mencionó el amor del «Gran Dios», que «envió a su amado hijo al mundo para salvar a los pecadores que estaban perdidos» y «envió la Biblia al mundo para salvarnos de descender al infierno». Señaló que Jesús había «hecho sanar a los enfermos, hizo andar a los cojos, hizo hablar a los mudos y oír a los sordos». Expresó la esperanza de que Dios ayudara y bendijera a la benévola señorita Chamberlain, le diera un «Alma nueva» y «la llevara al Cielo cuando muriera». Concluyó: «Todo el pueblo mendi le agradece su bondad y espera encontrarse con usted en el cielo», pero se apresuró a añadir a su piedad una exigencia política: «Quiero que rece al Gran Dios para que nos haga libres y vayamos a nuestro hogar y veamos a nuestros amigos en el país africano».¹²

Es difícil saber lo que los africanos de La Amistad escucharon, encontraron significativo y recordaron de las «*palavers* de Dios», pero un pasaje de la Biblia parece haber tenido una resonancia especial: el Salmo

¹¹ Carta de Lewis Tappan a Richard R. Madden, s.f., pero probablemente 20 de enero de 1840, Tappan Papers; «Africans Taken in the Amistad», *AFASR*, 1 de julio de 1840; Gibbs, «A Mendi Vocabulary...», p. 48; «Plans to Educate», *NYJC*, 9 de octubre de 1839.

¹² Carta de Kale a la señorita Chamberlain, Westville, 9 de febrero de 1841, Colección Afroamericana (1688-1896), «Amistad Case, 1839», caja I, carpeta R-2, NHCHS.

124:7, que los propios rebeldes utilizaron para explicar su calvario de esclavitud y emancipación. Cinqué, Kale y Kinna escribieron: «Leemos en este Libro Sagrado: “Si no hubiera sido el Señor quien estuvo de nuestro lado, cuando los hombres se levantaron contra nosotros, entonces nos hubieran tragado rápidamente, cuando su ira se encendió contra nosotros. Bendito sea el Señor, que no nos ha entregado como presa a sus dientes. Nuestra alma ha escapado como un pájaro del lazo del cazador; el lazo se ha roto y hemos escapado. Nuestra ayuda está en el nombre del Señor, que hizo el Cielo y la Tierra”». Como personas cuya habilidad para cazar pájaros en New Haven Green asombraba a los espectadores, extrajeron una metáfora directamente de su propia experiencia. Los «hombres que se alzaron contra nosotros» eran los cazadores y comerciantes de esclavos. La propia esclavitud fue comparada con ser comido vivo, preservando la memoria de la amenaza del canibalismo a través de una parábola bíblica.¹³

«Hablar en cristiano» reflejaba cómo los africanos de La Amistad entendían a sus aliados y actuaban para asegurar su cooperación y compromiso a largo plazo. Pero era solo un medio entre muchos otros. También comprendieron, y rápidamente, cuánto detestaban los abolitionistas la trata de esclavos y la esclavitud. Poco después de desembarcar, Cinqué y otros «representaron la esclavitud» en acciones de teatro de guerrilla, en los tribunales y en la cárcel. Después de que el traductor John Ferry hiciera posible que contaran sus propias historias, Cinqué y sus compañeros rebeldes hicieron hincapié en la violencia de la esclavitud, en su separación de esposas e hijos y en la destrucción de sus familias, todo lo cual aprovechó el movimiento abolitionista para crear mensajes centrales y altamente emocionales y, de hecho, para lograr una de sus mayores victorias propagandísticas: la exitosa y amplia agitación popular contra la trata de esclavos, personificada en el pesadillesco Pasaje del medio.

Los africanos de La Amistad se esforzaron muchísimo para no ofender a las personas cuya ayuda necesitaban. De alguna manera captaban la hostilidad cristiana hacia la poliginia que se practicaba ampliamente en sus propias sociedades. Burna dijo a los abolitionistas que vivía con su madre y no mencionó que estaba casado, y menos aún con siete

¹³ *The Boston Courier*, 3 de septiembre de 1840 (captura de aves); «Mendis Depart», *NYJC*, 27 de noviembre de 1841.

mujeres diferentes. Probablemente otros hombres también tenían más de una esposa, pero solo uno de los africanos de La Amistad lo admitió: Fabanna dijo que tenía dos. Otro ejemplo de sensibilidad ante la diferencia cultural se produjo cuando Tua murió el 11 de septiembre de 1839. Los africanos permanecieron en un segundo plano mientras el sacerdote abolicionista Leonard Bacon celebraba el servicio religioso. Cuando hubo terminado su panegírico, Shule se adelantó, se colocó a la cabeza del cadáver y «murmuró una especie de oración de alocución», que duró «cuatro o cinco minutos». Mientras hablaba, «sus compañeros respondieron con breves jaculatorias», al estilo africano comunal, con gran sentimiento. Los africanos de La Amistad explicarían más tarde a su maestro que la ceremonia «no era un rito funerario mendi, como se publicó entonces en los periódicos, sino una imitación de las costumbres americanas».¹⁴

Es imposible decir hasta qué punto el uso del lenguaje cristiano era una cuestión de creencia y hasta qué punto era una cuestión de estrategia. Sin duda fue una combinación de ambas. En marzo de 1841, Lewis Tappan esperaba que tres o cuatro se hubieran convertido al cristianismo y parecía aliviado de que el resto siguiera dispuesto a ser instruido en la fe. Todo lo que puede decirse con certeza es que los africanos de La Amistad comprendieron la importancia del cristianismo dentro de la visión del mundo abolicionista y obraron para acomodarlo dentro del contexto más amplio de su propio objetivo principal: volver a casa.¹⁵

El arte de la rebelión

Mientras los africanos de La Amistad estudiaban lectura, escritura y religión, conocieron a artistas que querían conectar su causa con la gente más allá de la cárcel. Los artistas estaban interesados sobre todo en la rebelión, asumiendo, correctamente, al parecer, que era lo que más fascinaba al público, por encima de todo lo demás. Los artistas John Warner Barber, Sidney Moulthrop y Amasa Hewins visitaron a los africanos de La Amistad en la cárcel de New Haven durante los

¹⁴ Barber, *op. cit.*, p. 13; «Removal of the African Prisoners», *NYCA*, 16 de septiembre de 1839; «New Haven», *Daily National Intelligencer*, 19 de septiembre de 1839; «The Liberated Mendians», *PF*, 18 de agosto de 1841.

¹⁵ «Letter from the Teacher», *PF*, 31 de marzo de 1841.

primeros meses de 1840. Barber produjo un grabado y un panfleto, Moulthrop un conjunto de figuras de cera y Hewins un cuadro inmenso, todos ellos describiendo e interpretando la rebelión. Barber escribió: «La captura de La Amistad con su cargamento de nativos africanos y las peculiares circunstancias del caso han despertado un inusitado grado de interés en este país y en Europa». Los artistas trataron de sacar provecho del embeleso público, que estaba destinado a intensificarse a medida que el caso avanzara hacia el Tribunal Supremo. Los tres artistas utilizarían su contacto directo con los africanos encarcelados para establecer sus credenciales a la hora de representar la rebelión. Los artistas ofrecerían imágenes «exactas», «fácticas» y «de la vida real» a un público ávido de ellas.¹⁶

Hacia 1840, Barber era muy conocido como grabador de los edificios y paisajes históricos de Nueva Inglaterra. Nativo de New Haven, se vio envuelto en la excitación local que rodeó el caso de La Amistad. Anotó en su diario que asistió a las vistas judiciales del 7 al 13 de enero de 1840, y estuvo presente cuando el juez Andrew Judson dictaminó que los africanos habían sido recientemente llevados a Cuba, es decir, de manera ilegal y que, por lo tanto, no debían ser devueltos a sus supuestos dueños, Ruiz y Montes. El 1 de abril, Barber comenzó a visitar a los africanos de La Amistad en la cárcel. Durante los dos meses siguientes, realizaría dibujos y grabados de ellos para ilustrar un panfleto de treinta y dos páginas, *History of the Amistad Captives: Being a Circumstantial Account of the Capture of the Spanish Schooner Amistad, by the Africans on Board; Their Voyage, and Capture Near Long Island, New York; with Biographical Sketches of Each of the Surviving Africans; Also, an Account of the Trials had on Their case, Before the District and Circuit Courts of the United States, for the District of Connecticut* [Historia de los cautivos de La Amistad: relato circunstancial de la captura de la goleta española por los africanos de a bordo; su viaje y captura cerca de Long Island, Nueva York; con bosquejos biográficos de cada uno de los africanos supervivientes; además, un relato de los juicios celebrados sobre su caso ante los tribunales de distrito y de circuito de los Estados Unidos, para el distrito de Connecticut], autopublicado en junio de 1840 por E. L. y J. W. Barber, en New Haven. El popular panfleto costaba veinticinco centavos.¹⁷

¹⁶ Barber, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷ Barber, *op. cit.*, p. 2; *John W. Barber Diaries*, enero 1813 - diciembre 1883, sin pagar, carpeta A, Colección J. W. Barber (1813-1883), NHCHS.

Recopilado a partir de «fuentes auténticas», *History of the Amistad Captives* reproduce artículos periodísticos de *The New London Gazette* y de *The New York Journal of Commerce*; actas judiciales, incluidas las declaraciones de Ruiz, Montes, Richard Robert Madden y Francis Bacon, el relato de un viajero a la costa de Gallinas; narraciones africanas del Pasaje del medio; un relato de la cultura del pueblo mendi; correspondencia diplomática y, lo que es más importante, una sección de creación original del propio Barber: esbozos biográficos ilustrados de los africanos, basados en «conversaciones personales con ellos, por medio de James Covey, el intérprete». Durante sus visitas a la cárcel, Barber dibujó retratos, a partir de los cuales grabó las siluetas de los africanos, incluyendo la de Covey.¹⁸

Barber añadió otras ilustraciones a los retratos: un mapa del «país mendé, en relación con otras partes de África», en el que se situaban el río Gallinas y el fuerte Lomboko, entre Sierra Leona y Liberia; una representación de nueve de los africanos de La Amistad, sentados y apiñados en la cubierta inferior del barco negrero que los transportó de Lomboko a La Habana; y una representación de una aldea mendé, adaptada de una ilustración similar del «explorador» africano Richard Lander y «reconocida por los africanos como una representación correcta del aspecto de las aldeas de su país natal».¹⁹

Barber subrayó su imparcialidad al presentar una «exposición correcta de los hechos de este caso extraordinario», pero él mismo se oponía a la esclavitud. Sin embargo, el panfleto no era un tratado abolicionista. Aunque Barber utilizó los informes de Josiah Gibbs, George Day y Benjamin Griswold, que trabajaron estrechamente con los cautivos y con el Comité de La Amistad, no hay pruebas de que los líderes de la campaña de defensa (Tappan, Joshua Leavitt y Simeon Jocelyn) desempeñaran ningún papel en la elaboración del panfleto. De hecho, no habrían aprobado la imagen central, *The Death of Capt. Ferrer*, que representaba la insurrección. No obstante, se convirtió en la representación más famosa de la rebelión. El grabado circuló ampliamente junto

¹⁸ Barber, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ Barber, *op. cit.*, pp. 9, 20, 24. Los abolicionistas hablaron más tarde del panfleto de formas que apuntaban a que no habían participado en su creación. Véase Amos Townsend a Lewis Tappan, 22 de noviembre de 1841, ARC.

con el panfleto, y también como hoja volante, algunas copias de la cual fueron coloreadas a mano, presumiblemente por el propio Barber.²⁰

En la imagen de Barber aparecen nueve de los africanos de La Amistad, cinco de ellos armados con machetes; el capitán Ferrer, que está herido, sangrando y moribundo; un Ruiz preocupado; y Antonio, que observa mientras trepa por los obenques. El cadáver de Celestino yace en la cubierta, al fondo. Como Barber dibujó los retratos de los africanos de La Amistad «del natural» en la cárcel y trató de representarlos con exactitud, es posible identificar a individuos concretos en la imagen. A la izquierda, con un machete, está Cinqué, preparándose para asestar el golpe mortal, mientras él y otros tres rodean al capitán. Los otros tres son probablemente Moru, Kimbo y Faquorna, de quienes se sabe que llevaron a cabo el ataque con Cinqué, aunque Warner no habría sabido cómo era Faquorna, ya que había muerto antes de que el grabador entrara en la cárcel. En el extremo derecho está Burna, que no va armado y era conocido en la historia del levantamiento por su misericordiosa defensa de los españoles. Levanta la mano como para intentar detener la violencia del armado Konoma, que se abalanza sobre los españoles y es identificable por sus supuestos dientes en forma de colmillo.

Puede que Barber tuviera simpatías antiesclavistas, pero utilizó tropos racializados de salvajismo a la hora de representar a los africanos de La Amistad. En la composición y en el título, parece haberse inspirado en *The Murder of Miss McCrea* [El asesinato de la señorita McCrea], un cuadro y un grabado muy difundidos en la época. En esta obra paradigmática de la hostilidad fronteriza, dos crueles y demoníacos guerreros nativos americanos armados con tomahawks asesinan a una joven blanca. Al igual que McCrea, el capitán Ferrer es la figura central,

²⁰ La propia opinión de Barber sobre el suceso puede verse en el pie de foto que escribió para acompañar la «Death of Capt. Ferrer»: «Don Jose Ruis y Don Pedro Montez de la Isla de Cuba, habiendo comprado cincuenta y tres esclavos en La Habana, recién importados de África, los subieron a bordo de *La Amistad*, Capitán Ferrer, con el fin de transportarlos a Príncipe, otro puerto de la Isla de Cuba. Después de estar fuera de La Habana cerca de cuatro días, *los cautivos africanos a bordo, con el fin de obtener su libertad, y regresar a África*, se armaron con machetes, y se sublevaron contra el capitán y la tripulación del buque. El capitán Ferrer y el cocinero del barco fueron asesinados; dos de la tripulación escaparon; Ruiz y Montez fueron hechos prisioneros» (énfasis añadido). Barber repitió así el argumento abolicionista central sobre el caso.

acaparando la simpatía y la atención del espectador. En una entrada de su diario del 27 de abril de 1840, Barber describió la imagen utilizando un lenguaje parcial y cargado de racismo: «Dibujando la masacre de La Amistad». Una banda de hombres negros masacra a un solo hombre blanco indefenso. En las versiones coloreadas a mano de la imagen, la sangre mana de las heridas de la cabeza de Ferrer.²¹



«La muerte del capitán Ferrer, el capitán de La Amistad»

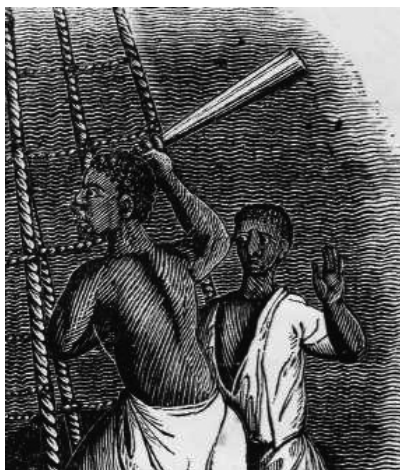
A pesar de la violencia gráfica, el grabado de Barber proyecta un estado de ánimo extrañamente pacífico, casi tranquilo. Los africanos no están poseídos por la rabia como lo estaban los nativos americanos cuando mataron a Jane McCrea. Barber suavizó los rostros de los rebeldes, haciendo que no reflejaran furia, sino una serena determinación. Contrastan con la truculenta imagen de los únicos otros rebeldes esclavos que se representaron gráficamente en Estados Unidos antes de la Guerra Civil, en la *Horrid Massacre in Virginia*, que retrataba la sublevación de Nat Turner en 1831. La imagen de Barber de la rebelión reflejaba la necesidad: lo que los rebeldes de *La Amistad* tuvieron que hacer «para conseguir su libertad», como describió el artista su propósito en el pie de foto del grabado.²²

²¹ John Vanderlyn, *The Murder of Jane McCrea*, 1804, Ateneo Wadsworth, Hartford, Connecticut. Gracias a Kirk Savage por señalar la influencia de este cuadro / litografía. Barber había escrito e ilustrado el «Murder of Miss McCrea» en su libro para jóvenes lectores: *Historical Scenes in the United States: A Selection of Important and Interesting Events in the History of the United States*, New Haven (CT), Monson and Co., 1827, imagen frente p. 40, texto pp. 42-43.

²² Samuel Warner [comp.], *Authentic and impartial narrative of the tragical scene which was witnessed in Southampton County (Virginia) on Monday the 22d of August last when fifty-five of its inhabitants (mostly women and children) were inhumanly massacred by the*



Cinqué y tres compañeros rodean al capitán Ramón Ferrer (arriba), mientras Konoma se une a ellos y Burna trata de detener el ataque (derecha).



La esclavitud en figuras de cera

«Los acontecimientos emocionantes y sin precedentes relacionados con la captura de La Amistad, que han suscitado tanta atención pública, no solo en este país, sino en todos los países civilizados de Europa, proporcionan un tema de interés poco común». Así comenzaba un anuncio

blacks! Communicated by those who were eye witnesses of the bloody scene, and confirmed by the confessions of several of the blacks while under Sentence of Death, Impreso para Warner & West, Nueva York, 1831.

del Museo y Galería de Retratos Peale, situado frente al ayuntamiento en Broadway, Nueva York, en el que se invitaba al público a ver «el parecido exacto de 29 de los africanos» en figuras de cera de tamaño natural. El artista Sidney Moulthrop repitió el razonamiento de John Warner Barber al explicar el valor público de su arte. Al igual que Warner, fundió y dispuso las figuras en el momento álgido de la rebelión, cuando Cinqué y otros rodearon y mataron al capitán Ferrer. Él también pensaba que eso era lo que el pueblo quería ver.²³

Moulthrop acertó. La exposición, que comenzó el 16 de junio de 1840, iba a durar originalmente una semana, pero la multitud que acudió a verla y «el deseo urgente de que continuara por parte de algunos que aún no han tenido la oportunidad», hicieron que el gerente la prolongara. Aparecieron anuncios en los periódicos en la rúbrica «Diversiones» y las figuras de cera compartieron espacio en la galería con artistas en vivo: el mago Signor Antonio Blitz, el pianista S. W. Bassford y el vidriero Sr. Owens. El espectáculo circularía por el Armory Hall de Boston, el Town Hall de Norwich, Connecticut, y finalmente, varios años después, por el Museo Americano de Phineas T. Barnum. Barnum, él mismo un abolicionista muy conocido, incluyó las figuras de cera en un espectáculo junto con un orangután vivo y una actuación de hombres negros con la cara pintada de negro, los «Serenateros etíopes», que Frederick Douglass pensó que «todavía pueden ser decisivos para eliminar los prejuicios contra nuestra raza». El precio de la entrada para ver la rebelión en cera solía ser de veinticinco centavos.²⁴

Al igual que Barber, Moulthrop vivía en New Haven y visitaba a los africanos de La Amistad en la cárcel. De algún modo, consiguió convencerles de que le permitieran tomar moldes de sus rostros e incluso de que le dieran parte de su cabello, que utilizó para realzar el realismo de sus esculturas. Quizás les pagó, o quizás los africanos simplemente estaban interesados en su proyecto y lo apoyaron gratuitamente. El museo

²³ «Amistad Exhibit», *NYCA*, 16 de junio de 1840 y 23 de junio de 1840. Se sabe menos de Moulthrop que de los otros artistas que se ocuparon del caso de La Amistad. No parece haber sido muy conocido ni haber tenido éxito financiero en su trabajo; de hecho, se declaró en bancarrota poco después de su dramatización de la rebelión. Véase «Bankrupts in Connecticut», *Law Reporter*, núm. 5, 1842, p. 139.

²⁴ «Barnum's American Museum», *NYMH*, 3 de octubre de 1847; «Gavitt's Original Ethiopian Serenaders», *The North Star*, 29 de junio de 1849.

anunciaba: «Mediante este proceso, se consigue una perfecta exhibición de la forma de cada rostro, abarcando cada arruga, etc.». Cada figura de cera se construía con «la altura y forma exactas». La exposición también presentaba retratos pintados de todos los «africanos supervivientes, dibujados del natural, en cada uno de los cuales se adjunta su historia». La «historia» se basaba con toda probabilidad en los esbozos biográficos recogidos en la obra de Barber, *A History of the Amistad Captives* [Historia de los cautivos de La Amistad], cuyos ejemplares estaban a la venta en la exposición. De hecho, Barber y Moulthrop habían trabajado juntos en la elaboración de sus imágenes de la rebelión. Barber había dibujado sus perfiles utilizando un pantógrafo, una máquina copiadora mecánica, sobre los bustos realizados por el artista de la cera.²⁵

La pieza central de Moulthrop era «una representación desasosegante de la muerte del capitán Ramón Ferrer, el capitán español de La Amistad». Cinco y algunos otros, armados con cuchillos, se abalanzan sobre el capitán, «al que se ve caer mortalmente herido». De nuevo, el cadáver de Celestino, el marinero esclavo, yace en el fondo. «Se da un parecido correcto del niño Antonio, el esclavo del capitán Ferrer», mientras Burna aparece «salvando las vidas de Ruiz y Montez». Moulthrop añadió una figura de cera de James Covey, el marinero-traductor, que no había estado a bordo de La Amistad pero desempeñaba un papel importante en el drama contemporáneo y que, por lo tanto, tenía interés para el público. Covey probablemente había traducido para Moulthrop, como lo había hecho para Barber.²⁶

A un corresponsal del periódico afroamericano *The Colored American*, que no había podido visitar la cárcel de New Haven para ver «los grandes originales» del drama de La Amistad, le habían dicho que las «falsificaciones, hechas en cera» eran «semejanzas perfectas: cada músculo, cada línea del semblante está retratada con toda la apariencia de la vida». Instaba a los lectores a ir al Museo Peale para presenciar las figuras de cera que «poseen una fidelidad a la naturaleza verdaderamente asombrosa». *The Workingman's Friend* también dio una calurosa acogida a la exposición, animando a sus lectores: «Vayan a verlas y

²⁵ «Captives of the Amistad», *The Norwich Aurora*, 2 de septiembre de 1840.

²⁶ «Peale's Museum and Portrait Gallery», *The New York Evening Post*, 23 de junio de 1840.

llévense a un amigo o dos». Un redactor de *The Norwich Aurora* opinó: «Ninguna pluma puede hacer justicia a esta exposición. Nada parecido se le ha acercado jamás». Parece que incluso los africanos de La Amistad llegaron a ver las reproducciones a tamaño natural de ellos mismos, porque, como señaló un corresponsal: «Cuando se han colocado juntas las figuras reales y las representaciones, las personas no podían distinguir la una de la otra». No se sabe qué opinaban las figuras reales de las figuras de cera. Debió parecerles que *ta-mo kolin-go* (el hombre blanco) era ingenioso pero raro.²⁷

Una rebelión magníficamente pintada

El artista de Boston Amasa Hewins creó la obra de arte más monumental inspirada en la rebelión de La Amistad: un panorama de 40 metros, más del doble de largo que el propio barco. Dio un extraño rodeo hasta llegar a la cárcel. Nacido en Sharon, Massachusetts, en 1795, probó suerte en el comercio de las Indias Occidentales, fracasó y se dedicó a pintar retratos en la década de 1820. En 1830 recorrió Europa en tiempos dramáticos: estuvo en Italia y Francia durante las revoluciones de ese año y llevó un diario de sus viajes. Hewins era un republicano comprometido, de ahí que sus simpatías estuvieran con el pueblo en lucha contra la aristocracia y la Iglesia, aunque parece que la «chusma» de algunas ciudades de Italia le puso nervioso. Entre 1839 y 1840 no tenía estudio y, al parecer, se ganaba la vida como artista itinerante, trabajando en Boston, en varias ciudades de Connecticut y tan al sur como Baltimore y Washington DC, sin duda pintando retratos. Tituló modestamente su obra más grandiosa *The Magnificent Painting of the Massacre on board the schooner Amistad* [El magnífico cuadro de la masacre a bordo de la goleta Amistad]. La obra circuló por diversos lugares, como el Denslowe Hall de Hartford y el Phoenix Building de New Haven, donde el artista instaló el gigantesco lienzo y cobró entrada a los deseosos de ver el levantamiento a escala humana.²⁸

²⁷ «Wax Figures», *CA*, 27 de junio de 1840; «The Exhibition», *Workingman's Friend*, 11 de julio de 1840; «Captives of the Amistad», *The Norwich Aurora*, 2 de septiembre de 1840.

²⁸ Publicidad de «The Magnificent Painting of the Massacre on board the schooner Amistad», 1839, Afro-American Collection (1688-1896), «Amistad Case, 1839», caja I, carpeta R-6, NHCHS. Hewins escribió que en Italia, «las órdenes inferiores, como se

Por desgracia, el cuadro se ha perdido. Simeon Eben Baldwin, hijo del abogado de La Amistad Roger S. Baldwin, señaló en un artículo publicado en 1886 que, en aquel momento, estaba en posesión de la Sociedad Histórica de la Colonia de New Haven. Cómo pudo perderse algo tan enorme es una pregunta interesante sobre la que reflexionar. En cualquier caso, los esfuerzos realizados en los últimos años para encontrarlo han fracasado; afortunadamente, sin embargo, sobreviven numerosas descripciones escritas del cuadro, algunas del propio artista, que permiten reconstruirlo como imagen e interpretación de la rebelión.²⁹

Debido a que Hewins había visitado la cárcel y pintado retratos individuales de los africanos de La Amistad, podía afirmar que la obra más grande, «impresiona al espectador como la vida real». Algunos críticos de la obra también habían estado en la cárcel y estuvieron de acuerdo: «Los parecidos de muchos de los negros se reconocerán fácilmente». Un escritor del *The New Haven Herald* señaló que el cuadro ofrecía «una vista del barco y de todas las personas a bordo, muchas de las cuales son retratos, en particular los de Cinquez y Grabeau». Al parecer, Hewins mostró el cuadro a los propios africanos de La Amistad en algún momento, ya que utilizó su aprobación en un panfleto que preparó y distribuyó por todas partes para dar publicidad a la exhibición de su cuadro: «Su fidelidad al [suceso] original ha sido atestiguada por quienes participaron en la horrible tragedia».³⁰

Siguiendo a Barber y a Moulthrop, Hewins dramatizó el momento en que Cinqué y sus camaradas mataron al capitán Ferrer. Describió el contenido del cuadro: «La escena representa el levantamiento y la lucha

dice, están más sujetas a brotes de rabia y en ese estado a cometer acciones desesperadas, especialmente los romanos. Aún así, creo que pocos extranjeros les han hecho justicia, y a mí me caen mejor que cualquier otro europeo de los que tengo conocimiento». Amasa Hewins Papers, 1795-1855, Mss. L450, fo. 64, Boston Athenaeum. La edición publicada del diario es Francis H. Allen (ed.), *Hewins's Journal: A Boston Portrait-Painter Visits Italy; the Journal of Amasa Hewins, 1830-1833*, Boston, The Boston Athenaeum, 1931.

²⁹ Simeon E. Baldwin, «The Amistad Captives», *Papers of the New Haven Colony Historical Society*, núm. 4, 1888, pp. 331-370. La ponencia fue leída en la Sociedad el 17 de mayo de 1886. Baldwin señala el «gran cuadro de Hewins de la escena, que ahora está depositado en este edificio, propiedad de nuestro asociado, el Sr. Wm B. Good-year» (p. 333).

³⁰ Anuncio publicitario, «The Magnificent Painting...».

de los africanos, en la que el capitán Ferrer y el cocinero perdieron la vida, y Don Pedro Montez, uno de los dueños de los esclavos, resultó peligrosamente herido». Hewins representó a los cubanos y a una veintena de africanos, la mayoría de los cuales iban armados y, según otro espectador, vestidos con «telas o pieles ceñidas a la cintura y que llegaban hasta las rodillas». En el centro del enorme lienzo estaba el capitán Ferrer, rodeado por Cinqué, Grabeau, Konoma y algunos otros. El cadáver de Celestino yace al fondo. Pedro Montes, con sangre manando de una herida en la sien y una mirada de «terror [...] en su semblante», observa la escena y «parece decir, esto de atrapar y llevar negros es un mal negocio, no es una situación muy cómoda». Busca un «escondite». Ruiz se queda cerca, aterrado y compungido. Antonio se ha subido a los obenques y contempla el levantamiento.³¹

En el centro del tumulto se encuentra Cinqué, en el grupo de en medio del barco, armado con un machete, con la vista puesta en los españoles. Ataca al capitán Ferrer, que «tiene un corte en la cabeza y otro en el pecho» y «ha caído parcialmente, descansa sobre una rodilla, con la cabeza caída y el brazo izquierdo colgando impotente». Mientras Cinqué se prepara para asestar el golpe mortal, dos o tres de sus camaradas intentan «detener su mano y sujetarlo». Poseído por «la furia más salvaje», con una expresión desesperada, incluso demoníaca, en su rostro, lucha por zafarse de ellos.

Ferrer se ve acosado por otros lados: por Konoma «el caníbal», que le agarra la muñeca derecha y «le apunta con un puñal al pecho», y por Grabeau, cuya «mano derecha está elevada, agarrando firmemente un machete, con el que parece a punto de golpear». Como Cinqué, Grabeau está «poseído por la cólera». Al fondo, Fuli contempla la escena «con infernal satisfacción» y un «semblante expresivo de profunda malignidad». El joven Ndamma se aparta de la rebelión, «la mano sobre el pecho, los ojos levantados al cielo», con mucha «veneración [...] en el semblante». La suya era la única «representación elogiosa» de todo el grupo.³²

³¹ Benjamin Griswold a Lewis Tappan, New Haven, 25 de abril de 1840, ARC. Este y los siete párrafos siguientes citan esta carta.

³² Griswold, que conocía bien a los africanos de La Amistad, consideraba que la representación que el artista hacía de varios de ellos no solo era poco realista, sino injusta. Fuli no era malicioso sino más bien «de espíritu noble», mientras que Konoma no tenía nada de caníbal. Griswold había «notado una cicatriz de una herida en su cabeza [la de

Las similitudes con el grabado de Barber son evidentes, tanto en la forma como en el contenido. Hewins también representó a los africanos de La Amistad como «salvajes»: Konoma era un «caníbal», Cinqué parecía demoníaco, todos los africanos menos uno eran representados como encolerizados y brutales; toda la escena era una «masacre». Hewins también se inspiró en *The Murder of Miss McCrea*. Al igual que McCrea, cuya muñeca agarra uno de los bárbaros guerreros, el vulnerable capitán Ferrer, agarrado por Konoma, ocupaba el centro del lienzo.

Salvaje o no, el cuadro también contenía un mensaje antiesclavista, como el propio artista se apresuró a explicar al abolicionista Benjamin Griswold, estudiante de teología en la Universidad de Yale y uno de los principales maestros de los cautivos de La Amistad en la cárcel de New Haven. Griswold escribió a Lewis Tappan que Hewins «parece sentir interés por estos hombres [...] simpatiza con ellos, y sus amigos, y espera que se les permita regresar a su propio país, si así lo desean». De hecho, Hewins fue más allá, argumentando que su causa era, en términos americanos, tanto honorable como revolucionaria: «Compara el acto de Cinqué al liberarse a sí mismo y a sus compañeros con los esfuerzos del hombre que dirigió los ejércitos de EEUU en su lucha por la independencia, y piensa que ha mostrado su faceta de héroe todo lo posible, considerando la esfera en la que ha actuado». Al representar lo que describió como «el ascenso y la lucha de los africanos» y al comparar a su líder con George Washington, Hewins produjo un cuadro que podría verse —si lo viéramos— como un contradictorio equivalente estadounidense de *La libertad guiando al pueblo* de Eugene Delacroix, la mayor obra de arte surgida de las revoluciones de 1830.

El dilema abolicionista

Puede que Hewins tuviera creencias antiesclavistas, pero su decisión de representar el momento más violento de la rebelión molestó a los abolicionistas cercanos al caso. En una época en la que estos describían cada vez más a los africanos de La Amistad como «víctimas desventuradas» que habían sido milagrosamente «arrojadas a nuestras costas» —como

Ndamma] recibida en aquella refriega, por lo que es probable que tuviera un papel en la acción algo diferente del que el artista le ha atribuido». Pensaba que solo las imágenes de Grabeau y Konoma tenían algún parecido con las personas que tan bien conocía.

si no hubieran hecho ni la rebelión ni el viaje en libertad a Long Island—, Hewins reafirmó una visión militante, incluso revolucionaria, del caso. Griswold, que tenía un conocimiento amplio, directo y personal de cada uno de los prisioneros, escribió una larga y detallada carta a Lewis Tappan en la que describía el cuadro y aportaba sus reflexiones al respecto. Más que cualquier otro documento producido en la época del caso de La Amistad, la carta de Griswold reveló el dilema abolicionista liberal en la representación de la revuelta de los esclavos.³³

Griswold tenía muchas quejas sobre el cuadro. El artista se había equivocado en el carácter de algunos de los africanos (el «bondadoso» Fuli aparecía en el cuadro con una mirada maligna); había hecho un mal trabajo en la representación de la apariencia física («ninguno, con la excepción de Konoma y, posiblemente, Grabeau tiene el más lejano parecido con los hombres de la cárcel de New Haven»); su representación del levantamiento contenía varios errores de hecho (Ndamma aparece angelical, apartado de la refriega, pero tenía una cicatriz en la cabeza que sugería que había tenido un papel activo en el ataque).

Sin embargo, lo que más le preocupaba era el énfasis en la violencia, en el asesinato del capitán Ferrer y el efecto que esto podría tener en el público. En resumen, Griswold creía que Hewins estaba peligrosamente equivocado. Puede que el artista tuviera la esperanza de que los africanos de La Amistad fueran liberados, pero su pintura no contribuía a la lucha. Griswold escribió: «No tengo motivos para dudar de su sinceridad, pero sí me permito cuestionar la solidez de su juicio. Creo que el efecto moral del cuadro, en la medida en que tenga alguno, será malo; tal vez me equivoque». Tan preocupado estaba Griswold por el cuadro que dudó en publicar su crítica del mismo, temiendo que llamara la atención sobre la violenta representación y con ello hiciera «daño» a «la causa de la humanidad», es decir, a la sagrada lucha contra la esclavitud. Escribió a Tappan: «No sé si es mejor abordar algo al respecto en público o no». Dejó el asunto en manos de Tappan, que al parecer decidió no hacerlo.

Los abolicionistas se inquietaron por las representaciones populares de la rebelión de La Amistad, pero en realidad ellos mismos habían hecho mucho en un principio para alentarlas. En cuanto desembarcaron

³³ «Letter from Magill», *AFASR*, 1 de octubre de 1840.

a los rebeldes, Dwight Janes había proclamado que «los negros tenían perfecto derecho a obtener su libertad matando a la tripulación y tomando posesión del barco». «Quiero decir un derecho legal», añadió, inseguro, refiriéndose al acuerdo de España con Gran Bretaña para poner fin al comercio de esclavos. Janes fue, pues, el primero en abordar el dilema: ¿cómo describirían y defenderían los abolicionistas, muchos de ellos comprometidos con la no violencia, una revuelta violenta de esclavos en una sociedad en la que existía un amplio temor a tales acontecimientos y en la que había mucha gente que consideraba que los propios abolicionistas eran peligrosos extremistas fanáticos en su oposición a la esclavitud?³⁴

Los abolicionistas acudieron en masa al caso de La Amistad y defendieron a los rebeldes y sus acciones como si la no violencia nunca se les hubiera pasado por la cabeza. Si iban a utilizar el caso para atacar la institución de la esclavitud —y la oportunidad les parecía poco menos que providencial— tendrían que inventar argumentos para justificar la rebelión. Siguiendo el ejemplo de Janes, así lo hicieron: los rebeldes de La Amistad, proclamarían repetidamente durante los dos años y medio siguientes, tenían el derecho fundamental, compartido por todas las personas, de resistirse a la tiranía y conquistar su propia libertad, por la fuerza si era necesario. Si eso significaba matar a un tirano —un capitán de un barco negrero— que así fuera. Ese acto no constituiría asesinato, por mucho que los esclavistas de Cuba o Estados Unidos aullaran en protesta. Este argumento radical se convertiría en una parte importante del debate público sobre la rebelión de La Amistad y en una pieza central de la defensa abolicionista.³⁵

El argumento poseía una profunda ambigüedad. ¿Qué *tipo de derecho* permitía a los africanos matar a su opresor y conquistar su libertad? Aquí el movimiento abolicionista tenía dos opiniones. El enfoque más conservador consistía en insistir en que el derecho era, en sentido estricto, un derecho legal. Como el comercio español de esclavos había sido declarado ilegal por un tratado, los africanos a bordo de La Amistad

³⁴ Carta de Dwight P. Janes al reverendo Joshua Leavitt, New London, 30 de agosto de 1839, ARC.

³⁵ Para un ejemplo temprano de la afirmación recurrente de que los cautivos tenían derecho a resistir, véase «Amistad Issues», *NYCA*, 4 de septiembre de 1839.

tenían derecho a sublevarse, matar al capitán Ferrer y apoderarse del barco. Este fue el argumento de los abogados cuando representaron a los africanos de La Amistad ante los tribunales, y resultó un argumento convincente. Otros abolitionistas adoptaron un enfoque más radical. Se remontaron a un argumento que se había originado con la rebelión de Tacky en Jamaica en 1760. Después de esta, un hombre de Londres conocido como J. Philmore defendió a los rebeldes y articuló la doctrina de la «ley superior», que se convertiría en fundamental para la causa antiesclavista. Los rebeldes esclavizados tenían un «derecho natural» a su libertad, sin importar lo que la ley hecha por el hombre dijera al respecto. En contraste (y en contradicción) con el enfoque legal se alzaba lo que podría llamarse un argumento antinómico: los rebeldes que emprendían acciones radicales y directas tenían derecho a tomarse la justicia por su mano siempre que sirvieran a la noble causa de la libertad.³⁶

Algunos abolitionistas llevaron la idea más lejos que otros, entre ellos y sobre todo los opositores afroamericanos a la esclavitud. Su imagen preferida de los africanos de La Amistad no era la que los representaba como ciudadanos haciendo lo que era correcto y legal, sino la que los describía como personas libres haciendo lo que era glorioso y correcto. Al igual que Amasa Hewins, compararon repetidamente a Cinqué con George Washington y compararon sin cesar la rebelión de La Amistad con la Revolución americana. Las acciones de los rebeldes fueron «nobles en grado sumo», como se explicaba en *The Colored American*:

El espíritu que impulsó a Patrick Henry a exclamar en una ocasión memorable: «Dadme la libertad o dadme la muerte», ese mismo espíritu encendió el pecho y enervó el brazo de este africano audaz y generoso a la vez. Joseph Cinquez es más que un héroe. Es, enfáticamente, uno de los nobles de Dios. Y lo es por todas las razones y principios por los que elogiamos a George Washington y a sus valientes compañeros, por resistir con sangre los intentos de Gran Bretaña de someter a nuestro pueblo a la esclavitud política. Todos esos principios y razones, y muchos más, nos llevan a elogiar a Joseph Cinquez y a sus camaradas, por resistir incluso con sangre a los malhechores que los condenarían a la esclavitud personal.

³⁶ Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000, p. 223 [ed. cast.: *La hidra de la revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].

Esta declaración radical deja claro que no todos los abolicionistas estaban preocupados por las representaciones populares de la rebelión; algunos las aplaudían. Aun así, quienes dirigían la campaña de defensa, que se sentían incómodos con las representaciones de la rebelión, tuvieron que pensar en cómo traducir sus propios compromisos políticos en imágenes que conformaran el debate público e influyeran en el juicio ante los tribunales.³⁷

El retrato de Jocelyn

El dilema abolicionista de la representación fue resuelto finalmente por Nathaniel Jocelyn, el más conocido de los artistas que visitaron la cárcel de New Haven y el más firmemente vinculado al movimiento. Nacido en 1796 en New Haven, en el seno de una familia de artesanos (su padre era relojero y grabador), Jocelyn fue aprendiz de relojero si bien pronto se dedicó al dibujo, el grabado y la pintura. Su sensibilidad hacia la esclavitud se vio afectada por los dos años (1820-1822) que pasó en Savannah, donde trabajó como retratista para la aristocracia de Georgia. Dejó clara su visión del mundo en 1833, cuando pintó un retrato simpático de William Lloyd Garrison, sobre el que, según señaló el controvertido abolicionista, se dudaría de su exactitud ya que «no tenía cuernos en la cabeza».³⁸

En 1840, Jocelyn se había convertido en un abolicionista activo, trabajando en el incipiente Ferrocarril clandestino de Connecticut. Su hermano Simeon también era un abolicionista comprometido: había sido el pastor de la iglesia mayoritariamente afroamericana de la calle Temple de New Haven, víctima del ataque de una turba antiabolicionista en 1837, y fue uno de los tres miembros fundadores (con Joshua Leavitt y Lewis

³⁷ «Amistad Case as Revolution», *CA*, 5 de octubre de 1839. Sobre la apropiación afroamericana de la Revolución estadounidense en esta época, véase Patrick Rael, *Black Identity & Black Protest in the Antebellum North*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002, pp. 262-266. Washington no fue el único héroe militar con el que se comparó a Cínqué. Para un relato de cómo sus hazañas heroicas superaban a las de Napoleón, véase «The Amistad Captives», *The Liberator*, 19 de noviembre de 1841.

³⁸ William Lloyd Garrison a Harriet Minot, 1 de mayo de 1833, en Walter M. Merrill (ed.), *The Letters of William Lloyd Garrison*, vol. I, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University, 1971, p. 226; Foster Wild Rice, «Nathaniel Jocelyn, 1796-1881», *Connecticut Historical Society Bulletin*, núm. 31, 1966, pp. 97-145.

Tappan) del Comité de La Amistad. Como residía y trabajaba en New Haven, Nathaniel Jocelyn estuvo, como los demás artistas, cerca del epicentro de la lucha. Sus opiniones antiesclavistas y su activismo, expresado en su compromiso de sacar a los africanos de La Amistad de la cárcel por la fuerza en enero de 1840, le pusieron en contacto con el hombre que encargó el cuadro. El abolicionista afroamericano Robert Purvis era miembro destacado del Comité de Vigilancia de Filadelfia en 1840 y también estaba implicado en la ayuda a los fugitivos en su camino hacia la libertad. El hábil, radical y activista Jocelyn era el hombre adecuado para pintar el retrato abolicionista «oficial» de Cinqué, que pronto se convertiría en icónico.³⁹

El cuadro de Jocelyn difícilmente podría haber sido más diferente de las imágenes producidas por Barber, Moulthrop y Hewins. Pintado durante el invierno de 1840-1841, el líder está sereno, en reposo, no en el barco ni en la cárcel, sino en casa, en un entorno africano idealizado. El momento parece ser el atardecer, con suaves nubes y un cielo rojizo sobre majestuosas montañas. Cinqué no está luchando por la libertad en una acción de esclavos rebeldes; es libre y siempre lo ha sido. El artista lo imagina en el hogar feliz al que los abolicionistas querían que regresara. Todo el retrato irradia serenidad. Los ojos del líder no son demoníacos, sino suaves, inteligentes, compasivos, líquidos. La mano izquierda está relajada y tiene un aspecto casi aristocrático. Jocelyn consigue representar al famoso líder de una revuelta violenta de un modo que no sugiere violencia alguna. Presenta al público el movimiento abolicionista y sus objetivos de un modo profundamente pacífico, encarnados en un solo individuo y no en un colectivo armado.

El cuadro muestra a Cinqué con el traje tradicional mendé, un paño blanco de algodón echado sobre su hombro izquierdo, sosteniendo un bastón, símbolo de liderazgo entre su pueblo. Jocelyn probablemente obtuvo las ideas para ambos símbolos directamente de Cinqué, ya que no había conocido la cultura mendé. Pero Jocelyn construyó hábilmente dobles significados sobre ambos: los espectadores del cuadro podían ver al líder africano vestido con una toga, como un virtuoso ciudadano

³⁹ *Joseph Cinque*, de Nathaniel Jocelyn (1796-1881), óleo sobre lienzo, 1840, 1971.205, donación de Robert Purvis, 1898, NHCHS. Véase también Eleanor Alexander, «A Portrait of Cinque», *Connecticut Historical Society Bulletin*, núm. 49, 1984, pp. 30-51; Richard J. Powell, «Cinqué: Antislavery Portraiture and Patronage in Jacksonian America», *American Art*, núm. 11, 1997, pp. 49-73.

republicano romano, o como Moisés, cayado en mano, conduciendo a sus compatriotas de vuelta a la Tierra Prometida. Un abolitionista partidario de la acción directa como Robert Purvis podría imaginar el bastón como una lanza, como un arma de autodefensa.

Basado en el cuadro de Nathaniel Jocelyn, John Sartain hizo un grabado a mediatinta, «Cinqué: el jefe de los cautivos de La Amistad».



El retrato de Cinqué de Jocelyn fue una transacción comercial, entre mecenas y artista, pero a diferencia de las obras de Hewins, Moulthrop y Barber, no estaba destinado a ganar dinero, hasta que Purvis encargó a John Sartain de Filadelfia que realizara un grabado y una litografía de la misma imagen, que luego se vendería a dos dólares por copia y cuyos beneficios se destinarían a la Asociación Antiesclavista de Pensilvania. Esto dio a la imagen una circulación mucho más amplia, incluso transatlántica, ya que sus copias llegaron a Bristol, Inglaterra, entre otros lugares, a través de los circuitos abolitionistas.⁴⁰

El arte de Barber, Moulthrop, Hewins y Jocelyn sirvió a un propósito vital común, mantener viva la lucha de La Amistad ante el público

⁴⁰ Para los anuncios del grabado de Sartain, véase *PF*, 24 de febrero de 1841; «Portrait of Cinqué», *CA*, 27 de febrero de 1841; «Portrait of Cinqué, Chief of the Amistad Captives», *AEASR*, 15 de marzo de 1841.

durante una época de encarcelamiento que de otro modo habría transcurrido en silencio. Estos artistas habían conocido a los prisioneros y habían escuchado sus historias sobre la rebelión. A través de su arte ayudaron no solo a dar publicidad a la lucha, sino a proyectar ideas antiesclavistas a personas de dentro y de fuera del movimiento. El elemento biográfico que todos los artistas incluyeron, mediante textos o retratos, prestó un rostro humano a la lucha por la libertad, por el «pueblo mendi» y, de hecho, por todas las personas esclavizadas.

El colectivo

Los abolicionistas que fueron a la cárcel de New Haven trataron de convertir a los que habían participado en la lucha armada comunal en individuos cristianos pacíficos y disciplinados. Los africanos de La Amistad cooperaron en esta labor, pero su propio proyecto consistía, en lo fundamental, en todo lo contrario: crear y preservar un sentido disciplinado de su colectivo, mantenerse todos unidos en aras de la supervivencia y de la consecución de lo que siguió siendo el objetivo primordial desde el principio hasta el final de la terrible experiencia: regresar a África. El parentesco ficticio que empezó a crecer en Lomboko se expandió en el Teçora, en los barracones de La Habana, a bordo de La Amistad, y llegó a su plenitud en la cárcel de New Haven. La vinculación acabó adoptando una novedosa forma colectiva llamada «el pueblo mendi».

El poder del colectivo tomó en su origen la forma de una rebelión exitosa. Un segundo logro fue un viaje de 2.250 kilómetros a bordo de La Amistad. El colectivo volvió a resurgir a bordo del Washington, donde Cinqué intentó inspirar a sus camaradas para otra ronda de resistencia. Las autoridades estadounidenses reconocieron la amenaza de la solidaridad y trataron de debilitarla aislando al líder de sus compañeros. El poder del colectivo volvió a quedar patente en las risas, gritos, llantos y júbilo que eran audibles y visibles para todo el mundo cada vez que Cinqué se reunía con sus compañeros.⁴¹

⁴¹ «Conditions for Amistad Captives», *NYCA*, 9 de septiembre de 1839; carta de Dwight P. Janes a R. S. Baldwin, New London, 31 de agosto de 1839, ARC. Véase también *The New Hampshire Sentinel*, 4 de septiembre de 1839; *NYCA*, 10 de septiembre de 1839; «The Prisoners of the Amistad», *The Haverhill Gazette*, 27 de septiembre de 1839.

Burna también desempeñaba un papel importante tejiendo y manteniendo unido al grupo. Cuando no pudo ir a Hartford para la primera vista por estar enfermo, Burna se disgustó al verse separado de sus compañeros, «tanto más», señaló un observador, «porque dos de las tres niñas son sus hermanas». No eran, por supuesto, sus hermanas biológicas, pero eran hermanas dentro de su propio lenguaje. Manifestó la misma sensibilidad meses más tarde en Farmington, en un intercambio con el abolicionista A. F. Williams, que solicitó la ayuda de los africanos de La Amistad cuando un tal «señor Chamberlain, un joven caballero de inteligencia y valía», desapareció en el río; se temía que se hubiera ahogado. Burna contestó: «Me parece oírle decir que su hermano está en el agua, yo no duermo, venimos a buscarlo». Williams no entendía el sistema de parentesco ficticio, por lo que se sintió obligado a corregir a Burna: «Te equivocas, dije, no es mi hermano, es mi amigo». Burna respondió: «Bueno, buscamos y encontramos». Con gran peligro para ellos mismos al sumergirse en «las aguas turbulentas bajo la presa», Burna y sus compañeros recuperaron el cuerpo sin vida del «hermano» de Williams y se lo devolvieron para un funeral y entierro. Burna también era conocido por manifestar fuertes sentimientos cuando hablaba de sus compañeros de barco multiétnicos que habían muerto, especialmente de Tua, el hombre bullom que había fallecido en New Haven después del viaje de la libertad.⁴²

Los africanos de La Amistad procedían de sociedades en las que el bien común del grupo casi siempre estaba por encima de las preferencias, ventajas y ascensos individuales. Dado que su supervivencia en la cárcel y, de hecho, a lo largo de toda su odisea atlántica, dependía de la solidaridad de grupo, se organizaron en consecuencia, siguiendo el modelo de la sociedad del Poro. Como señaló el reverendo James Steele, uno de los misioneros que acompañó a los africanos de La Amistad de regreso a Sierra Leona, «estaban muy contenidos, sobre todo en América; pensaban que si uno hacía algo malo las culpas caerían sobre el conjunto, y esto, junto con el deseo de asegurarse amistades en una tierra extraña, les hacía vigilarse mucho los unos a los otros».⁴³

⁴² «The Negroes of the Amistad», *The New Hampshire Sentinel*, 2 de octubre de 1839; carta de A. R. Williams al Hno. Tappan, publicada en *The Emancipator*, 19 de agosto de 1841.

⁴³ Citado en Helen Pratt, «My Grandfather's Story», MSS HM 58067, Biblioteca Huntington.

Tensiones

El énfasis en mantener un frente unido no significaba que no hubiera tensiones dentro del grupo. La relación entre Cinqué y Burna, por ejemplo, estaba cargada de tensiones. Se habían enfrentado durante y después de la rebelión. Según varios informes, Cinqué aparentemente quería matar a Ruiz, a Montes o a ambos y, en más de una ocasión, Burna le paró la mano que blandía el machete. Cinqué parece no haber confiado en Burna y puede que tuviera razón en no hacerlo: Burna fue el único africano de La Amistad que criticó a Cinqué por su trato a Ruiz y Montes. Se rumoreaba que Burna le tenía miedo a Cinqué.⁴⁴

No es fácil discernir por qué se enfrentaron Cinqué y Burna. Puede que tuvieran diferencias culturales: Cinqué era mendé; Burna era gbandi. Tenían personalidades fuertes y puede que tuvieran enfoques diferentes sobre su dilema común. Seguramente, Burna era la única persona entre los rebeldes que sabía algo de inglés y, por lo tanto, podía comunicarse con Ruiz, que había sido educado en Connecticut y, a través de él, con Montes. ¿Estaba Cinqué inseguro por no poder entender de qué hablaban los tres hombres? Parece que le preocupaba que Burna estuviera cooperando en un plan para devolver el barco a La Habana. Como declaró Antonio ante el tribunal de distrito en enero de 1840, «Siqua pensó que cuando Burna hablaba con Pedro se llevaban la goleta de vuelta a La Habana. Él quería ir a África».⁴⁵

Una inquietante posibilidad alimentaba la desconfianza y la inseguridad. ¿Habría aprendido Burna a hablar inglés mientras trabajaba en la trata de esclavos en Sierra Leona? No hay pruebas directas de que lo hubiera hecho, pero sí indicios. Como señaló el corresponsal de *The New York Morning Herald* tras entrevistar a Burna, su «idioma es una extraña mezcla de inglés y español, con alguna palabra ocasional en francés y una ligera salpicadura de alguna jerga africana». Se trataba de una lengua pidgin, diseñada para facilitar el comercio entre europeos y africanos en la costa, lo que sugiere las circunstancias en las que Burna había adquirido sus habilidades lingüísticas. Habría sido difícil relacionarse con comerciantes españoles, franceses e ingleses en la costa

⁴⁴ «Trial of the Africans», *NYMH*, 20 de noviembre de 1839.

⁴⁵ Testimonio de Antonio, 9 de enero de 1840, U.S. District Court, Connecticut, NAB.

de Gallinas en la década de 1830 sin haber participado en el comercio de esclavos. Además, resultó que Burna era un hombre bastante rico en su tierra natal. Tenía siete esposas, signo inequívoco de riqueza. Si Cinqué sabía o sospechaba alguna de estas cosas, puede que tuviera buenas razones para preocuparse por las conversaciones entre Burna y los españoles, y por el compromiso de Burna con su libertad colectiva.⁴⁶

Más importante que cualquier tensión dentro del grupo fue la larga e instructiva lucha entre los africanos y el carcelero Stanton Pendleton. Este mermó al colectivo cuando trasladó a Margru, Kagne y Teme desde la cárcel a su casa, y luego intentó mantenerlas allí después de que el resto de los africanos de La Amistad fueron trasladados de New Haven a Westville en septiembre de 1840. Esto agravó las tensiones que llevaban meses fermentando entre el carcelero y sus custodiados por cuestiones de trabajo, disciplina y racismo. Puede que los abolicionistas tuvieran una opinión favorable de Pendleton, pero los africanos de La Amistad tenían una opinión decididamente diferente, lo que provocó enfrentamientos explosivos en febrero de 1841.

Uno de los primeros indicios de conflicto se publicó en *The Hartford Courant* y en *The Boston Courier* a principios de septiembre de 1840: «A uno de ellos [los africanos de La Amistad] le pusieron grilletes el otro día, por un intento de asalto a su guardián, que limitó algunas de sus “mayores libertades”». No se reveló el origen del conflicto, aunque tal vez se pueda encontrar una pista en referencia a algunas de las actitudes de los africanos: «Sus nociones de la propiedad son totalmente agrarias: “Lo tuyo es mío, y lo mío es de mi propiedad”». El conflicto puede haber impelido a los abolicionistas a tomar medidas para trasladar a los cautivos a una cárcel de Westville, lo que ocurrió menos de una semana después.⁴⁷

Cuando, unos meses más tarde, uno de los periódicos proesclavistas recurrió a estereotipos racistas para sugerir que los africanos de La Amistad eran perezosos y holgazanes y se negaban a trabajar, Cinqué, en una conversación con su maestro, Sherman Booth, reveló una

⁴⁶ «The Case of the Africans Decided for the Present-Habeas Corpus not Sustained», *NYMH*, 25 de septiembre de 1839. Es posible que Burna aprendiera inglés por contacto con africanos liberados en Freetown y sus alrededores, pero no surgió ninguna prueba de ello, a pesar de que los planificadores del regreso a África solicitaron este tipo de información.

⁴⁷ *The Boston Courier*, 3 de septiembre de 1840.

historia anterior de conflictos por cuestiones laborales: «Mi gente trabaja mucho para Pendleton y nunca paga». Trabajaban en las carreteras, en las tabernas y en otros lugares de New Haven. Tan valiosa era su mano de obra que Pendleton le dijo a Tsukama que lavara la ropa en su tiempo libre, los domingos, para que estuviera disponible para otros trabajos entre semana. Tsukama se opuso a «trabajar en domingo» (el cristianismo tenía ventajas materiales), a lo que Pendleton respondió: «¿Qué le importa a un “negro” el domingo?». Pendleton también exigió a los africanos de La Amistad que se ocuparan ellos mismos de cocinar y cortar leña. Cinqué preguntó indignado: «¿No trabajamos?! El hombre si no trabaja, no come; muere, si no trabaja». Reflejando su creciente conocimiento del evangelio del «trabajo libre» y de la teoría del valor de la fuerza de trabajo, declaró: «Todos trabajamos, si los hombres pagan; pero sin paga, no trabajamos». Él y sus camaradas insistieron en la libertad de elección en el mercado laboral: «Ya no trabajamos para el Sr. Pendleton [aunque] pague». Aún así, Cinqué no reduciría todo a una lógica económica: «Trabajamos para [los abolicionistas] el Sr. Tappan y el Sr. Townsend sin cobrar, porque son buenos amigos».⁴⁸

James Covey también chocó con Pendleton, en parte porque sus traducciones habían hecho posible el arresto de Ruiz y Montes, con quienes Pendleton aparentemente simpatizaba. Covey también se negó a tratar a Pendleton «con la deferencia y el respeto [a] los que su posición le da derecho». El carcelero tomó represalias limitando el acceso de Covey a los africanos hasta que los abolicionistas pudieron limar asperezas.⁴⁹

Un gran enfrentamiento con Pendleton se produjo a principios de febrero de 1841, tras el traslado a la menos poblada cárcel de Westville, justo al noroeste de New Haven, lo que habría limitado los ingresos que el carcelero recibía en New Haven por la admisión para ver a los populares presos. Los africanos de La Amistad y sus aliados abolicionistas habían comenzado sus esfuerzos para sacar a Margru, Kagne y Teme de la casa del carcelero y volver a unirlos al grupo, lo que le puso furioso. Pendleton difundió lo que Cinqué llamó un «mal rumor», que fue objeto de mucha «charla carcelaria» entre los «mendi». Pendleton afirmaba que los abolicionistas no decían la verdad sobre sus planes con

⁴⁸ «Mendis in Jail», *The Hartford Daily Courant*, 27 de marzo de 1841.

⁴⁹ Carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, 29 de octubre de 1839, ARC.

respecto de los africanos de La Amistad: «Dicen mentiras, la gente de Mendi no irá a Mendi». Irán a La Habana. Peor aún, Pendleton dijo de Tappan, por quien sentía una especial antipatía, «él todo lo destruye». Cinqué respondió a la acusación de Pendleton con paciencia cristiana, diciendo: «El Sr. Tappan de Nueva York era muy buen hombre y el Sr. Townsend, y Dios los bendecirá».⁵⁰

Detrás del «mal rumor» se escondía una historia de antagonismo que se había ido forjando durante un año en la cárcel de New Haven. Cinqué alegó: «Cuando estábamos en New Haven, azotaba a la gente mendi demasiado fuerte». Ahora el furioso carcelero había llegado a Westville maldiciendo, armado con cadenas, y amenazaba con volver a hacerlo. En ese momento Cinqué, el guerrero, parecía tener problemas con el mandamiento cristiano de «amar a tus enemigos». Pero en una carta a Baldwin en la que explicaba el enfrentamiento, decía obedientemente: «Le perdonamos y nos maldice y nos azota y hace todo lo que no es mejor para nosotros». Quería la garantía de Baldwin de que Pendleton no volvería a hacerlo.

Los africanos también escribieron una carta en grupo a Tappan, alegando con franqueza que Pendleton era un hombre violento, racista, explotador e impío. Había azotado a Fuli y a Kinna y había amenazado con «matar a los mendi», a todos ellos. Dijo que «todos los negros no eran buenos»; que «apestaban». Pretendía «hacer que todos los negros trabajaran para él». Era, en resumen, un «hombre malvado», del mismo tipo que denuncia la Biblia. Él y toda su familia eran «todos malos: no aman a Dios». Estaba claro que había llegado el momento de sacar a las niñas de su casa.⁵¹

El pueblo mendi

Durante el invierno de 1840-1841, casi dos años después del comienzo de su esclavitud en África y unos diecisiete meses después de su confinamiento en cárceles estadounidenses, los africanos de La Amistad empezaron a pensar en sí mismos y a representarse de una forma nueva en las cartas que escribían en mayor número a medida que avanzaban sus estudios de la lengua inglesa. Ahora se llamaban a sí mismos con

⁵⁰ Carta de Cinqué a Roger Baldwin, 9 de febrero de 1841, Baldwin Family Papers.

⁵¹ Carta de los africanos a Lewis Tappan, Westville, 9 de febrero de 1841, ARC.

orgullo «el pueblo mendi». Que se trataba de una decisión colectiva quedó claro en un artículo de periódico que apareció bajo el titular «El pueblo mendi». La primera línea decía: «Así se llaman a sí mismos los africanos, los últimos de la goleta La Amistad». ⁵²

El nuevo nombre representaba la apoteosis de su antiguo parentesco ficticio. Aprovechando la naturaleza sumatoria de la cultura mendé y de otras culturas circundantes, alcanzaron un nuevo nivel de vinculación social a través de un proceso de dos caras que tuvo lugar dentro de la cárcel: la asimilación lingüística y cultural de los no mendé a las costumbres de los mendé, numéricamente dominantes entre ellos, y la creación de un nuevo «nosotros», una identidad colectiva, frente a un «ellos» recién percibido en el mundo exterior. En un sentido real, una comunidad lingüística se convirtió en una comunidad política. El colectivo utilizaría su nuevo nombre para hacer reivindicaciones, sobre quién era el grupo y cuál debía ser su futuro.

El «pueblo mendi» era una formación social inusual, un complejo compuesto para el que no existía un equivalente preciso en África Occidental, ni siquiera en el país mendé. De hecho, el profesor Gibbs pareció descubrir que el país mendé representaba a toda África. Cuando pidió a los cautivos que tradujeran «voy a África», respondieron «*gni-gi-ya Men-di*». El «pueblo mendi» era, pues, una entidad multiétnica que incluía a los pueblos mendé, temne, kono, gbandi, loma y gola. Su génesis fue americana: surgió en relación y antagonismo con el aprendizaje de la lengua inglesa y de las costumbres del cristianismo. En otras palabras, a medida que los abolicionistas insistían en que los africanos de La Amistad se convirtieran en gente nueva, estos insistían a su vez en una identidad africana. Este proceso de etnogénesis fue impulsado por luchas específicas en la cárcel: los africanos se inventaron a sí mismos como el «pueblo mendi» al enfrentarse a dificultades que requerían una respuesta colectiva. Utilizaron el nuevo nombre colectivo para plantear tres exigencias políticas fundamentales: dar forma a su defensa legal, protegerse de la violencia e insistir en sus propios derechos a la autoemancipación y, en última instancia, a la repatriación. ⁵³

⁵² «The Mendi People», *The Emancipator*, 23 de septiembre de 1841; véase también «Africans of the Amistad - Love of Home», *ARCJ*, núm. 17, 1841.

⁵³ Sobre la forma en que la criollización y la africanización iban unidas dentro de un mismo proceso de etnogénesis, véase David Northrup, «Becoming African: Identity

La primera referencia registrada del «pueblo mendi» como forma elegida de identidad y pertenencia apareció en una famosa carta que se dice fue escrita por el joven Kale a John Quincy Adams el 4 de enero de 1841. En realidad, la carta era una composición colectiva, explicó el profesor Sherman Booth: Kale contó «con la ayuda de algunos de los otros africanos», especialmente, al parecer, de Cinqué y Kinna, ambos líderes dentro del grupo y avanzados en sus propios estudios. Compu-sieron la carta después de que Adams visitara la cárcel de New Haven en noviembre y «en vista de que había sido contratado como uno de sus abogados» para la vista ante el Tribunal Supremo. En otras palabras, los africanos de La Amistad querían comunicar a Adams quiénes eran y qué debían decir en su nombre. La carta, que curiosamente nunca ha sido tratada por los estudiosos con la atención que merece, es la mejor expresión que se conserva de los objetivos y la identidad colectiva que produjeron los africanos de La Amistad.⁵⁴

La carta comienza en el lenguaje del amor y la amistad: al principio Kale se dirige a Adams como su amigo, menciona el «amor» del expresidente por el «pueblo mendi», subraya la amistad como valor humano primordial y finaliza con «su amigo». Se trata de un lenguaje africano de alianza, aplicado a la relación que se ha desarrollado entre abolicionistas e insurrectos durante el encuentro en la cárcel. Kale quiere que Adams sepa que él y sus camaradas tienen ideas sobre lo que hay que hacer: «Los mendi piensan, piensan, piensan», pero la mayoría de los

Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone», *Slavery and Abolition*, núm. 27, 2006, pp. 16-17. Un importante estudio sobre la génesis de la sociedad y la cultura igbo en la diáspora africana es Alexander X. Byrd, *Captives and Voyagers: Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2008, pt. I. Para un amplio estudio del proceso de etnogénesis, véase James Sidbury y Jorge Cañizares-Esguerra, «Mapping Ethnogenesis in the Atlantic World», *William and Mary Quarterly*, núm. 68 (2), 2011, pp. 181-208, y los comentarios de James H. Sweet, Claudio Saunt, Pekka Hämäläinen, Laurent Dubois, Christopher Hodson, Karen B. Graubart y Patrick Griffin, con una respuesta de Sidbury y Cañizares-Esguerra, pp. 209-246.

⁵⁴ Carta de Kale a John Quincy Adams, 4 de enero de 1841, *John Quincy Adams Papers*, Massachusetts Historical Society. La carta fue editada ligeramente y publicada como «Ka-le's Letter to Mr. Adams», *NYJC*, 20 de marzo de 1841. Josiah Gibbs mencionó al «pueblo mendi» en un artículo del 28 de noviembre de 1839, pero se refería simplemente a las personas que eran de Mende, no a una colectividad autoconsciente. Véase «On the Names of the Captured Africans», *The Emancipator*, 28 de noviembre de 1839.

estadounidenses no saben lo que piensan. Booth conocía algunos de sus pensamientos: «Le contamos algunos». Por ello, Kale, de once años, le dijo a Adams, de setenta y tres, lo que debía decir en su nombre al «Gran Tribunal», al Tribunal Supremo: «Querido amigo, queremos que sepa cómo nos sentimos». La carta expresa tanto indignación como confianza en su causa: «Queremos que pregunte al tribunal qué hemos hecho mal. Por qué los americanos nos mantienen en prisión». La rebelión fue un acto justo, por el que no merecían ser encarcelados.

Kale también expone y comenta lo que considera los hechos jurídicos más importantes del caso: ante todo, los «mendi» eran efectivamente «mendi». Habían nacido en el país mendé. No habían nacido, ni vivido mucho tiempo, en La Habana; habían estado en la ciudad solo diez días antes de ser llevados a bordo de La Amistad. No habían aprendido la lengua española, explicó Kale, y no se habían convertido, por lo tanto, en esclavos «ladinos» legales. José Ruiz había mentido sobre estas cuestiones en su testimonio ante el tribunal. Kale insistió: «Queremos que le diga al tribunal que los mendi no queremos volver a La Habana. No queremos que nos maten». El objetivo era inequívoco: «Todo lo que queremos es que nos hagan libres, no que nos envíen a La Habana». La libertad significaba volver a casa.

Kale también rememoró los hechos históricos básicos sobre la rebelión. Destacó la amenaza de canibalismo de Celestino y la reacción de sus compañeros de barco: «El cocinero dice que mata y se come al pueblo mendi. Tenemos miedo. Matamos al cocinero». También declaró que el plan de la sublevación no incluía originalmente matar al capitán Ferrer: «Entonces el capitán mata a un hombre con un cuchillo y hiere a muchos mendi. Nunca mataríamos al capitán si no nos mata». Defendía la autodefensa armada.

Kale recordó el momento de gran emoción que se vivió en Culloden Point, Long Island, cuando los africanos de La Amistad se enteraron, por los hombres blancos que estaban en tierra, de que habían conseguido abrirse camino hasta un «país libre». Los hombres blancos habían dicho: «Os hacemos libres», y de hecho la promesa había sido reiterada sin cesar por los abolicionistas durante el tiempo que pasaron en la cárcel. Incluso el juez Andrew Judson los declaró libres y ordenó al gobierno que los llevara a casa. ¿Era todo mentira?, se preguntaba ahora

Kale en voz alta en su carta a Adams. Y ¿no castiga el Dios cristiano a los mentirosos?

La mayor parte de la carta hablaba de lo sucedido durante las «17 lunas» que el «pueblo mendi» había pasado en la cárcel. Kale detallaba los progresos que habían hecho en sus estudios: habían aprendido a leer y escribir; habían estudiado la Biblia. «Nos gustan mucho los libros». Se opuso a la insinuación de que el «pueblo mendi» era de algún modo estúpido, solo porque hablaba una lengua diferente. Preguntó secamente: «Los americanos no hablan mendi. ¿Los americanos están locos?». Respondió a quienes habían criticado a los africanos de La Amistad por haber estado demasiado contentos, tristes o enfadados mientras estuvieron en la cárcel. Aplicó la Regla de Oro del libro de Mateo, 7:12: «Así que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos». Puso el zapato de la experiencia africana en el pie americano: «Querido amigo Sr. Adams, usted tiene hijos y amigos. Usted los quiere. Sentiría mucha pena si los mendi vienen y se los llevan a todos a África».

La carta concluye con una fuerte afirmación de agencia colectiva: «Si el tribunal pregunta quién lleva a América al pueblo de mendi, usted responde: “Nos traemos a nosotros mismos. Ceci lleva el timón”». A lo largo de la carta, Kale establece una paridad entre «el pueblo mendi» y «el pueblo americano». De hecho, parece que la idea del «pueblo mendi» fue una adaptación creativa del lenguaje político que los africanos de La Amistad escucharon durante su estancia en la cárcel sobre el poderoso y soberano «pueblo americano». Pero Kale fue más allá, comentando específicamente la relación entre los abolitionistas y los insurrectos, diciendo, en esencia: hemos cumplido nuestra parte del trato. Hemos aprendido vuestra lengua y vuestra religión. Ahora ustedes deben cumplir su parte del trato. Deben ganar el juicio aquí en su país y deben ayudarnos a volver al nuestro. Al hacer estas demandas manifiestas y sutiles, Kale utiliza la expresión «pueblo mendi» diecinueve veces. La carta —y su sujeto soberano— causó una gran impresión en Adams y en otras personas de todo el país.⁵⁵

Un segundo momento importante en el uso de la expresión «pueblo mendi» se produjo poco después de que se escribiera la carta, a raíz de

⁵⁵ Carta de Kale a Adams, MHS.

la visita del carcelero Pendleton a Farmington a principios de febrero de 1841, cuando amenazó con volver a esclavizarlos, vilipendió a los abolicionistas e intentó cortarles el acceso a la comida y al agua. Fuli se refirió al «pueblo mendi» en una carta que escribió a Lewis Tappan sobre el ataque, y Cinqué hizo lo mismo, dieciséis veces, en una carta a Roger S. Baldwin sobre el tenso y airado encuentro. El cierre de filas en un momento de peligro estaba inscrito en el «pueblo mendi».⁵⁶

El mayor peligro estaba ahora a tiro de piedra. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos tenía previsto atender el caso de La Amistad el 25 de enero de 1841. El gobierno de Van Buren había apelado el fallo del tribunal inferior a favor de los africanos, con una clara intención. Ahora el destino del «pueblo mendi» estaba en manos de nueve jueces, la mayoría de los cuales, incluido el presidente del Tribunal Supremo Roger B. Taney, tenían orígenes sureños. A medida que el debate legal se reanudaba e intensificaba, numerosos periódicos informaron de una avalancha de rumores, todos diciendo de un modo u otro que «estos pobres tipos van a ser, después de todo, entregados a las autoridades españolas».⁵⁷

⁵⁶ *The Oberlin Evangelist*, 28 de abril de 1841; carta de Cinqué a Roger Baldwin, 9 de febrero de 1841, Baldwin Family Papers. Kale también utilizó la frase en una carta a Juliana Chamberlain, agradeciéndole en nombre del «pueblo mendi» una contribución monetaria a la causa. Véase Kale a la señorita Chamberlain, NHCHS.

⁵⁷ «The Africans of the Amistad», *NYCA*, 14 de enero de 1841; «Amistad Case», *The Farmer's Cabinet*, 22 de enero de 1841; *The Newport Mercury*, 23 de enero de 1841; «The Africans of the Amistad», *NLG*, 27 de enero de 1841.

Capítulo 6

Libertad

En febrero de 1841, los africanos de La Amistad habían comparecido cinco veces ante los tribunales estadounidenses. La primera había sido en la cubierta del bergantín estadounidense Washington, en los muelles de New London, Connecticut, donde el juez Andrew Judson del Tribunal de Distrito de Estados Unidos celebró una vista el 29 de agosto de 1839, un día después de que desembarcaran, para considerar los cargos de piratería y asesinato. Entre el 19 y el 23 de septiembre se había celebrado una segunda serie de audiencias en Hartford, presididas por Judson y Smith Thompson, de la Corte de Apelación de Estados Unidos. En octubre, Lewis Tappan había presentado cargos de agresión violenta y detención ilegal contra José Ruiz y Pedro Montes en nombre de cuatro de los africanos de La Amistad, lo que dio lugar a una nueva serie de vistas ante los jueces Inglis y Jones en Nueva York. El caso original se reanudó en Hartford el 19 de noviembre, pero la enfermedad de James Covey obligó a posponerlo hasta el 7-13 de enero de 1840, en New Haven. Cuando el Tribunal Supremo de los Estados Unidos se reunió en Washington el 22 de febrero de 1841 para emitir un fallo definitivo sobre si los africanos de La Amistad serían devueltos a sus «dueños» en virtud de las disposiciones del Tratado Pinckney de 1795, los africanos no estuvieron presentes en la sala. Esperaron el veredicto en la cárcel de Westville, Connecticut.

La ansiedad por la gran *palaver* se había apoderado de los africanos unos dos meses antes, informó su maestro Sherman Booth. El juicio estaba previsto inicialmente para enero. Cinqué estaba perdiendo peso debido a la «intranquilidad mental». Para cuando el tribunal comenzó sus deliberaciones, en la cárcel los nervios estaban a flor de piel. Todos

los días el líder de los africanos acudía a Booth para preguntarle: «¿Qué dice el Gran Tribunal? Dígamelo». El «pueblo mendi» sabía que ese sería el juicio definitivo. Sus destinos, y sus cuellos, pendían de la balanza de las fuerzas a favor y en contra de la esclavitud que se reunían en Washington DC.¹

Para entonces, los africanos adultos de La Amistad ya tenían suficiente experiencia con la ley como para desconfiar de ella. De hecho, cuatro de ellos estaban en Connecticut porque la habían infringido en sus países de origen y habían sido vendidos como esclavos por «conducta criminal». Todos estaban acostumbrados a las *palavers* que se celebraban en el *bari*, la casa de reunión comunal donde se discutían y resolvían las disputas sobre la ley y las costumbres, a menudo con elocuentes discursos pronunciados por las partes en disputa ante un rey, jefe u hombre principal, un grupo de ancianos y la parte interesada de la comunidad que asistía. El jefe local solía consultar con los ancianos para llegar a una sentencia, que todas las partes se veían obligadas a aceptar. Ocasionalmente se podía apelar su veredicto ante la jurisdicción de un líder regional más poderoso, pero las cuestiones de justicia solían decidirse a nivel local. Detrás de las *palavers* se encontraba la sociedad del Poro, que determinaba en gran medida las normas y prácticas que se seguirían en el procedimiento judicial. Este habría sido el marco en el que los africanos de La Amistad interpretaron su experiencia jurídica en Estados Unidos. Conocían la argumentación y el dramatismo de los tribunales, pero no el sistema jurídico estadounidense en sentido amplio, especialmente su estructura jurisdiccional federal y su largo proceso de apelación. Amos Townsend Jr. señaló que los africanos estaban acostumbrados a un «proceso judicial sumario» «en su propio país», y que el retraso causado por la apelación les resultaba difícil de entender y de soportar.²

En Washington, el interés por el caso se aceleraba a medida que se acercaba la fecha del juicio. Llegaron a la capital visitantes de fuera de la ciudad, incluidos abolicionistas como Joshua Leavitt, desde Nueva York, miembro del Comité de La Amistad, para informar sobre las audiencias.

¹ Carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, 18 de enero de 1841, ARC; «Mendis in Jail», *The Hartford Daily Courant*, 27 de marzo de 1841; «Ka-le's Letter to Mr. Adams», *NYJC*, 20 de marzo de 1841.

² Carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, 22 de febrero de 1841, ARC; «Washington», *The Hudson River Chronicle*, 26 de enero de 1841.

A medida que aumentaba la expectación, los abolicionistas pusieron a la venta el retrato a media tinta de Cinqué realizado por John Sartain. El periódico en español *Noticioso de Ambos Mundos*, publicado en Nueva York, preguntó, con intención de provocar, si el gobierno de Estados Unidos consideraría «la sublevación, el motín y el asesinato la mejor recomendación para no cumplir las disposiciones de un tratado». Una vez más, las salas del tribunal se llenarían de espectadores, entre ellos el reciente candidato presidencial Henry Clay y el senador John J. Crittenden, ambos de Kentucky. Todos comprendieron que el tribunal decidiría sobre cuestiones de importancia nacional e internacional.³

Otra parte interesada fue el gobierno británico, que, a instancias de la Sociedad Antiesclavista Británica y Extranjera, movilizó a su cuerpo diplomático para presionar a España y a Estados Unidos. El estadista G. S. Jerningham escribió al ministro español Don Evaristo Pérez de Castro en Madrid a finales de diciembre de 1840, recordándole el tratado que ilegalizaba «la importación de negros desde África hasta los dominios españoles» después de 1820. Recomendó que a los africanos de La Amistad «se les devolviera la posesión de la libertad de la que fueron privados». Al fin y al cabo, Gran Bretaña había pagado a España 400.000 libras esterlinas (casi 37 millones de dólares de 2012) para que accediera a eliminar el comercio maligno. El 20 de enero de 1841, el embajador Henry Stephen Fox escribió al secretario de Estado John Forsyth que Estados Unidos y Gran Bretaña tenían «un poderoso y humano interés» en el caso, recordándole el tratado con España y el Tratado de Gante (1814), negociado por John Quincy Adams, en el que Gran Bretaña y Estados Unidos se comprometían mutuamente a «emplear sus mejores esfuerzos para la total abolición del comercio de esclavos africanos». Fox instó a que el presidente de Estados Unidos actuara para asegurar la libertad a la que los africanos de La Amistad tenían claramente derecho. Por encima de estas sugerencias a España y Estados Unidos se cernía la capacidad militar de Gran Bretaña para apoderarse de la isla de Cuba si así lo deseaba.⁴

³ «Goleta Española “Amistad”», *Noticioso de Ambos Mundos*, 30 de enero de 1841, p. 34; «Portrait of Cinque», *PF*, 24 de febrero de 1841; «Portrait of Cinque», *CA*, 27 de febrero de 1841.

⁴ Minute Books of the British and Foreign Anti-Slavery Society, 1839-1868, E2/6, vol. I, 27 de febrero de 1839-7 de octubre de 1842, Material Relating to America

El fiscal general Henry D. Gilpin explicó en su discurso de apertura por qué el Tribunal Supremo debía anular la sentencia del tribunal inferior. Buscaba la restauración directa de la propiedad privada basándose en el Tratado Pinckney de 1795, en el que Estados Unidos y España acordaron la asistencia mutua para los barcos en peligro. El artículo 8 estipulaba que si un barco «se viera obligado por la tensión del tiempo, la persecución de piratas o enemigos o cualquier otra necesidad urgente» a buscar refugio, «sería recibido y tratado con toda humanidad» y debidamente asistido. El artículo 9 añadía: todos los barcos «rescatados de manos de piratas o ladrones en alta mar, serán llevados a algún puerto» y devueltos a sus propietarios originales. Los esclavistas españoles Ruiz y Montes hicieron reclamaciones basadas en estos artículos del tratado, al igual que el gobierno de España a través de sus embajadores, Ángel Calderón de la Barca y Pedro Alcántara de Argaiz. El barco, la carga y los esclavos, argumentó Gilpin, debían ser «devueltos a sus propietarios españoles». Estos piratas negros —«enemigos de toda la humanidad»— habían cometido un delito contra la propiedad al apoderarse de ellos. Debían ser devueltos a Cuba.⁵

Roger S. Baldwin, que había trabajado con el Comité de La Amistad durante todo el calvario, habló en nombre de los treinta y seis africanos, defendiendo «la libertad y la vida, con dos poderosos gobiernos dispuestos contra ellos». Baldwin dio hábilmente la vuelta a la tortilla frente a Gilpin. Basándose en una ley federal estadounidense de 1820 que establecía que cualquier ciudadano de Estados Unidos que se dedicara al comercio de esclavos «será declarado pirata» y, si es declarado culpable, «sufrirá la pena de muerte», preguntó ¿quiénes son los piratas aquí? No lo son los rebeldes de La Amistad sino Ruiz, Montes y, por implicación, el fallecido capitán Ramón Ferrer, todos los cuales eran,

from the Anti-Slavery Collection in Rhodes House, Oxford, editado por Howard R. Temperley; «The Amistad Africans», *The Liberator*, 25 de diciembre de 1840; «Mr. Fox and Mr. Forsyth re. Amistad Case», *NYJC*, 18 de febrero de 1841. Forsyth respondió a Fox recordándole la separación de los poderes ejecutivo y judicial según la Constitución estadounidense.

⁵ *The United States, Appellants, v. the Libellants and Claimants of the Schooner Amistad, her Tackle, Apparel, and Furniture, Together with her Cargo, and the Africans Mentioned and Described in the several Libels and Claims, Appellees, January 1841 term, United States Supreme Court*, Washington DC, 1841, p. 40 U.S. 518; 10 L. Ed. 826; Jones, *Mutiny on the Amistad...*, pp. 50-53.

en esta floritura retórica (aunque no legalmente, pues no eran ciudadanos estadounidenses), piratas ilegales traficantes de esclavos. Baldwin insistió en que los rebeldes de La Amistad *no eran piratas, no eran esclavos*, y que el gobierno de Estados Unidos no debía entregarlos a Ruiz, Montes, Cuba, España ni a nadie más. Debían quedar libres. Baldwin afirmó que sus clientes «no eran piratas, ni en ningún sentido *hostes humani generis* [enemigos del género humano]». No tenían ningún objetivo de enriquecimiento al apoderarse del buque y no atacaron a ningún otro barco. Su único objetivo era liberarse de una esclavitud ilegal. Eran, de hecho, «víctimas de la piratería».⁶

Doce veces, en su elocuente discurso, Baldwin reconoció a los rebeldes de La Amistad como los agentes de su propia emancipación. Por su propia «revuelta exitosa», habían «logrado su liberación de la esclavitud, en alta mar». Habían llegado «en situación de libertad dentro de los límites territoriales de un ESTADO LIBRE Y SOBERANO», es decir, lo que los africanos llamaban «un país libre». Este era un punto legal importante porque significaba que un regreso a Cuba o a España requeriría que el gobierno de Estados Unidos los «volviera a esclavizar, en beneficio de los negreros españoles», lo que era claramente constitucional. Baldwin arremetió contra la «interferencia ejecutiva» que pretendía volver a esclavizarlos. También señaló el «intenso interés [por el caso] en todo el país; casi podría decir que en todo el mundo civilizado». Un observador señaló que el discurso de Baldwin fue «uno de los argumentos legales más completos, acabados y concluyentes que se hayan presentado nunca ante ese tribunal».⁷

Cuando John Quincy Adams se levantó para dirigirse al tribunal, señaló que su «docto amigo y colega» había defendido a los africanos de La Amistad «de una manera tan capaz y completa que apenas me deja nada que decir». Su discurso duraría, por lo tanto, apenas siete horas y

⁶ «The Africans of the Amistad», *NYJC*, 5 de septiembre de 1839; «Spanish View of the Amistad Case», *NYJC*, 14 de septiembre de 1839. Véase también Jones, *Mutiny on the Amistad*, pp. 138-144, y Douglas R. Egerton, *Charles Fenton Mercer and the Trial of National Conservatism*, Jackson, University of Mississippi Press, 1989, pp. 179-181.

⁷ *Argument of Roger S. Baldwin, of New Haven, before the Supreme Court of the United States, in the Case of the United States, Apellants, vs. Cinque, and Others, Africans of the Amistad*, Nueva York, S. W. Benedict, 1841, pp. 3, 23, 20, 4, 10, 32; «The Amistad Captives», *NYJC*, 23 de febrero de 1841; «Washington», *The Connecticut Courant*, 6 de marzo de 1841.

media, a lo largo de dos sesiones del tribunal. En la primera, el astuto maestro de la retórica se divirtió un poco con las contradicciones del argumento sobre la piratería. Tanto el gobierno estadounidense como el español habían insistido en tratar a los africanos de La Amistad a la vez como «mercancías» —como propiedad pasiva, es decir, como esclavos— y, al mismo tiempo, como «piratas y ladrones», que eran agentes humanos activos y agresivos. Refiriéndose al tratado de 1795, Adams comentó: «Mis clientes son reclamados por el tratado como mercancía, rescatada de piratas y ladrones». Pero, ¿quiénes eran las mercancías y quiénes los ladrones? «Según la interpretación del ministro español, la mercancía eran los ladrones y los ladrones eran la mercancía. La mercancía fue rescatada de sus propias manos y los ladrones fueron rescatados de las manos de los ladrones». Adams se volvió entonces hacia los jueces y preguntó, sin duda con un brillo de picardía en los ojos: «¿Es este el significado del tratado?». Adams también arremetió contra el teniente Thomas Gedney y los demás oficiales de la marina, que no tenían ningún derecho legal a atacar a los rebeldes, conducirlos bajo cubierta, apresarlos o llevarlos por la fuerza a New London. Su «simpatía» por los esclavistas blancos era demasiado evidente. Adams amplió el argumento de Baldwin de que los africanos habían llegado a Estados Unidos en plena y legítima posesión tanto del barco como de su libertad.⁸

Después de que el tribunal levantara la sesión del día, sus procedimientos fueron «interrumpidos por la solemne voz de la muerte». El juez Philip Barbour, de Virginia, fue encontrado muerto en su cama a la mañana siguiente, lo que provocó el aplazamiento del caso hasta el 1 de marzo. Otras impresionantes noticias llegaron poco después, desde Liberia, a través de un capitán de barco estadounidense: la patrulla antiesclavista británica, dirigida por el capitán Joseph Denman, había destruido las factorías de tráfico de esclavos de Pedro Blanco en la costa de Gallinas, el mismo lugar desde el que los africanos de La Amistad habían sido enviados a Cuba a bordo del *Teçora* en abril de 1839.

⁸ *Argument of John Quincy Adams Before the Supreme Court of the United States in the Case of the United States, Appellants, vs. Cinque, and others, Africans, captured in the schooner Amistad, by Lieut. Gedney, Delivered on the 24th of February and 1st of March 1841*, Nueva York, S. W. Benedict, 1841, p. 23; «The Amistad Captives», *NYJC*, 26 de febrero de 1841.

Once barcos con ciento veinte marineros armados se habían alejado del *Wanderer*, del *Saracen* y del *Rolla* la noche del 19 de noviembre de 1840. Estos llegaron sin ser detectados y obligaron a los capataces a coger sus papeles y salir corriendo al monte, asustados y consternados. Los marineros liberaron a más de ochocientos africanos esclavizados e incendiaron los barracones, destruyendo propiedades por un valor estimado de 200.000 libras (9 millones de dólares de 2012). Lord Palmerston, secretario de Estado británico de Asuntos Exteriores, elogió la acción: «Tomar un nido de avispas [...] es más eficaz que atrapar a las avispas una por una». Casi al mismo tiempo, el capitán H. F. Seagram había negociado la rendición del antiguo socio de Blanco, Theophilus Conneau, ahora el segundo mayor traficante de esclavos de la costa. De repente, un «gigantesco mercado de carne humana» había sido destruido y «mil quinientos kilómetros de costa limpiados» del horrible comercio.⁹

Volviendo a Connecticut, los abolicionistas debatían una vez más qué hacer en caso de un veredicto en contra de los africanos de *La Amistad*. La discusión se complicó esta vez porque Wilcox, el alguacil, y Pendleton, el carcelero, esperaban una fuga. Por eso, a los abolicionistas les preocupaba que pudieran tomar medidas preventivas para trasladar a los africanos a otro lugar. Amos Townsend Jr. se reunió con Cinqué para alertarle de la posibilidad, diciéndole que mantuviera a todos unidos y que «opusieran toda la resistencia a su alcance y no se dejaran llevar a hurtadillas». Cinqué y sus compañeros guerreros habían demostrado «toda la resistencia a su alcance» a bordo de *La Amistad*, pero comprendió que en esta ocasión se requería un tipo de resistencia diferente, menor. Prometió que «si vienen, todos aullaremos fuerte y haremos mucho ruido» para alertar a los vecinos simpatizantes. En cualquier caso, muchos abolicionistas locales seguían «dispuestos a

⁹ «Death of Judge Barbour», *Portsmouth Journal of Literature and Politics*, 6 de marzo de 1841; «Late from Liberia», *NYJC*, 2 de marzo de 1841; «Cheering from Liberia», *NYJC*, 3 de marzo de 1841; «Aiding the Slave Trade», *NYJC*, 6 de marzo de 1841. Palmerston citado en Leslie Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 183. Los africanos de *La Amistad* que seguían en la misión de Mende en 1852 recordaban al juez Barbour como el juez que, antes de morir, «estaba a punto de condenarlos». Véase Hannah Moore a William Harned, 12 de octubre de 1852, ARC.

interferir por la fuerza» si era necesario. Wilcox y Pendleton añadieron guardias y cerraduras adicionales a las puertas de la prisión.¹⁰

Cuando Adams reanudó la sesión el lunes 1 de marzo, en una «sala del Tribunal repleta», mientras afuera arreciaba una tormenta de nieve, arremetió con dureza contra Martin Van Buren por la «interferencia del ejecutivo» en el caso. Señaló repetidamente la copia de la Declaración de Independencia que había en la sala del tribunal, haciendo hincapié en el principio de igualdad como crucial para el caso. Al concluir, la emoción se apoderó de él, su voz casi fallando, su rostro surcado por las lágrimas. Un corresponsal, profundamente conmovido, escribió: «La parte final de su discurso fue la más conmovedora y emotiva de todas las que he escuchado». «El elocuente viejo», como llamaban a Adams, lo había dado todo en la defensa.¹¹

Reconociendo el compromiso público en esta «interesante e importante controversia», los ocho jueces en ejercicio revisaron todas las pruebas, argumentos y fallos anteriores del caso de La Amistad y decidieron, por 7 a 1, que «estos negros nunca fueron esclavos legales de Ruiz o Montes ni de ningún otro súbdito español». Escribiendo en nombre de la mayoría, el juez Joseph Story confirmó el relato que los africanos habían aportado en septiembre y repetido sin cesar desde entonces: «Son nativos de África y fueron secuestrados allí, y transportados ilegalmente a Cuba, en violación de la ley y de los tratados de España, y del edicto y las declaraciones más solemnes de ese gobierno». El Tribunal lamentó los «actos espantosos» mediante los que «afirmaron su libertad» durante la rebelión, pero implícitamente los reconoció como legítimos. Los africanos no eran «ladrones ni piratas» y, por lo tanto, el tratado de 1795 «no puede ser obligatorio para ellos». El tribunal, sin embargo, rechazó el argumento de Adams de que el barco y la carga pertenecían legítimamente a los africanos, dictaminando que eran propiedad de súbditos españoles y que Gedney y los otros oficiales tenían derecho al salvamento, como había dictaminado el tribunal inferior. El tribunal también dictaminó que el gobierno de Estados Unidos no tenía ninguna obligación de repatriación.¹²

¹⁰ Carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, 22 de enero de 1841, y carta de John Treadwell Norton a Lewis Tappan, 10 de febrero de 1841, ARC.

¹¹ «From Our Washington Correspondent», *CA*, 6 de marzo de 1841.

¹² Acta original del juicio publicada en el *National Intelligencer*, reeditada como «The Case of the Amistad, Supreme Court of the United States», *NYJC*, 17 de marzo de 1841.

Mientras se tomaba la decisión en Washington, los africanos de La Amistad llamaban nerviosos desde las ventanas de la cárcel de Westville a los transeúntes, preguntándoles si habían tenido noticias. Todos esperaban la llegada de los periódicos de Nueva York. Pronto Wilcox y Pendleton se presentaron en la cárcel para pronunciar el veredicto. Reunieron en una sala a todos los cautivos, que, a la señal de Cinqué, se sentaron para recibir la fatídica noticia. Sus rostros expresaban «la más profunda ansiedad». El mariscal Wilcox dijo entonces: «El gran tribunal ha tomado una decisión: dicen que ustedes —todos y cada uno— son libres». Luego les mostró el periódico y dijo: «Léanlo». Cinqué se dirigió a Kale, el mejor lector del grupo, y le dijo que lo leyera en voz alta para todos. El líder permaneció escéptico y añadió: «El periódico miente a veces». Pronto llegaron a la cárcel los abolicionistas Henry G. Ludlow y Amos Townsend Jr. para dar a los africanos las noticias de fuentes más fiables. Los africanos demostraron «gran alegría», aunque no «el tumultuoso estallido de sentimientos que produjo la primera decisión del tribunal inferior». Se mostraron cautelosos y moderados en su respuesta al recordar su anterior decepción, más de un año antes, cuando pensaron que habían conseguido su libertad, solo para que el fiscal del distrito de Estados Unidos apelara el caso y prolongara su encarcelamiento.¹³

Los visitantes querían saber qué harían los africanos ahora que eran realmente libres. ¿Volverían a África o se quedarían en América? Townsend pensó que muchos de ellos preferirían quedarse, sobre todo cuando dijeron: «América, buen país; América, buena gente; nosotros, libres». Entonces Cinqué respondió directamente a la pregunta: «Hablamos juntos y pensamos. Después lo cuento». Celebrarían una reunión comunal para tomar una decisión, «uno y todos». Kinna añadió que seguiría el consejo de Cinqué: «Él gran hombre. Él nos liberara a todos. Él presidente». «Sí», añadió Grabeau con su pícaro sentido del humor, «él presidente de los pobres».¹⁴

A medida que se corría la voz del veredicto, también lo hacía el éxtasis de la comunidad abolicionista. Muchos, entre ellos John Quincy Adams, recurrieron a la Biblia para interpretar el jubiloso momento, recurriendo a Isaías 61:1 y al jubileo bíblico: Dios había enviado a su

¹³ «Amistad Africans», *PF*, 24 de marzo de 1841.

¹⁴ «Amistad Negroes», *Hartford Daily Courant*, 18 de marzo de 1841.

pueblo «a proclamar la libertad a los cautivos» y a abrir «la cárcel a los presos». Nada más conocer el veredicto, Adams escribió al Comité de La Amistad: «¡Los cautivos son libres!». Townsend ordenó, con la gravedad del Antiguo Testamento: «Benedicid al Señor, porque su diestra le ha dado la victoria. El opresor es condenado y el oprimido liberado». *The Youth's Cabinet* alabó la fe que había traído «la liberación al cautivo» y «la apertura de las puertas de la prisión a los que estaban atados». El movimiento abolicionista de Filadelfia anunció una «Acción de gracias pública» en la que participarían los sacerdotes de seis congregaciones para celebrar «la libertad de los cautivos», mientras que la Sociedad Antiesclavista de Nueva York sugirió que «se dieran las gracias en todas las iglesias del país, en vista de la decisión». *The Colored American* anunció con júbilo que «nuestros hermanos encarcelados durante tanto tiempo [...] SON LIBRES en este suelo, sin condiciones ni restricciones». La «gente de color» de Columbus, Ohio, «profundamente conmovida con el resultado del juicio de los cautivos de La Amistad», escribió cartas de gratitud a Baldwin y a Adams.¹⁵

Sabiendo que el público, tras el veredicto, volvería a estar ávido de material de lectura sobre los africanos, *The American and Foreign Anti-Slavery Reporter* sacó una edición especial «extra» el 15 de marzo de 1841, con algunos de los grabados de John Warner Barber (aunque no el de la rebelión), noticias de la destrucción de las factorías de esclavos de Pedro Blanco y extractos de los discursos de Baldwin y Adams ante el Tribunal Supremo. El Comité de La Amistad anunció la disponibilidad para la compra de *Cinque, Chief of the Amistad Captives* [Cinqué, jefe de los cautivos de La Amistad], el retrato de Sartain. La imagen era ahora un símbolo de la victoria: «Se espera que cada amigo de los derechos humanos en todo el país se asegure uno de estos grabados y lo conserve, no solo en memoria de Cinqué, sino del justo triunfo de la justicia y la humanidad sobre la crueldad y la opresión en la decisión que ha liberado a los cautivos detenidos».¹⁶

¹⁵ «Letter from Mr. Adams», *NYJC*, 12 de marzo de 1841; «The Africans of the Amistad», *PF*, 24 de marzo de 1841; «The Mendians», *The Youth's Cabinet*, 14 de octubre de 1841; «Public Thanksgiving», *PF*, 17 de marzo de 1841; *The New Hampshire Sentinel*, 24 de marzo de 1841; *CA*, 13 de marzo de 1841; carta de D. Jinkins, W. Johnson, J. Bennett y otros a Roger Baldwin, 30 de marzo de 1841, Baldwin Family Papers; «Correspondence relative to the Amistad case», *The Daily Ohio Statesman*, 5 de mayo de 1841.

¹⁶ «The Africans Taken aboard the Amistad» y «Portrait of Cinque, Chief of the Amistad Captives», *AFASR*, 15 de marzo de 1841.

Sabiendo también que los africanos de La Amistad serían cada vez más solicitados por el público admirador, los abolicionistas los trasladaron inmediatamente fuera de la región de New Haven, a cuarenta y cinco kilómetros de distancia, a Farmington, bajo la atenta mirada de un «pueblo abolicionista», en general, y del propietario agrícola John Treadwell Norton, que había fundado la Sociedad Antiesclavista local en 1836, en particular. Cuando su hijo, John Pitkin Norton, se enteró el 16 de marzo de 1841 de que los africanos «vendrían aquí en masa mañana para quedarse un tiempo y continuar su educación», le explicó el motivo: «Los propietarios de circos y casas de fieras y los gerentes de los teatros se están apiñando a su alrededor en New Haven como si fueran tiburones y por eso y por otras razones se cree que es mejor trasladarlos aquí».¹⁷

¿Qué papel habían desempeñado los africanos en su propia defensa legal? Se habían reunido tanto con Baldwin como con Adams, y Kale había escrito una larga carta a Adams en nombre de todo el grupo para explicarle lo que debía decir al «Gran Tribunal». A través de los intérpretes John Ferry, Charles Pratt y, sobre todo, James Covey, y de su propia soltura cada vez mayor en el idioma inglés, el «pueblo mendi» había contado sus historias individuales y colectivas y había reclamado su libertad de maneras que se reflejaron honestamente en las observaciones de los abogados. Por supuesto, Baldwin y Adams aportaron su propia perspectiva, habilidades y prestigio al caso, pero dijeron, a grandes rasgos, lo que el «pueblo mendi» había querido que dijeran: que eran nativos libres de África, que habían sufrido mucho en su esclavitud y en su viaje, que habían ganado su propia libertad en la batalla, que se habían traído a sí mismos a un «país libre». Ruiz y Montes habían mentido sobre su historia. Con esta información crítica a mano, Baldwin y Adams cumplieron su parte esencial en la *palaver* de la libertad. Habían «acompañado» a los africanos en una lucha exitosa.¹⁸

¹⁷ Norton Papers, Diaries, vol. III, 29 de junio de 1840-15 de septiembre de 1841, caja núm. 3, carpeta 18, MS 367.

¹⁸ Una cuestión sobre la que Adams no hizo lo que Kale y el resto le habían ordenado fue decir al tribunal que los africanos habían acabado en Long Island por su propio esfuerzo. No obstante, los africanos de La Amistad guardaban el recuerdo de Adams en sus corazones. Véase carta de Moore a Harned, 12 de octubre de 1852, ARC. «Acompañamiento» es una idea desarrollada por Staughton Lynd sobre cómo la solidaridad

Nuevos conflictos

La sentencia del Tribunal Supremo planteó una importante cuestión acerca de los más jóvenes implicados en el caso: ¿qué se haría con las tres niñas pequeñas, Kagne, Teme y Margru, y con el adolescente afrocubano Antonio? Poco después de la sentencia, Lewis Tappan y Amos Townsend Jr. presentaron una demanda en nombre del «pueblo mendi» con el fin de sacar a las niñas de la casa de Stanton Pendleton. El carcelero las había empleado como sirvientas en su cocina y no les había proporcionado ni formación doméstica ni educación. La Sra. Pendleton había dicho que sería inútil enseñarlas a coser «ya que pronto iban a volver a África, donde iban desnudas». Como las niñas se habían quedado tan atrás respecto a su homólogo masculino, Kale, en el estudio oral y escrito del inglés, los abolicionistas presionaron a Pendleton para que las permitiera estudiar en la «Sabbath School of the Colored Church» de New Haven. Este maltrato se vio agravado por las crecientes tensiones entre Pendleton y el resto de los africanos de La Amistad.¹⁹

Mientras el tribunal estaba reunido decidiendo el destino de las niñas, Pendleton regresó a la cárcel de Westville con su esposa, su hermano William, capitán de barco, y Thomas Mook (el cual «no es un buen hombre», según Kinna), que trabajaba para él. Procedió así a avivar aún más las tensiones. El grupo amenazó a los africanos de La Amistad con volver a esclavizarlos y matarlos, prometiendo de nuevo, como explicó Fuli, enviar a «cien hombres para matar al pueblo mendi». Siguió vilipendiando a Tappan, que los compraría a todos, los azotaría «mucho» y luego los volvería a vender. Pendleton había contado las mismas cosas a las niñas: «Un hombre blanco les dijo que el señor Tappan quería venderlas como esclavas». Al parecer, los africanos de La Amistad se habían encontrado antes con el hermano de Pendleton en la cárcel de New Haven, cuando este les había dicho: «Esto es un gran negocio: enseñar a estos *negros*; también podrían enseñar a monos; supongo que fundarán una universidad cuando vuelvan a África». Los hombres buscaron entonces a Cinqué, maldiciéndolo y amenazándolo con la deportación

puede ayudar a las luchas desde abajo. Véase Staughton Lynd, *Accompanying: Pathways to Social Change*, Oakland (CA), PM Press, 2012.

¹⁹ Carta de James Birney a Lewis Tappan, New Haven, 2 de octubre de 1840, y carta de Amos Townsend Jr. a Lewis Tappan, New Haven, 3 de octubre de 1840, ARC.

a Cuba, según informó Kinna: «Querían pelea y a Cinqué no le gustaba la pelea». Los hombres intentaron entonces confinar a todos los africanos de La Amistad en una pequeña habitación y quitarles la comida y el agua. Cuando Tappan y otros abolicionistas se enteraron de las amenazas, fueron inmediatamente a Westville para prestar apoyo. Encontraron a los prisioneros «en un gran estado de alarma, esperando ser vendidos de nuevo, y suponiendo que habían sido engañados como antes».²⁰

El conflicto con Pendleton concluyó en los tribunales, cuando un juez dictaminó retirar a las niñas de la casa del carcelero y convertir al abolicionista Townsend en su tutor legal. La sentencia se dictó después de que se permitiera a Cinqué dirigirse a las niñas en mendé en una sala del tribunal de New Haven: «Sus ojos brillaban, su voz tenía un tono elevado, su acción era apasionada». En «uno de los *mejores* especímenes de elocuencia mendi», explicó que los Pendleton no eran de fiar. Harían lo que habían amenazado muchas veces con hacer: «Los echarían y los venderían». Las tensiones volvieron a estallar cuando el sheriff expulsó a William Pendleton de la sala, «por orden del juez, por golpear a uno de los africanos en el tribunal». La lucha por mantener unido al colectivo se había ganado. Kinna escribió a Tappan para decirle lo «muy contentos» y «alegres» que estaban los «mendi», ahora que las niñas habían sido liberadas de las garras del malvado Pendleton.²¹

El Tribunal Supremo confirmó la sentencia de primera instancia según la cual Antonio debía ser devuelto a Cuba y a los herederos del difunto capitán Ferrer. El propio niño así lo había solicitado, para regocijo de los periodistas proesclavistas, poco después de que La Amistad llegara a tierra. El alguacil Wilcox había asignado a Antonio al cuidado de Pendleton, que recibía 2,50 dólares semanales del gobierno para su alojamiento y manutención y que, sin embargo, obligaba al adolescente a trabajar «sin salario», prohibiéndole al mismo tiempo que se educara con sus compañeros de barco. Para cuando el tribunal de distrito

²⁰ «The Amistad», *The New-York Spectator*, 24 de marzo de 1841; «Anecdotes of the Captured Africans», *PF*, 27 de febrero de 1840; carta de Kinna a Roger Baldwin, 12 de marzo de 1841; carta de Fuli a Lewis Tappan, Westville, marzo de 1841, ARC. La carta de Fuli fue reimpresa en el *The Oberlin Evangelist*, 28 de abril de 1841.

²¹ «The Amistad», *The New-York Spectator*, 24 de marzo de 1841; «Letter from the Teacher of the Africans», *PF*, 31 de marzo de 1841; carta de Kinna a Lewis Tappan, Westville, 20 de marzo de 1841, ARC.

ordenó su entrega a la viuda de Ferrer como su legítima propiedad a finales de marzo de 1841, Antonio había empezado a pensar de otra manera sobre su futuro.²²

Un artículo de *The Colored American* señalaba que cuando el Tribunal Supremo dictaminó que los africanos de La Amistad eran libres, Antonio «pensó que era mejor ser libre también». Como una «especie de propiedad que piensa, razona y quiere», decidió «*alejarse*» del alguacil y del carcelero. En New Haven se coló a bordo de un barco de vapor llamado apropiadamente Bunker Hill y se dirigió a Nueva York, donde se alojó en casa de un afroamericano amigo de Lewis Tappan. El Comité de Vigilancia de Nueva York «se hizo cargo entonces de Antonio y se lo llevó». Se señaló que «se alegra de estar en libertad y está deseoso de trabajar a cambio de un salario».²³

Antonio viajó de noche «a Canadá, por la ruta habitual» de las casas seguras del Ferrocarril clandestino. Una de las paradas fue Enosburgh, en Vermont, a unos veinticinco kilómetros de la frontera canadiense, donde Elias S. Sherman alojó al joven «jovial y de buen carácter» que, agradecido, ayudó a su familia anfitriona con la cocina. Antonio le contó al hijo de siete años de Sherman las dramáticas historias de la «captura de La Amistad y de su huida gracias a la amabilidad de unos amigos». Una o dos noches más tarde, Antonio desapareció tan misteriosamente como había aparecido. Pronto llegó a Montreal, donde, según anunció con orgullo un abolicionista local, está «ahora fuera del alcance de todos los esclavistas del mundo». El capitán Ferrer había marcado el hombro de Antonio con un hierro candente para que fuera conocido como su esclavo, pero ya no lo era. «Vuestra presa», como decían los abolicionistas a los esclavistas, «se os ha escapado».²⁴

²² «Antonio Ferrer», *PF*, 14 de abril de 1841.

²³ «The Boy Antonio», *CA*, 10 de abril de 1841; carta de Lewis Tappan a Roger Baldwin, 1 de abril de 1841, Baldwin Family Papers; «Antonio Ferrer», *PF*, 14 de abril de 1841. Sobre Ruggles y la Sociedad de Vigilancia véase el excelente estudio de Graham Russell Gao Hodges, *David Ruggles: A Radical Black Abolitionist and the Underground Railroad in New York City*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010.

²⁴ Carta de John Dougall a Rev. Joshua Leavitt, Montreal, 26 de abril de 1841, ARC; carta de Lewis Tappan a Joseph Sturge, 15 de noviembre de 1841, reimpresso en Joseph Sturge, *A Visit To The United States In 1841*, Londres, 1842, Apéndice E, p. xlv.

Las «exhibiciones mendi»

Sin recursos propios, y con la esperanza de sacar provecho de su fama, los africanos de La Amistad emprendieron lo que podría llamarse una «gira de la victoria» en mayo de 1841, con el fin de recaudar fondos para su alojamiento y educación. En noviembre realizaron una segunda gira para recaudar dinero para su repatriación. El Comité de La Amistad organizó todos los actos y recurrió en gran medida a las redes abolicionistas de cooperación y publicidad. El «pueblo mendi» hizo su aparición ocho veces en la primera gira, en Nueva York y Filadelfia, y al menos dieciséis veces en la segunda, principalmente en Nueva Inglaterra, con cinco mítines en Boston y normalmente un solo mitin en ciudades más pequeñas como Andover, Hampton, Haverhill, Northampton, Lowell y Springfield, en Massachusetts, y Nashua, en New Hampshire. También celebraron actos de despedida en Hartford y Farmington, Connecticut, y dos mítines finales en Nueva York justo antes de embarcar en el *Gentleman* para regresar a Sierra Leona el 27 de noviembre de 1841. Docenas de periódicos de todo el país cubrieron uno o más de estos acontecimientos.²⁵

Los locales variaban, desde el Broadway Tabernacle, un hervidero de actividad antiesclavista situado en la esquina de las calles Houston y Thompson de Nueva York, donde se celebraron cuatro actos ante multitudes de hasta dos mil quinientas personas, quedándose mucha gente fuera, hasta la African American Zion Church de la calle Church de Nueva York y el gran Melodeon Concert Hall de Boston, que acogieron dos mítines cada uno. Los organizadores programaron la mayoría de los actos en iglesias. La participación fue extraordinaria en todas partes. Los observadores describieron las bulliciosas escenas como «abarrota-das», «desbordantes» e «inmensamente grandes». Las multitudes estaban compuestas por «personas negras, blancas y de todos los matices y colores intermedios», con fines provocadores. En las desaprobadoras

²⁵ Entre los periódicos que cubrieron la gira se encontraban *ARCJ*, *AFASR*, *The Boston Courier*, *CA*, *The Connecticut Courant*, *The Daily Atlas*, *The Daily Evangelist*, *The Emancipator*, *The Farmer's Cabinet*, *The Liberator*, *The Log Cabin*, *The Lynn Record*, *The Mercantile Journal*, *The New England Weekly Review*, *The New Hampshire Sentinel*, *NYJC*, *NYMH*, *The New York Observer*, *The New York Tribune*, *The Newport Mercury*, *The Oberlin Evangelist*, *PF*, *The Philadelphia Inquirer and Daily Courier*, *The Vermont Chronicle* y *The Youth's Cabinet*.

palabras de *The New York Morning Herald*: «En un asiento había un tipo negro, tan negro como el as de picas, con una esposa mulata, y un par de niños, un tono más blanco que la madre, y junto a ellos, damas y caballeros blancos bien vestidos, todos mezclándose, sin importarles el hedor exhalado por sus vecinos, y felices de recibir a sus hermanos y hermanas de color en términos de perfecta igualdad». El precio de las entradas solía ser de veinticinco céntimos. Los fondos recaudados podrían haber ascendido a unos 4.000 dólares, algo más de 100.000 dólares de 2012.²⁶

Gran parte del atractivo era la pura celebridad de las personas que habían estado en las noticias y en los circuitos más amplios de la cultura popular estadounidense desde finales de agosto de 1839 y que recientemente habían ganado su caso ante el más alto tribunal del país. Se habían invertido litros y litros de tinta, pintura y cera en los luchadores por la libertad de África. No es de extrañar que la gente quisiera verlos en carne y hueso. Cuando los africanos de La Amistad entraron en el Broadway Tabernacle en la primera exhibición, se produjo un tumulto de excitación: «El público estaba tan ansioso por verlos que se levantó en gran número y muchos corrieron hacia el mostrador para ver más de cerca a los negros». Esas personas bloquearon la vista de todos los demás, que gritaban: «¡Siéntense! [...] Que no son ustedes transparentes...».²⁷

Cinqué, en particular, el «héroe de la revolución» como le llamó *The New Hampshire Sentinel*, era una atracción especial. En la Marlboro Chapel de Boston, un público juvenil lo recibió con «un tremendo y sonoro aplauso». Cuando Lewis Tappan intentó traducir lo que el héroe había dicho en lengua mendé, los jóvenes «hicieron tanto ruido que no pudo conseguirlo». En el Broadway Tabernacle, cada vez que Cinqué se levantaba para dirigirse a la multitud, «grandes estallidos de

²⁶ «Amistad Africans at the Tabernacle», *CA*, 8 de mayo de 1841; «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841. Se informó de que la gira por las ciudades de Massachusetts había reportado 1.000 dólares después de gastos, y que solo en la reunión de Farmington se habían recaudado 1.350 dólares. Véase «The Mendians», *NYMH*, 19 de noviembre de 1841, y «The Mendians», *The Vermont Chronicle*, 24 de noviembre de 1841. Al primer encuentro en el Broadway Tabernacle asistieron unas 2.500 personas que pagaron cincuenta centavos por entrada. Otras 2.500 asistieron a un acto en Hartford, probablemente a veinticinco centavos cada una.

²⁷ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841.

aplausos resonaban desde todas las partes de la casa». *The Colored American* instó a todos a acudir para estrechar la mano del gran hombre; «cientos y cientos» aprovecharon la oportunidad.²⁸

En los primeros actos, como el primero que se celebró en el Broadway Tabernacle, participaron dieciséis de los africanos de La Amistad, pero el número fue disminuyendo poco a poco con el tiempo, hasta llegar a doce, y luego a diez en actuaciones posteriores. Cincué conducía al grupo a la sala, cada uno con una Biblia de octavo en la mano que les había regalado la Sociedad Bíblica Americana. Parecían felices y sanos, bien vestidos con ropa americana, y tenían presencia física: eran «de constitución fina y poseían una gran fuerza física». Un reportero del periódico abolicionista *The Pennsylvania Freeman* señaló que tenían «semblantes inteligentes y un porte digno y varonil, lo que demuestra que el yugo nunca les quebrantó el espíritu». Habían sobrevivido a sus numerosos encarcelamientos con su autoestima y voluntad política intactas.²⁹

Todos los actos seguían un patrón básico. Un sacerdote local dirigía a los reunidos en la oración, después un miembro del Comité de La Amistad, normalmente Lewis Tappan, hacía una breve introducción, con una declaración sobre los tres propósitos principales del acto: «Mostrar al público la mejora que habían hecho los africanos; despertar el interés por una misión religiosa a Mendi, su país; recaudar dinero para sufragar los gastos de su manutención y educación aquí, y para regresar a su país». Las reuniones duraban unas dos horas.³⁰

Tappan presentaba a Sherman Booth, el principal maestro de los africanos de La Amistad en la cárcel y durante su residencia en Farmington tras su liberación. Booth actuaba como una especie de maestro de

28 «Meeting of Freed Africans», *CA*, 1 de mayo de 1841; «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; «The Negroes of the Amistad», *Farmer's Cabinet*, 19 de noviembre de 1841; *The New Hampshire Sentinel*, 19 de mayo de 1841; «Meetings of the Liberated Africans», *CA*, 22 de mayo de 1841; «Departure of the Mendians - Farewell Meeting», *CA*, 4 de diciembre de 1841.

29 «The Amistad Africans' Meeting», *The Philadelphia Inquirer and Daily Courier*, 25 de mayo de 1841; *The New Hampshire Sentinel*, 19 de mayo de 1841; «Amistad Captives», *PF*, 26 de mayo de 1841.

30 «Freed Africans», *NYJC*, 13 de mayo de 1841; «Meeting of Freed Africans», *CA*, 1 de mayo de 1841.

ceremonias del acto, proporcionando «datos interesantes relativos a la mejora y la conducta de sus alumnos» y haciendo observaciones sobre la cultura mendé. Ayudaba cuando algunos de los africanos de La Amistad relataban sus propias historias personales: de dónde eran y cómo fueron forzados a entrar en los circuitos atlánticos de la esclavitud. A continuación, Booth le daba versículos de la Biblia a sus pupilos para que los recitaran, así como palabras y frases para deletrear, con el fin de demostrar sus conocimientos, e invitaba al público a hacer preguntas a Kale, Kinna y Fuli, los que mejor hablaban inglés. Por lo general, las preguntas se referían a su comprensión del cristianismo y a cómo lo utilizarían cuando regresaran a África. A continuación, los africanos cantaban un himno cristiano y un par de «canciones nativas». Kinna relataba al público, en inglés, su historia reciente como preludio del gran final: Cinqué contaba o, quizá sería más exacto decir, representaba la historia de la rebelión de La Amistad. Siempre hablaba en mendé. La reunión concluía con otro himno, con el público uniéndose a los africanos de La Amistad en el canto.³¹

El núcleo del programa había surgido de una reunión antiesclavista en Bloomfield, Connecticut, a la que habían asistido Kinna y Cinqué, en abril de 1841. Escucharon a los oradores con gran interés y, al final de la reunión, se les preguntó si querían dirigirse al grupo. Kinna «se levantó de forma muy digna» y contó su historia. El abolicionista A. F. Williams señaló que «antes de que se sentara vi a muchos a mi alrededor llorando». A continuación, Cinqué habló durante quince minutos en mendé, con Kinna como traductor. El público quedó deslumbrado por una charla «verdaderamente grandiosa y sublime». Tras este encuentro, Sherman Booth aconsejó a Lewis Tappan que Kinna y Cinqué hablaran precisamente de esa manera durante las exhibiciones. El resto del programa fue probablemente el resultado de la negociación entre los organizadores abolicionistas y el «pueblo mendi», algunos de los cuales no aceptaron en principio la idea de representar sus «progresos» ante un público masivo. Cinqué en particular podía ser un duro negociador. El abolicionista George Day lo recordaba como un «tipo turbulento, difícil de manejar». Finalmente, el líder y sus camaradas aceptaron hacer la gira, en gran parte porque se les presentó como un requisito para volver

³¹ «Mendi Meeting», *NYC*, 13 de mayo de 1841.

a casa: tenían que ayudar a recaudar el dinero para su viaje de regreso. Dijeron que lo harían encantados.³²

El contenido del programa de la gira reflejaba la naturaleza de la alianza entre los africanos y los reformistas estadounidenses, tal y como se había desarrollado en la cárcel antes de la sentencia del Tribunal Supremo. Los abolicionistas querían que los libertos mostraran al público estadounidense que se habían convertido en cristianos «civilizados», algo que los esforzados estudiantes estaban dispuestos a hacer siempre que pudieran promulgar y explicar simultáneamente su propia identidad africana independiente. Cantaron sus propias canciones y recitaron su propia historia en su propio idioma, aunque el público no siempre pudiera entender con precisión lo que se les cantaba o decía. Los asistentes a los actos entenderían, de hecho, algo más importante que las palabras concretas: verían en acción a una entidad política soberana llamada «pueblo mendi».

Booth recalcaba al público que los africanos procedían de una zona interior del continente, donde «prevalece un grado de civilización más elevado [...] de lo que generalmente se supone». La condescendencia contenía en sí datos importantes. Los africanos vivían en pueblos y ciudades y se dedicaban a la manufactura, al tejido en particular, ejemplos de lo cual mostró, sosteniendo unas «cuantas telas, en forma de servilletas [...] que los africanos habían cortado y flecado al estilo africano». Los miembros del público las compraban después de la actuación «a precios generosos». Booth añadía que los africanos de La Amistad eran multiétnicos y multilingües: estaban formados por siete grupos culturales diferentes; un individuo (probablemente Burna el Joven) hablaba temne, kono, bullom y mendé. Booth también comentaba las características morales de sus alumnos, que habían trabajado duro y se distinguían por una «honradez notable». A continuación, Booth presentaba

³² A. F. Williams a Lewis Tappan, Farmington, 29 de abril de 1841 y S. W. Booth a Lewis Tappan, 3 de mayo de 1841, ARC; Reverendo Alonzo N. Lewis, M. A., «Recollections of the Amistad Slave Case: First Revelation of a Plot to Force the Slavery Question to an Issue more than twenty Years before its Final Outbreak in the Civil War—Several Hitherto Unknown Aspects of the Case Told», *Connecticut Magazine*, núm. 11, 1907, p. 126. Williams sugirió originalmente la idea de una gira de recaudación de fondos, prediciendo que la fama de los africanos de La Amistad podría ayudar a recaudar hasta 100.000 dólares (2.500 millones de dólares en 2012) para la misión durante un año de actuaciones. Véase A. F. Williams a Lewis Tappan, 13 de marzo de 1841, ARC.

a los africanos de La Amistad, algunos de los cuales contaban sus historias personales —de dónde eran, cómo fueron esclavizados, cómo llegaron a Lomboko— repitiendo los relatos que habían contado en los tribunales y en los periódicos, y que se habían transmitido en la prensa popular desde hacía muchos meses. Sus historias de vida individuales dramatizaban el calvario humano de la esclavitud. Entretejidos en estos relatos estaban los comentarios de los «mendi» de que lo que más deseaban era volver a casa.³³

Booth asignaba a los individuos pasajes de la Biblia para leer, normalmente de los libros de Mateo y Juan, y palabras para deletrear. Algunos estaban nerviosos y no acababan de conseguirlo. El público, muy entregado, vitoreaba a los lectores y a los deletreadores con independencia de su actuación. El joven Kale, ya conocido como el corresponsal de John Quincy Adams, era la estrella de esta parte del programa, leyendo los pasajes más largos y deletreando las palabras y frases más difíciles. Las personas que habían desembarcado en Estados Unidos incapaces de «decir una palabra por sí mismas», ahora leían, deletreaban, hablaban y conversaban en lo que llamaban la «lengua *mérika*».³⁴

A continuación, Booth invitaba a los miembros del público a formular preguntas. Muchas se referían al cristianismo: ¿cómo explicaréis a Dios a vuestros compatriotas en África? ¿Cómo sabéis que la Biblia es la verdad de Dios? Los africanos dieron respuestas reflexivas y obedientes. Alguien preguntó a Kinna si podría «amar a sus enemigos» como debe hacer un buen cristiano. Kinna respondió que rezaría a Dios para que perdonara a sus enemigos sus transgresiones. Cuando le preguntaron si el esclavista José Ruiz «viniera a Mendi y usted se lo encontrara solo entre los arbustos, ¿qué haría?». Kinna respondió: «Lo dejaría *mar-char*, no *le* tocaría». Pero, conociendo las costumbres de los esclavistas, añadió, rápida y espontáneamente: «Pero si atrapa a nuestros hijos... ¡que se entere de lo que atrapa!». Esta respuesta provocó un «fuerte grito de risa y aplausos de la concurrida audiencia», que compartía su quizás poco cristiano «instinto de represalia».³⁵

³³ «Freed Africans», *NYJC*, 13 de mayo de 1841; «The Amistad Africans, An Interesting Meeting», *The Philadelphia Inquirer and Daily Courant*, 29 de mayo de 1841; «Interesting Meeting of the Liberated Africans», *PF*, 19 de mayo de 1841.

³⁴ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841.

³⁵ «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841.

A continuación, los africanos de La Amistad cantaban «If I Could Read My Title Clear», un antiguo himno que era un elemento básico en el panteón musical abolicionista. Basada en unos versos del poeta antiesclavista William Cowper, la canción combinaba el ideal de superación personal de quien aprende a leer con la promesa de un hogar en el cielo, insinuando que los pobres de Dios podrían encontrar finalmente la justicia e incluso la tierra que habían perdido por la expropiación y la esclavitud, razón por la que la canción pasó a la tradición musical afroamericana. Los africanos de La Amistad la cantaban bien, «en perfecto compás», con sus «dulces voces».³⁶

Si el canto de un himno cristiano suscitaba la aprobación universal del público, el canto de canciones africanas obtenía una reacción mixta. Liderados por Sessi, que cantaba en un «tono agudo», los demás se unían en coro, modulando sus voces «de la expresión fuerte a la suave» y del «movimiento rápido al lento», callándose al final de un verso, para luego estallar en sonido con el siguiente. Se cantaba «en un compás salvaje y peculiar», dijo un oyente. «Era salvaje e irregular, pero no desagradable», añadió otro. Booth había aconsejado a Tappan que no incluyera la canción nativa en el programa. En la actuación traducía el primer verso de la canción africana, una apelación a una deidad, como «Ayúdame hoy y te serviré mañana». Esto parecía ilustrar la afirmación de Kinna de que los mendé reconocen un «Gran Espíritu», pero que no le rinden culto. Una segunda canción era «una bienvenida africana a los huéspedes recién llegados». Preguntaba, de forma suave, amistosa y melodiosa: «¿Te quedarás? ¿Te quedarás?» El coro respondía: «Te quiero y me quedaré contigo».³⁷

La siguiente parte del programa estaba protagonizada por Kinna, de dieciocho años, un excelente estudiante. La abolicionista feminista Lydia Maria Child, que asistió a la última reunión en el Broadway Tabernacle, opinó que Kinna era «el más inteligente e interesante» de todo el grupo. A veces explicaba cómo funcionaba la educación entre sus camaradas, pero lo más habitual era que se concentrara en la historia

³⁶ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; «Interesting Meeting of the Liberated Africans», *PF*, 19 de mayo de 1841.

³⁷ «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841; «The Amistad Africans», *The Philadelphia Inquirer and Daily Courant*, 29 de mayo de 1841; «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841.

del «pueblo mendi», como había hecho en la reunión abolicionista: «Su situación en su propio país, el secuestro, los sufrimientos del Pasaje del medio, su estancia en La Habana, las transacciones a bordo de La Amistad, etc.». Esto era un preludio del clímax dramático del evento.³⁸

Cinqué era el «gran hombre de la noche». Cuando sus camaradas le susurraban, «él respondía con una digna inclinación de cabeza, sin volver siquiera los ojos». Cuando se levantaba para hablar, la multitud le recibía con un aplauso tempestuoso. Era el líder indiscutible de los africanos de La Amistad, el símbolo de su causa. Había desempeñado el papel principal en la revuelta y era el guardián de la historia común sobre la misma, en torno a la cual los africanos de La Amistad habían construido una nueva identidad colectiva como el «pueblo mendi». Al igual que Kinna, relataba «la historia de su captura» y las «diversas etapas de su historia» hasta el presente, pero, como señaló Lewis Tappan, «relataba más minuciosa y gráficamente los sucesos a bordo de La Amistad». La batalla era el centro del relato del guerrero, como lo habría sido en el país mendé. Siempre se dirigía al público en su lengua nativa.³⁹

Sabiendo que Cinqué ofrecería una actuación activa y enérgica, en una de las iglesias de Filadelfia los organizadores «consideraron prudente retirar las jarras y los vasos que estaban sobre una mesa ante él, para que no los barriera». Comenzaba su discurso lentamente, hablando con una «voz profunda y poderosa» y utilizando «un gesto contenido del brazo derecho, que se movía desde el codo hacia abajo, y aumentaba en frecuencia y rapidez a medida que avanzaba, hasta que al final todo su armazón se excitaba; se movía rápidamente de un lado a otro: ahora dirigiéndose al público, y ahora apelando a sus compatriotas, que respondían a sus apelaciones con una baja exclamación gutural». Child escribió que su elocuencia era «perfectamente electrizante». Se movía rápidamente por el púlpito, «sus ojos destellaban, sus tonos eran vehementes, sus movimientos gráciles y sus gestos, aunque enseñados por la naturaleza, se emparentaban con el más alto estilo del arte dramático. Parecía tener los corazones de sus compañeros encadenados a la magia

³⁸ Ibídem; «The Amistad Africans», *The Philadelphia Inquirer and Daily Courant*, 25 de mayo de 1841; carta de Tappan a Sturge, 15 de noviembre de 1841, reimpresso en Sturge, *Visit...*, Apéndice E, p. xlii.

³⁹ Ibídem, p. xliii.

de su voz. Durante su narración prorrumpan una y otra vez en respuestas espontáneas, con la mayor animación». Recordaba la fatídica noche sin luna a bordo de La Amistad.⁴⁰

Se desconoce con exactitud lo que Cinqué dijo sobre la rebelión, ya que nadie entre los distintos públicos tradujo sus palabras para su publicación. Quizá nadie más que James Covey podría haberlo hecho. Sin embargo, Lewis Tappan, que le vio y oyó pronunciar su discurso en numerosas ocasiones y que conocía la historia que contaba, proporcionó un resumen detallado. Cinqué describía sus orígenes en el país mendé, cómo fue esclavizado y enviado al fuerte Lomboko. Narraba los horrores del Pasaje del medio a bordo del Teçora y el lúgubre tiempo que él y sus camaradas pasaron en los barracones de La Habana. Relataba las duras condiciones de vida en La Amistad, especialmente la lucha por el agua. Hacía especial hincapié en la amenaza de Celestino y en la decisión colectiva de sublevarse.⁴¹

En uno de los momentos más dramáticos de su discurso, Cinqué recreaba cómo, con la ayuda de Grabeau, «se liberó de los grilletes de sus muñecas y anclajes [*sic*], y de la cadena de su cuello. Luego, con sus propias manos, arrancó los hierros de los miembros y cuellos de sus compatriotas». Como Child y todos quienes vieron y oyeron el relato de Cinqué, Tappan se sintió tremendamente conmovido por el drama que se desarrollaba ante él: «No está en mi mano dar una descripción adecuada de Cinqué cuando mostró cómo lo hizo y cómo condujo a sus camaradas al conflicto y logró su libertad. En mis años de juventud vi a [las grandes actrices británicas] Kemble y Siddons, y la representación de Oteló, en Covent Garden, pero ninguna actuación de las que haya presenciado se acercaba a aquella a la que estoy aludiendo». Lo que Cinqué había aprendido en el *bari* y sus *palavers* eclipsaba a las luminarias más brillantes del teatro inglés.⁴²

⁴⁰ «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841.

⁴¹ Tappan señaló que «los sucesos de esta reunión [en la Marlboro Chapel de Boston] se han expuesto así en detalle y el relato servirá para mostrar cómo se llevaron a cabo las reuniones posteriores, ya que los servicios en otros lugares fueron similares». Véase carta de Tappan a Sturge, 15 de noviembre de 1841, Sturge, *Visit...*, Apéndice E, p. xlvii.

⁴² Al ver que Cinqué era «un poderoso orador natural, y alguien nacido para influir en las mentes de sus semejantes», Tappan se entusiasmó ante la perspectiva de que se convirtiera al cristianismo y se convirtiera en «un predicador de la cruz en África». Véase Sturge, *Visit...*, p. xliii.

Otras críticas de la actuación de Cinqué fueron igualmente elogiosas. Un observador señaló que nadie «puede oírle y resistirse a la conclusión de que es un maestro de espíritu y un gran pastor natural». Otro añadió: «Por lo que pudimos juzgar, sin entender su lenguaje, debemos pensar que es un orador natural y poderoso. De hecho, no pudimos resistir la impresión de que no se dirigía a nosotros una mente ordinaria, aunque no pudiéramos simpatizar plenamente con los sentimientos expresados». Incluso el corresponsal del hostil *The New York Morning Herald* se vio obligado a admitir que el discurso representaba «un alto orden de despliegue oratorio». Cuando Cinqué expresaba su gratitud por la solidaridad de los abolicionistas, «se mostraba capaz también de tocar con mano maestra las cuerdas más finas del corazón humano». Conmovió a muchos hasta las lágrimas.⁴³

Después de que Cinqué terminara su conmovedor discurso, los organizadores aprovechaban el momento para pedir al público donativos adicionales. Reanudaban y concluían el programa cantando «Greenland's Icy Mountains», conocido como el «Himno misionero», escrito en 1819 por Reginald Heber, que pronto se convertiría en el obispo anglicano de Calcuta. La canción reflejaba el deseo misionero de extender el Evangelio a la «nación más remota de la tierra», a la India, Ceilán y África, donde «el pagano en su ceguera se inclina ante la madera y la piedra» en lugar de hacerlo ante el cristiano «Redentor, Rey, Creador». Los africanos de La Amistad cantaban el himno con «gran compostura» y se les unía la congregación en el verso final. La canción señalaba el camino hacia una misión mendé en África. Una vez más, «ojos llorosos» miraban desde el público.⁴⁴

En medio de sus muchos éxitos, la gira suscitó controversias. Joseph Tracy, un sacerdote congregacionalista de Vermont, se quejó de que los actos de la gira se parecían demasiado a un «espectáculo», es decir, a un entretenimiento popular barato impropio de los elevados ideales del movimiento abolicionista de base cristiana. Este pudo haber sido el

⁴³ «Letters from New York», 29 de diciembre de 1841; «Mendis Depart», *NYJC*, 27 de noviembre de 1841; «The Amistad Africans», *The Philadelphia Inquirer and Daily Courant*, 29 de mayo de 1841; «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841, y «Philadelphia», *NYMH*, 29 de mayo de 1841.

⁴⁴ «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841; «Mendis Depart», *NYJC*, 27 de noviembre de 1841.

problema en Springfield, Massachusetts, donde se celebró el acto en el Ayuntamiento en lugar de en una iglesia local «ya que algunos miembros del comité parroquial se opusieron [...] temiendo que se profanara el lugar». *The New York Morning Herald* ya había bufado al principio: «Si las actuaciones se hubieran diversificado con unas cuantas volteretas, en las que los negros son muy hábiles, los entretenimientos habrían sido más completos y más agradables para el público». Un escritor de Boston añadió: «Si a estos hombres se les lleva por todo el país como *espectáculo*, como ha ocurrido en uno o dos casos, se echarán a perder por completo para cualquier fin misionero, de modo que la necesidad de cargar con ellos será razón suficiente para no intentar una misión en Mendi». Incluso los abolicionistas se quejaron de que después de la primera gira Kinna estaba «hinchado», tan «orgulloso como Lucifer», de que Cinqué era exigente y difícil, y de que tres personas se negaron a trabajar.⁴⁵

Alguien en *The Emancipator*, probablemente el editor Joshua Leavitt, miembro del Comité de La Amistad, insistió en que estas críticas habían dado una impresión incorrecta de los actos, que «estaban calculados para eliminar prejuicios, despertar simpatía, invitar a la oración y estimular la empresa cristiana». Explicó: «No formaba parte del diseño *exhibir* a estos mendi con el propósito de satisfacer la mera curiosidad. Quienes asistieron a los exámenes o a las exhibiciones no tuvieron tal impresión, y es *una caricatura* insinuar lo contrario». Independientemente de sus intenciones, los organizadores siguieron suscitando críticas.⁴⁶

Por la misma época, un «nativo africano» anónimo se unió a la re-friega y la llevó a un nivel superior. Publicó una crítica mordaz de las «exhibiciones mendi» en *The Observer*, el periódico de Hartford. Sostenía que los africanos de La Amistad «participan de muy mala gana en los ejercicios de los mítines en los que se les exhibe y, evidentemente, les repugna la idea de que se les convierta en marionetas». De nuevo, el punto de referencia era el entretenimiento «bajo» de la cultura popular. No está claro si el escritor había hablado realmente con los africanos

⁴⁵ Carta de A. F. Williams a Lewis Tappan, 3 de junio de 1841; y carta de S. W. Booth a Lewis Tappan, 4 de junio de 1841, ARC.

⁴⁶ «The Mendian Mission», *The Emancipator*, 1 de julio de 1841; «Mendis Perform», *NYMH*, 13 de mayo de 1841.

de La Amistad sobre los espectáculos, pero afirmaba haber oído decir a Cinqué, en Hartford, «que no le gustaba que lo llevaran y trajeran de Nueva York». El crítico añadió que la representación de los traumáticos sucesos a bordo de La Amistad «debe tener un efecto infeliz en las mentes de sus hermanos, etc.». Su crítica más dura fue que los africanos de La Amistad no apreciaban ser llevados «como una jirafa de sus propias llanuras nativas». Está claro que el escritor pensaba que las exhibiciones eran de mal gusto. Habían cruzado la línea que separaba un acontecimiento humanitario de un burdo esfuerzo comercial para ganar dinero, degradando a los africanos de La Amistad en el proceso.⁴⁷

El Comité de La Amistad, que había organizado la gira, se picó con esa crítica y se sintió obligado a responder. Uno de sus miembros, con toda probabilidad Lewis Tappan, respondió que el comité había considerado todas las cuestiones que había planteado el crítico. Admitió que los africanos de La Amistad se resistieron inicialmente a la idea de actuar «ante el público para exhibir sus mejoras» pero que, una vez que se les explicó que los actos eran necesarios, «no solo para recaudar fondos para su manutención y educación, sino para recaudar un fondo de ayuda para su regreso a su tierra natal», aceptaron hacerlo, y lo hicieron alegremente, sostenía el organizador. Sin embargo, la respuesta de Tappan no satisfizo del todo, ni siquiera a él mismo, pues siguió sintiéndose inquieto por el asunto. En una exhibición celebrada en noviembre, se disculpó ante la multitud «porque recaían sobre él los deberes del “*showman*”». ⁴⁸

La composición social de la campaña de La Amistad y del movimiento abolicionista más amplio, del que esta era un componente central, se reflejaba en la decisión de celebrar seis actos en lugares fundamentalmente proletarios: uno se celebró en una fábrica y otros cinco en iglesias afroamericanas formadas en su mayoría por personas pobres pero sumamente interesadas. Los africanos de La Amistad visitaron las fábricas de algodón de la Boott Corporation en Lowell, Massachusetts, donde inspeccionaron la maquinaria y los tejidos y conocieron a sus compañeros trabajadores textiles, que espontánea y colectivamente

⁴⁷ «The Mending Exhibition», *AFASR*, 1 de julio de 1840.

⁴⁸ «The Amistad Africans-Speeches of Lewis Tappan, and Cinquez», *The New-England Weekly Review*, 20 de noviembre de 1841.

donaron 58,50 dólares al «Fondo mendi». Otros lugares fueron la Iglesia Episcopal Metodista Africana del reverendo Amos Beman en Boston, donde fue «imposible que todos entraran» para ver el programa; la iglesia de la calle Talcott del reverendo James Pennington en Hartford, Connecticut; y la iglesia presbiteriana «de color» del reverendo C. W. Gardner en Filadelfia. Los feligreses de Pennington contribuyeron con 8 dólares a la causa de La Amistad, lo que puede haber supuesto un porcentaje de sus ingresos colectivos mayor que el de cualquier otra iglesia de las visitadas en las giras.⁴⁹

Las dos reuniones celebradas en la Iglesia Metodista Africana Episcopal de Sión, en las calles Church y Leonard de Nueva York, parecen haber tenido una cualidad y significado especial, tanto para los organizadores abolicionistas de los actos, que eran, en su mayoría, personas afroamericanas, como para el «pueblo mendi». Se trataba de una iglesia de grandes dimensiones, en la que se agolpó una multitud masiva compuesta en su mayoría por personas negras. Un corresponsal de *The New York Journal of Commerce* señaló: «Quizá nunca se haya visto una masa más compacta de seres humanos en una iglesia». Mientras que otro corresponsal, de *The Colored American*, añadió: «No recordamos haber visto nunca una reunión más numerosa de nuestra gente en ninguna ocasión».⁵⁰

En las iglesias negras, el contenido del programa cambiaba. Tappan y Booth hacían comentarios más breves, mientras que los líderes de la comunidad negra —el reverendo Christopher Rush, el reverendo Timothy Eato (fundador de la Sociedad Africana de Socorro Mutuo de Nueva York) y William P. Johnson— se adueñaban de la reunión. El Dr. James McCune Smith, el primer médico afroamericano formado profesionalmente en Estados Unidos, ofreció una serie de resoluciones, que fueron secundadas por Charles B. Ray, editor de *The Colored American* y fundador del Comité de Vigilancia de Nueva York. Otros destacados activistas negros que participaron en las resoluciones fueron Philip A. Bell, George Downing, Junius C. Morel, el reverendo

⁴⁹ Carta de Tappan a Sturge, 15 de noviembre de 1841, reimpresso en Sturge, *Visit*, Apéndice E, p. xlvi.

⁵⁰ «Meetings of the Liberated Africans», *CA*, 22 de mayo de 1841.

Theodore S. Wright y John J. Zuille, todos ellos activos de un modo u otro en el Ferrocarril clandestino.⁵¹

Las resoluciones confirmaban las implicaciones revolucionarias de la rebelión de La Amistad y de la lucha más amplia contra la esclavitud. Los reunidos resolvieron que en «su resistencia contra el capitán y la tripulación de La Amistad, [...] el pueblo mendi no hizo más que ejercer esa resistencia natural contra la opresión tiránica que el consentimiento de todas las épocas de la humanidad y el ejemplo de la Revolución americana han sancionado como correcta y lícita». También resolvieron que el caso de La Amistad, basado en una «decisión justa y recta» del Tribunal Supremo, «tiene una poderosa influencia en la cuestión de los derechos humanos, no solo en este país, sino en todo el mundo». Representaba «el débil destello de un mañana más auspicioso, que marcará el comienzo de ese día brillante y glorioso, cuando los jueces de nuestro país, y los hombres encumbrados en el poder, se vean obligados, por la fuerza de la razón y la verdad, a desechar el fanatismo y los prejuicios que con demasiada frecuencia ensucian el armazón de la justicia y declaren audazmente que la propiedad sobre el hombre no puede defenderse, ya sea por herencia, compra o robo». El «pueblo mendi» encarnaba la fuerza revolucionaria de la razón y la verdad.⁵²

Cuando llegó el momento de que hablaran los africanos, James Covey se unió al programa. Habiendo estudiado con los misioneros en Freetown, tras su liberación de un barco negrero en 1834, «pronunció

⁵¹ «Public Meeting in New York», *CA*, 22 de mayo de 1841. Para más información sobre muchos de quienes participaron en la reunión de la Iglesia de Sión, véase David E. Swift, *Black Prophets of Justice: Activist Black Clergy Before the Civil War*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989, especialmente sus observaciones sobre el caso de La Amistad, pp. 129-131. Para un estudio del papel político del abolicionismo negro en la época, véase Richard Newman, «Not the Only Story in "Amistad": The Fictional Joadson and the Real James Forten», *Pennsylvania History*, núm. 67, 2000, pp. 218-239.

⁵² Los líderes afroamericanos también daban las gracias a los miembros del Comité de La Amistad, que «se presentaron, espontáneamente y sin ser buscados, para proteger a los pobres de Dios de las manos del opresor»; a Sherman Booth por su buen trabajo como maestro; y al «Hon. John Q. Adams, y Roger B. Baldwin, Esq.» por su labor legal. Otras resoluciones calificaron de providencial la llegada de los «ciudadanos de Mendi» a América y sugirieron que sus acciones demostraban la «humanidad común» de africanos y americanos. Una última resolución criticaba al poder ejecutivo por sus esfuerzos para socavar el proceso judicial.

un discurso admirable, que arrancó lágrimas de casi todos los ojos, y la forma en que citó e ilustró las Escrituras fue asombrosa, y serviría de lección a un erudito divino». Covey también describió su relación con los africanos de La Amistad, especialmente la alegría de estos al conocerlo y descubrir que hablaba mendé. Él y los otros «mendé» fueron, en la iglesia de Sión, más expansivos y «más interesantes, pensamos [en *The Colored American*], que en cualquiera de los actos anteriores». Kinna saludó al público con un «sois mis hermanos, del mismo color que yo». Parecía «sentirse como en casa y su discurso fue sumamente conciso, claro y alegre». Un alegre ambiente panafricano animó la ocasión.⁵³

Misión a África

En la reunión del 17 de mayo en la Iglesia Metodista Episcopal Africana de Sión, el reverendo Theodore S. Wright resolvió que «en relación con el ardiente deseo de esta gente de regresar a su propio país para comunicar las verdades del Evangelio, se presenta providencialmente una oportunidad favorable a los amigos de las misiones, de unirse para la evangelización de África». Según Lydia Maria Child, que asistió al acto, esta resolución «regocijó los corazones» de las personas afroamericanas que la escucharon, pues prometía una «misión pura», en contraste con la de la detestada Sociedad Americana de Colonización, que había «unido sus manos con el esclavista» y aceptado su dinero para el traslado racista de negros a África. «Jamás se permitiría que un céntimo de quienes compraban o vendían seres humanos contaminara» los fondos de lo que se convertiría en la Misión mende. El proyecto de establecer una misión en el sur de Sierra Leona ganaba fuerza e impulso.⁵⁴

⁵³ «Public Meeting in New York», *CA*, 22 de mayo de 1841; «The Amistad Africans, Farewell Meetings and Embarkation», *The Connecticut Courant*, 25 de diciembre de 1841; «Letters from Nueva York», *PF*, 29 de diciembre de 1841.

⁵⁴ «Public Meeting in New York», *CA*, 22 de mayo de 1841; «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841. Entre los trabajos importantes sobre la Misión Mende se incluye Clifton Herman Johnson, «The American Missionary Association, 1846-1861: A Study of Christian Abolitionism», tesis doctoral, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 1958; Clara Merritt DeBoer, *Be Jubilant My Feet: African American Abolitionists and the American Missionary Association*, Nueva York y Londres, Garland, 1994; y la tesis de próxima publicación de Joseph L. Yannielli, «Dark Continents: Africa and the American Abolition of Slavery», tesis doctoral, Universidad de Yale, 2013.

Los orígenes de la idea se encuentran en conversaciones que tuvieron lugar en la cárcel de New Haven. Un visitante anónimo describió una interacción entre el profesor Benjamin Griswold y los africanos de La Amistad a finales de noviembre de 1839. Cuando Griswold sugirió que los cautivos podrían volver a casa, al país mende, estos respondieron con alegría. El maestro se señaló a sí mismo y luego a ellos, diciendo: «¡Yo, tú, tú, Mendi!». No entendieron qué quería decir. Entonces dijo: «¡Tú, yo, Mendi, vamos!» o «Iré con vosotros al país mende». Todos los africanos asintieron, «sí, sí», pero Griswold aparentemente pensó que la respuesta era tibia. Puso una mirada severa, se levantó de su asiento, se cruzó de brazos y se alejó, indicando «negligencia y mala voluntad». Ellos, a su vez, extendieron los brazos «como si abrazaran algún objeto de afecto, estrechándolo contra su pecho», insistiendo en que sí querían que viniera. Un hombre hizo ademán de comer, prometiendo que le darían de comer en África, añadiendo «tú, hombre de Mérica, *yandinguo*, *yandinguo*» (bien, bien). Los estudiantes de Griswold se reunieron entonces a su alrededor, agarrando y estrechando calurosamente su mano, para enfatizar la veracidad de su promesa.⁵⁵ Griswold informó de esta conversación a Lewis Tappan, quien la interpretó como una petición de los africanos para que el profesor les acompañara a casa, como escribió en una carta al abolicionista John Scoble el 20 de enero de 1840: «Al Sr. Benjamin Griswold del Seminario Teológico [...] los africanos le han solicitado con vehemencia que les acompañara a su hogar». Tappan visitó a los cautivos en la cárcel y les preguntó «si deseaban que los profesores fueran con ellos a Mendi». Respondieron que sí. Tappan preguntó entonces, más concretamente, si querían que Griswold fuera con ellos. El profesor intervino entonces con su propia pregunta: «Les pregunté qué me harían si yo fuera». Cinqué, informó Griswold, expresó «su voluntad de hacer lo que yo deseara y todos me aseguraron que cuidarían de mí y no dejarían que nadie me hiriera». Como líder, Cinqué se comprometió a hacerse responsable de cualquier misionero que pudiera acompañarlos al país mendé. Griswold confió en la respuesta: «Creo que tengo la confianza segura de estos hombres

⁵⁵ «Captives of the Amistad», *The Emancipator*, 19 de diciembre de 1839. La carta de «Beta» fue escrita el 24 de noviembre de 1839 y reimpresa de *The New Haven Record*.

y creo que me defenderían y protegerían ante cualquier peligro». En una tierra desgarrada por la guerra necesitaría sin duda protección.⁵⁶

No está claro qué pensaban los africanos de La Amistad sobre esta propuesta. ¿Comprendieron entonces la diferencia entre un maestro y un misionero, especialmente en esos momentos en los que las comunicaciones seguían siendo difíciles? Ambas funciones eran inseparables en muchos aspectos para los abolicionistas cristianos que ejercían su ministerio entre los paganos, pero los africanos probablemente tenían una opinión diferente. ¿Apoyaban la idea por razones instrumentales y estratégicas, porque pensaban que el acuerdo aumentaría la probabilidad de que acabaran regresando a casa? ¿Fue por eso por lo que Cinqué se declaró dispuesto a hacer lo que Griswold quisiera? Si es así, su juicio fue certero, ya que, durante los meses siguientes, la perspectiva de establecer una misión en Sierra Leona se convertiría en una de las principales motivaciones de muchas personas relacionadas con el caso de *La Amistad*, incluido un número significativo de cristianos afroamericanos. La idea de la misión se convirtió en parte del malentendido que funcionaba en la alianza entre los africanos de *La Amistad* y el movimiento abolicionista.

Mientras Tappan y otros seguían pensando en una misión, surgió una nueva iniciativa de otro sector del movimiento abolicionista. Como recordaría más tarde el abogado y abolicionista de Farmington John Hooker:

El primer movimiento público realizado con el fin de hacer algo para llevar el Evangelio a África, y para ayudar a la gente de color en América lo hizo el reverendo James W. C. Pennington, el pastor de color de la Primera Iglesia Congregacional de Color de Hartford, Connecticut, que convocó una reunión en su propia iglesia, el 5 de mayo de 1841, en la que se nombró un comité para convocar una reunión general de los amigos de las misiones, que se celebró en Hartford, el 18 de agosto de 1841, con el propósito de considerar el tema de las misiones a África. Este fue el origen del trabajo de la sociedad para África, y algunos de los antecedentes de la Asociación Misionera Americana, que tan grande y buena labor ha realizado en favor de los libertos, los chinos y los indios.⁵⁷

⁵⁶ Carta de Lewis Tappan a John Scoble, 20 de enero de 1840, Nueva York, *Correspondence, 1809-1872*, Documents Tappan; Benjamin Griswold a Thomas Hopkins Gallaudet, 13 de enero de 1840, Documentos de la familia Baldwin.

⁵⁷ John Hooker, *Some Reminiscences of a Long Life, With a Few Articles on Moral And Social*

En un gran acto celebrado en la iglesia de la calle Talcott («Primera Iglesia Congregacional de Color») en Hartford el 5 de mayo de 1841, Pennington expresó «su sentido de las obligaciones de los cristianos, de los cristianos de color, de hacer algo en relación con llevar el Evangelio a África». Pennington desafió a los miembros de su congregación, diciendo que a menos que «todo nuestro pueblo, y esta iglesia en particular» hiciera algo, «no sé si no tendré que ir yo mismo». Muchas de las mayores empresas del mundo tuvieron «pequeños comienzos» como la suya. El diácono James Mars habló de la «providencial llegada, defensa y liberación del pueblo mendi de La Amistad», y esperaba que jóvenes misioneros los acompañaran a casa. El africano Augustus W. Hanson, que había servido brevemente como traductor para los africanos de La Amistad, añadió que «el destino de una parte de sus hermanos en el país estaba conectado en última instancia con la regeneración de África». Los asistentes a la reunión resolvieron que debido a que «la Divina Providencia ha abierto ahora, mediante el caso de los ciudadanos de Mendi (de los últimos cautivos de La Amistad) de forma más evidente una amplia puerta para acceder al corazón de ese país», «debería establecerse una misión en el interior [de África]». Decidieron celebrar una reunión más amplia en agosto de 1841 para unir a todos los grupos evangélicos en la causa.⁵⁸

La convocatoria de la convención misionera fue reiterada y publicada en *The Colored American* en julio de 1841. Aunque se dirigía principalmente a la comunidad afroamericana, el mensaje era que acudieran todos: «Que el artista abandone su estudio y el comerciante su sala de contabilidad; que el estudiante renuncie a las fascinaciones de la literatura, que el mecánico deje su taller y el labrador su domicilio rural y su saludable ocupación». Era muy importante que «hiciéramos algo por la tierra que nuestros padres amaron como la tierra de su nacimiento». La convocatoria citaba Marcos 16:15 como su mandato de Dios: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura».⁵⁹

Subjects of Present Interest, Hartford (CT), Belknap and Warfield, 1899, p. 25; Christopher Webber, *American to the Backbone: The Life of James W. C. Pennington, the Fugitive Slave Who Became One of the First Black Abolitionists*, Nueva York, Pegasus Books, 2011.

⁵⁸ Lewis Tappan, *History of the American Missionary Association*, Nueva York, 1855; «Meeting of the Mendians», *CA*, 15 de mayo de 1841.

⁵⁹ «Call for a Missionary Convention», *CA*, 3 de julio de 1841.

Crisis

Mientras se desarrollaban los planes para una misión, el «pueblo mendi» vivía en Farmington, al cuidado del abolicionista John Treadwell Norton, estudiando con ahínco, cultivando seis hectáreas de tierra y esperando volver a casa. Aún no tenían ni idea de cuándo, de cómo o de si lograrían su objetivo final. El Comité de La Amistad había solicitado a la administración del presidente John Tyler los fondos para costear el regreso a sus tierras natales, pero la petición había sido denegada sin contemplaciones por carecer de precedentes legales. Hacer que treinta y seis personas cruzaran el Atlántico y regresaran a sus tierras era una propuesta compleja y costosa que aún se debatía en los círculos abolicionistas. A medida que el debate se alargaba, varios de los africanos de La Amistad empezaron a desesperarse.⁶⁰

Uno de ellos era Foone, que normalmente estaba alegre y animado, un hombre más bien bajo, de 1,70 metros de altura, con una «complexión hercúlea» y atlético: era un excelente nadador. Cuando llegaron noticias de personas conocedoras de la costa de Gallinas de que la guerra podría dificultar que el «pueblo mendi» encontrara el camino de vuelta a sus hogares del interior del país, el efecto fue desmoralizador: «Casi todos los mendi se entristecieron y se volvieron indiferentes en cuanto al trabajo o al estudio», recordó A. F. Williams, que ayudaba a supervisar su estancia en Farmington.

Foone, en particular, se sintió muy afectado por la noticia. Perdió «toda actividad de cuerpo y mente», se volvió sombrío y, en varias ocasiones, se le vio llorar profusamente. Cuando le preguntaron qué le pasaba, respondió: «*Estaba pensando en su madre*». Sentía que nunca volvería a verla. Cuando Foone dijo que se iba a nadar (y a bañarse) en el río Farmington el jueves 7 de agosto, varios de sus compañeros trataron de disuadirlo, diciendo que era el mismo día de la semana en que se había ahogado el Sr. Chamberlain y que, por lo tanto, daba

⁶⁰ Este y los cuatro párrafos siguientes están contruidos a partir de estas fuentes: carta de John Treadwell Norton a Lewis Tappan, Farmington, 9 de agosto de 1841, y carta de A. F. Williams a Lewis Tappan, Farmington, 18 de agosto de 1841, ARC; Austin F. Williams Account Book, 1845-1881, CHS, p. 12. Williams también pensaba que a los africanos de La Amistad les preocupaba que a su principal maestro, Sherman Booth, «ya no le importara el pueblo mendi» y que estuviera contemplando la posibilidad de abandonarlos, como de hecho así era.

mala suerte. Foone estaba decidido a ir y finalmente se le unieron dos miembros adolescentes del grupo. Poco después de entrar, se hundió en tres o cuatro metros de agua. Sus compañeros más jóvenes, presas del pánico, intentaron rescatarlo, pero no pudieron. Salieron del río y gritaron pidiendo ayuda. Grabeau y Burna llegaron corriendo y se zambulleron en el agua para buscar a Foone. Después de que Burna saliera a la superficie con el cuerpo musculoso y flácido de su amigo a cuestas, un médico local intentó reanimarlo, sin éxito.

El «pueblo mendi» se quedó desolado por la muerte. Junto con «un hombre de color, que era uno de sus mejores amigos», Williams pasó dos días enteros con ellos y llegó a una triste conclusión: «No tengo ninguna duda de que Foone se ahogó voluntariamente». Se le había visto llorar la mañana de su muerte. Le había expresado a Burna su temor de no vivir lo suficiente para volver a casa. Burna, siempre buen compañero de barco, prometió «cuidar de su hijo» si él mismo regresaba.

Williams descubrió que la mayoría del grupo ya no confiaba en que los estadounidenses les ayudaran a volver a casa. Creían que «nunca verían a sus padres y madres, hermanos y hermanas o a sus hijos y que todos morirían en América». Williams también llegó a comprender una creencia espiritual tradicional de África Occidental: «Creen que cuando mueran irán inmediatamente a Mendi y algunos de ellos piensan que cuanto antes mejor». Dio la casualidad de que Foone no era la única persona que albergaba ese pensamiento. Sessi, que era una especie de anciano en el grupo, había considerado la posibilidad de saltar de un árbol alto, cortarse la garganta o quitarse la vida, como había hecho Foone, en el río Farmington. Kinna, mientras tanto, llevaba la cuenta de las muertes de sus compañeros. Le dijo a Williams: «Ocho hombres mueren a bordo de la goleta, seis mueren en New Haven y ahora uno muere en Farmington». Y añadió: «No sé, creo que todos mueren muy pronto y nunca veremos Mende».

Williams hizo todo lo posible por explicar el significado de las noticias que llegaban sobre la costa de Gallinas y reiteró, tan sinceramente como pudo, el compromiso abolicionista de que fueran «devueltos al seno de sus familias» lo antes posible. La noticia de la muerte de Foone se extendió por toda la comunidad antiesclavista. Había que hacer pronto los preparativos para ir a Mende, no fuera a ser que otros regresaran allí

por sus propios medios, uniéndose a Foone y a sus propios venerados antepasados en espíritu, si no en carne. A medida que el final del verano daba paso a su tercer otoño en América, los treinta y cinco africanos restantes de La Amistad recuperaron el ánimo, interesándose de nuevo por el trabajo y el estudio. Williams se sintió especialmente animado cuando varios de los estudiantes avanzados se ofrecieron a enseñar mientras su instructor habitual estaba ausente. Pero ahora se acercaba un nuevo problema: el frío del invierno de Nueva Inglaterra. Cinqué se quejó: «El frío nos atrapa todo el tiempo». Él y sus compañeros estaban hartos: «No queremos ver más nieve. No decimos que este lugar no sea bueno, pero nos da miedo el frío». Esto añadió mayor urgencia a la búsqueda tanto de dinero como de un plan para volver a casa.⁶¹

Un plan para una misión

El reverendo Pennington inauguró la reunión de Hartford del 18 y 19 de agosto de 1841 con un sermón dirigido a cuarenta y tres delegados de seis estados, entre quienes se encontraban muchos de los principales abolicionistas negros de la época, algunos de ellos, como el propio Pennington, anteriormente esclavizados. Decidieron formar la Union Missionary Society [Sociedad Misionera de la Unión] y emprender labores en África. Eligieron representantes, la mayoría de ellos afroamericanos. (El ausente Tappan fue nombrado «auditor» pero declinó el cargo). Todo el proceso concluyó en una «deliciosa armonía». En el informe de *The Colored American* se señaló una característica especial de la reunión: «Joseph Cinqué y cuatro de sus compatriotas estuvieron presentes e inscribieron sus nombres como miembros de la Convención, lo que añadió mucho interés a la reunión». Una vez más, los africanos de La Amistad forjaban activamente su propio destino.⁶²

Animado por la iniciativa, menos de una semana después el Comité de La Amistad decidió oficialmente que «cuando estos mendi regresen a su tierra natal, es deseable que se forme una misión en ese país y que

⁶¹ «The Mending Negroes», *ARCJ*, 1 de diciembre de 1841. Sobre la práctica y el significado del suicidio entre las personas de la diáspora africana en América, véase Walter C. Rucker, *The River Flows On: Black Resistance, Culture, and Identity Formation in Early America*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2006, pp. 52-55.

⁶² «Missionary Convention», *CA*, 4 de septiembre de 1841.

se haga un llamamiento al público cristiano en busca de fondos para ese objeto». El Comité se separó conscientemente de la Sociedad Americana de Colonización y de los donativos recibidos de los esclavistas, ya que tal asociación sería «contraria a los sentimientos y principios de una gran mayoría de los donantes del fondo de La Amistad, y de los amigos de los africanos liberados». El Comité hizo un nuevo llamamiento para recaudar fondos, haciendo hincapié en la «evangelización de África». Lo que se presentó al público como un «Llamamiento en nombre de los africanos de La Amistad» estaba sutilmente mal titulado: no era un llamamiento solo de ellos, sino una petición para financiar un nuevo proyecto abolicionista cristiano, la Misión mende.⁶³

Cinqué y el «pueblo mendi» tenían su propia idea sobre cómo funcionaría aquello. «Su plan», escribió uno de sus maestros, William Raymond, en octubre de 1841, era «que todos ayudaran juntos y se establecieran en algún lugar cercano al pueblo de Cinqué y crearan en común un nuevo pueblo y persuadieran a sus amigos para que vinieran y se unieran a ellos». Esta era la forma tradicional en que un guerrero mendé asentaba un pueblo, pero esta vez tendría un giro cultural: «Adoptarían la vestimenta y los modales americanos en la medida de lo posible». Como muestra de gratitud hacia quienes habían trabajado tan duro en su favor, construirían una casa para los maestros y una nueva comunidad siguiendo un modelo africano.⁶⁴

Los abolicionistas tenían su propia noción de una misión adecuada y esta no incluía el liderazgo de un guerrero mendé. Empezaron a buscar misioneros que llevaran la palabra de Dios a los paganos de África. Benjamin Griswold fue la primera opción y quizá la más probable y, de hecho, entre enero de 1840 y noviembre de 1841 consideró seriamente la idea, pero al final declinó ir. Otros candidatos incluían al cuáquero Joshua Coffin, que parecía una elección segura en septiembre de 1841: Tappan escribió que había «sido seleccionado como el individuo adecuado para ir a Sierra Leona en esta importante misión». Sus credenciales abolicionistas consistían en «su noble audacia, habilidad y perseverancia al visitar Mississippi, y traer a Isaac Wright, un joven de color

⁶³ «Return of the Mendians», *The Emancipator*, 26 de agosto de 1841; «Appeal on Behalf of the Amistad Africans», *The Emancipator*, 30 de septiembre de 1841.

⁶⁴ Carta de William Raymond a Lewis Tappan, 11 de octubre de 1841, ARC.

de Nueva York, que había sido vendido como esclavo por un capitán yanqui». Esta historia, «junto con su inteligencia general, lo cualifican eminentemente para tal empresa». Coffin escribiría más tarde *An Account of some of the Principal Slave Insurrections, and others, which have occurred, or been attempted, in the United States and elsewhere, during the last two centuries* [Relato de algunas de las principales insurrecciones de esclavos y otras que han ocurrido o se han intentado en Estados Unidos y en otros lugares durante los dos últimos siglos], publicado por la American Anti-Slavery Society [Sociedad Americana Antiesclavista], 1860, en el que incluyó la rebelión de La Amistad. Sin embargo, al final, no acompañaría a los insurrectos de La Amistad a su patria.⁶⁵

El comité eligió finalmente a cinco misioneros. William Raymond y James Steele, ambos antiguos alumnos del Oberlin College y abolitionistas comprometidos, se pusieron a la cabeza. Raymond, de veintiséis años, había trabajado entre africanos autoemancipados en Canadá, había enseñado a los africanos de La Amistad en Farmington y había colaborado en la gira final de recaudación de fondos. Steele, de treinta y tres años, había estudiado en el Seminario Teológico Lane de Cincinnati. El «rebelde de Lane» llegó a Oberlin, donde editó e imprimió el *The Oberlin Evangelist*. En 1840 se casó con la bella Frances Cochran, pero esta murió, repentina e inesperadamente, lo que llevó al joven viudo, que sufría una «profunda depresión», a enrolarse en la Misión mende con poca antelación. Los otros tres misioneros eran la esposa de Raymond, Elizabeth, y Henry y Tamar Wilson, personas libres de color de Barbados que ahora vivían en Hartford y eran miembros de la iglesia de Pennington. El Comité de La Amistad estaba haciendo ahora los preparativos para el regreso de treinta y cinco africanos, con estos cinco misioneros, a su tierra natal.⁶⁶

⁶⁵ «Amistad Trial-Termination», *The Emancipator*, 16 de enero de 1840; «The Mendi People», *The Emancipator*, 23 de septiembre de 1841; Joshua Coffin, *An Account of some of the Principal Slave Insurrections, and others, which have occurred, or been attempted, in the United States and elsewhere, during the last two centuries, With Various Remarks*, Nueva York, American AntiSlavery Society, 1860, pp. 33-34.

⁶⁶ «Africans of the Amistad», *The Emancipator*, 4 de noviembre de 1841; «The Mendians-Amistad Freeman», *The Oberlin Evangelist*, 8 de diciembre de 1841; Helen Pratt, «My Grandfather's Story», mss HM 58067, fo. 18a, Biblioteca Huntington.

Invertir el Pasaje del medio

El viernes 26 de noviembre, en Nueva York, los africanos de La Amistad subieron a bordo de un bergantín llamado *Gentleman*, capitaneado por un tal capitán Morris. Pasarían la noche a bordo, en condiciones muy diferentes a las de la última vez que habían estado en un buque de altura. Lewis Tappan había dispuesto que los misioneros y las pasajeras se alojaran en el camarote del capitán y los hombres africanos en la cubierta inferior. Un observador señaló: «Nada podía superar el deleite manifestado por los mendi al ver que se iniciaba su camino». El «pueblo mendi» seguía contribuyendo a su propia lucha por la libertad. Habiendo recaudado a través de sus giras dinero más que suficiente para pagar el viaje que iniciaban, ahora traían a bordo alimentos que ellos mismos habían producido para la travesía, en su gran huerto de Farmington. El sueño de volver a casa estaba al alcance de la mano.⁶⁷

El día de la partida rebosaba emoción. Lewis Tappan habló en nombre del Comité de La Amistad, Cinqué en nombre del «pueblo mendi». El primero deseó buena suerte a la misión. Se alegró de que el *Gentleman* fuera «un barco totalmente a prueba de sobriedad, que no lleva ni ron ni pólvora a la costa de África». En su lugar, llevaba gente libre y la palabra de Dios. Cinqué se mostró elocuente como de costumbre y dio las gracias a sus amigos que habían contribuido a hacer posible este día histórico. Se «comprometió a cuidar bien de ellos [los misioneros] en Mendi». Cuando llegó el momento de la despedida todos se abrazaron. Como señaló el abolicionista A. F. Williams, «las jóvenes lloraron, los jóvenes lloraron, las ancianas lloraron y los ancianos lloraron, y todos juntos lloraron». Algunos de los hombres de La Amistad sollozaban en voz alta mientras las lágrimas corrían por sus rostros. Hablar «estaba fuera de cuestión, solo podían expresar su profundo pesar por la separación en un torrente de lágrimas». Tappan escribió más tarde: «El barco zarpó esta mañana con una fina brisa». Su mayor esperanza era: «Que las sonrisas del Señor Jesús estén sobre él». Ahora comenzaba un

⁶⁷ Contrato de viaje entre P. J. Farnham & Co. y Lewis Tappan, Nueva York, 1 de noviembre de 1841, ARC; «The Amistad Africans», *The Connecticut Courant*, 25 de diciembre de 1841; Tappan a Sturge, 15 de noviembre de 1841, reimpresso en Sturge, *Visit...*, Apéndice E, p. xlvii.

segundo viaje de libertad, esta vez con los conocimientos y el equipo de navegación adecuados a bordo.⁶⁸

La travesía del Atlántico transcurrió sin incidentes. Nadie pasó hambre ni sed, nadie fue azotado, nadie se levantó en armas y nadie murió. Todos gozaban de buena salud cuando el Gentleman se acercó al puerto de Freetown en Sierra Leona. Cuando aún estaba en alta mar, Cinqué escribió a Lewis Tappan: «Capitán bueno; no tocar al pueblo mendi». Para esta gente, que había tenido experiencias traumáticas bajo tres violentos capitanes de barco —en el Teçora y en La Amistad, y en la persona de William Pendleton, el hermano del carcelero Stanton— esto era en sí mismo una excelente noticia. Kinna también escribió a Tappan, aunque con dificultad debido al balanceo del barco: «Hemos navegado mucho. No ha caído sobre nosotros ningún peligro».⁶⁹

Sin embargo, no todo iba bien a bordo del Gentleman. La cuestión era quién estaba realmente a cargo de esta repatriación. ¿Eran los misioneros William Raymond y James Steele? ¿O eran Cinqué y el «pueblo mendi»? Cinqué no tenía ninguna duda al respecto. Navegaban hacia su país, donde sus conocimientos y conexiones locales guiarían la misión. Escribía a Tappan, de «hombre grande» a «hombre grande»: «Dale a Cinqué dos hombres blancos y uno de color para que vayan con Cinqué». Los llevaría, primero a Freetown y luego a «mi país». Una vez allí, «haría casa y cuidaría del hombre blanco». Seguía planeando crear su propio asentamiento a la manera de un guerrero mendé. Tappan, Raymond y Steele, sin embargo, tenían otros planes. El malentendido funcional que se había forjado entre los africanos de La Amistad y los abolicionistas estadounidenses empezaba a romperse.

⁶⁸ «The Mendians-Amistad Freeman», *The Oberlin Evangelist*, 8 de diciembre de 1841; «The Amistad Africans», *The Connecticut Courant*, 25 de diciembre de 1841; «Farewell Meeting of the Mendians at Farmington», 30 de noviembre de 1841, ARC.

⁶⁹ Mary Cable, *Black Odyssey: The Case of the Slave Ship «Amistad»*, Nueva York, Penguin, 1971, pp. 138-139; Iyunolu Folayan Osagie, *The Amistad Revolt: Memory, Slavery, and the Politics of Identity in the United States and Sierra Leone*, Athens, University of Georgia Press, 2000, p. 59; carta del capitán Morris fechada el 13 de febrero de 1842 y publicada en *The Daily Atlas* el 10 de marzo de 1842.

De regreso

La llegada del *Gentleman*, repleto de personas que habían invertido la travesía del Atlántico, fue un gran acontecimiento y poco frecuente en Freetown o en cualquier otro lugar de África Occidental. Quienes iban a bordo del barco comprendieron lo inusuales que eran esos regresos. Cinqué había escrito al presidente Tyler en octubre de 1841: «Cuando estamos en Mendi nunca oímos tal cosa como que se lleven a los hombres a Cuba y luego vuelvan a casa». Los mendé constituían la mayor parte de los embarcados en la costa de Gallinas en la década de 1830, y uno de los grupos más numerosos llevados a Cuba en barcos negreros y a Freetown en barcos negreros capturados. Kinna estaba de acuerdo. Durante la gira de la «Exposición mendí» en noviembre «pregunté a la gente mendí: “¿Alguna vez han sabido que un mendí vuelva con su padre y su madre cuando el hombre blanco de las tinieblas lo captura?” Dicen: “No, nunca volverá. Nunca más lo veremos”». Sus comentarios revelaban lo ampliamente conocida que era la experiencia de la esclavitud y el embarque transatlántico, y lo inusual que sabían era su propio regreso. Habían librado una lucha titánica contra los «hombres blancos de las tinieblas» durante más de dos años, desde que llegaron a la factoría de Pedro Blanco a principios de 1839.⁷⁰

El *Gentleman* no fue el único barco que llegó al puerto de Freetown el 13 de enero de 1842. Dio la casualidad de que un buque de la marina británica traía a puerto un barco negrero capturado, que sería anclado junto a varios otros que ya esperaban su condena en el Tribunal de la Comisión Mixta. Debió de ser una visión y un olor espeluznantes, ya que los africanos de La Amistad, que pronto serían repatriados, se encontraron de cerca con el tipo de buque en el que había comenzado su saga atlántica de esclavitud y libertad. El recuerdo de su propia experiencia anterior debió de aumentar su euforia ante las perspectivas de libertad que ahora tenían ante sí.⁷¹

El entusiasmo por el regreso no era solo suyo. Las comunicaciones previas con funcionarios políticos y religiosos de Freetown habían preparado el camino y muchos residentes de la ciudad portuaria habían

⁷⁰ «The Mending Negroes», *ARCJ*, núm. 23, 1841; «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841.

⁷¹ Carta de James Steele a Lewis Tappan, Freetown, 1 de febrero de 1842, *ARC*.

sido alertados del inminente regreso de los hijos pródigos. Entre los cuarenta mil habitantes de Freetown, en su mayoría africanos liberados sacados de barcos negreros capturados, había miles de «kossa» o mendé. «Hay multitudes en esta colonia que hablan su lengua; algunos de ellos son personas recapturadas y otros han venido aquí voluntariamente», observó el misionero James Steele. El propio hermano de Cinqué, Kindi, encajaba en ambas descripciones: liberado de un barco negrero, había regresado a su hogar en el país de los mendé, y luego había decidido volver para trabajar en Freetown. Él y otros parientes y amigos de los africanos de La Amistad se encontraban entre el centenar de personas mendé que saludaron la llegada del barco.⁷²

La llegada en sí fue el momento de la verdad para todos los pasajeros transatlánticos, tanto africanos como misioneros. ¿Qué harían los africanos de La Amistad cuando estuvieran de vuelta entre los suyos, en suelo africano? Los misioneros esperaban que los africanos desembarcaran cantando un himno, para mostrar disciplina cristiana y anunciar nuevas identidades. Los africanos tenían otras ideas. Se precipitaron a tierra en un estado casi extático, encontrando y abrazando a amigos y familiares. Cinqué encontró a su hermano, Bartu encontró a sus «paisanos» y Grabeau, que al parecer conocía a más gente que la mayoría debido a sus amplios viajes como comerciante, encontró a sus parientes y a «viejos conocidos». James Steele escribió que, poco después de desembarcar, «los mendi han encontrado a muchos de sus amigos y parientes». Para algunos, la alegría llegó al delirio.⁷³

A su llegada, el cambio de actitud de los africanos ante la ropa occidental que llevaban resultó especialmente llamativo. Según Raymond y Steele, «algunos de ellos manifiestan un fuerte deseo de despojarse de sus ropas y volver a su antigua vida salvaje de desnudez». A medida que se despojaban de los aspectos más visibles de su recién adquirida

⁷² «The Mendians», *Vermont Chronicle*, 8 de junio de 1842. Los mendé de Freetown solían vivir en una ciudad multiétnica llamada Gloucester o en «Kosso Town» (donde vivía Kindi, el hermano de Cinqué). Véase carta de Samuel W. Booth a Lewis Tappan, 4 de octubre de 1841, ARC; Lamin Sanneh, *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pp. 122-123.

⁷³ Carta de Steele citada en *The Vermont Chronicle*, 8 de junio de 1842; «The Amistad Africans», *ARCJ*, núm. 28, 1842.

«civilización», los misioneros veían una regresión al paganismo y al «libertinaje». Lo denunciaron solemnemente en su momento y en su correspondencia con los abolicionistas de América tras su llegada. El deseo de los africanos de volver a la «moda del campo» fue una fuente continua de fricciones.⁷⁴

La muda de ropa no era simplemente un repudio del duro trabajo que los abolicionistas habían realizado en la cárcel de New Haven para educar a los africanos y convertirlos en cristianos. Puso al descubierto el conflicto cultural que había estado ahí todo el tiempo y que los abolicionistas empezaban ahora, por primera vez, a comprender. Arrancados de África sin dejar rastro y regresando ahora a Freetown, hogar de más de cincuenta naciones y etnias africanas desplazadas, los africanos de La Amistad tenían que demostrar a todo el mundo quiénes eran. La forma más fácil y convincente de hacerlo era mostrar sus «marcas de país», las escarificaciones rituales por las que los pueblos de Freetown se reconocían y entendían, cooperaban y luchaban entre sí. Raymond y Steele entendieron que los africanos estaban ansiosos por mostrar «las marcas de *grigri* como ellos las llaman, que se encuentran en sus cuerpos». Los misioneros llegaron incluso a entender que estas marcas tenían un profundo significado cultural: «Son marcas de honor, diplomas que tienen un gran significado para ellos». Debido a que los africanos guardaron los secretos de la sociedad del Poro mientras estuvieron en América, nadie había comprendido que recibían estas marcas «cuando pasan por ciertas ramas del saber, o las adquieren mediante hazañas de agilidad o peligro, y entonces tienen derecho a cambiar sus nombres o adoptar un añadido a su nombre, y no antes». Las cicatrices significaban de diversas maneras la iniciación del joven, la conquista del miedo y el dominio de la maniobra acrobática por parte del guerrero, así como la búsqueda del conocimiento espiritual último por parte del hombre. Esas personas eran africanas y, de hecho, habían actuado como tales durante toda su odisea, a pesar de que los hombres blancos no pudieran entenderles. Ahora eran africanos *de nuevo en África*. La configuración de las fuerzas históricas había cambiado una vez más por un viaje oceánico.⁷⁵

⁷⁴ Carta de James Steele a Simeon Jocelyn, Freetown, 19 de abril de 1842, publicada en el *AFASR*, 20 de junio de 1842.

⁷⁵ *The Emancipator*, 28 de abril de 1842.

Este conjunto de verdades, y la situación geopolítica en la que surgieron, conmocionaron a los misioneros. Se sintieron sorprendidos no solo por sus propios «hermanos», sino por los mendé que encontraron en Freetown. Los consideraron «belicosos» y «problemáticos», y señalaron que algunos habían participado en el comercio de esclavos. De hecho, un grupo numeroso de ellos había causado recientemente toda una serie de problemas a la colonia de Sierra Leona cuando se armaron, se trasladaron a una región del territorio temne llamada «Aquia» y ocuparon la tierras fértiles y desocupadas para cultivar arroz. Lucharon contra los temne y también entre sí.⁷⁶

Durante los primeros meses en Sierra Leona, mientras los misioneros buscaban tierras sobre las que construir la misión, cerca de dos tercios de los africanos de La Amistad abandonaron el proyecto, señal inequívoca de que las ideas de ambas partes sobre el futuro habían divergido. Algunos encontraron trabajo asalariado en Freetown o en otras ciudades cercanas. Algunos hombres trabajaron con Cinqué en una expedición comercial en canoa al país bullom, mientras que otros trabajaron juntos en un pueblo cercano llamado Waterloo. En las nuevas circunstancias materiales, el «pueblo mendi» se convirtió en una serie de equipos de trabajo. Sin embargo, probablemente la mayoría de los africanos de La Amistad consiguieron, de un modo u otro, volver a casa con los padres y madres, hermanos y hermanas, esposas e hijos por quienes habían suspirado. No hay forma de saberlo con certeza pues, tras abandonar la misión, la mayoría de ellos desaparecen de los registros históricos.⁷⁷

⁷⁶ Carta de C. L. F. Harnsels a Lewis Tappan, Quebec, 22 de noviembre de 1841, ARC; Informe del Dr. Madden sobre Sierra Leona, 1841, Oficina Colonial (CO) 267/172, pp. 22-24, NA.

⁷⁷ «Late Intelligence from the Mendians», *The New-York Spectator*, 5 de octubre de 1842. Este no es el lugar para estudiar la historia posterior de la Misión Mende. Esta ha sido bien explorada por Osagie en *The Amistad Revolt...*, cap. III. 3. Los «Dark Continents» de Joseph L. Yannielli llevarán la erudición sobre el tema a un nuevo nivel. Un anticipo de su trabajo apareció en un artículo premiado, «George Thompson among the Africans: Empathy, Authority, and Insanity in the Age of Abolition», *Journal of American History*, núm. 96, 2010, pp. 979-1.000, y en *Cinqué the Slave Trader: New Evidence on an Old Controversy*, New Haven, The Amistad Committee, 2010. Véase también De Boers, *Be Jubilant My Feet...*

Para unos pocos, ya no hubo vuelta a casa. Esto era especialmente cierto para las criaturas, que simplemente no podían valerse por sí mismas en un mundo inseguro de guerra y esclavitud continua. Kagne, Teme, Margru y Kale se quedaron con los misioneros. Ellas y algunos hombres señalaron la seriedad de su transformación cultural adoptando nombres ingleses / americanos: Kagne se convirtió en Charlotte; Teme, en Maria; Margru, en Sarah Kinson; y Kale, en George Lewis. Steele escribió: «Quienes se quedaron son lo mejor de la compañía (excepto Cinqué) y, a petición propia, han asumido nombres ingleses y adoptado completamente hábitos civilizados». Sin embargo, incluso algunos de quienes se quedaron, oscilaron entre estar dentro y fuera de la misión a lo largo del tiempo. Ba, que adoptó el nombre de David Brown, permaneció en la misión durante más de dos años, aunque parte del tiempo vivió apartado, para gran desaprobación de William Raymond, que acabó excomulgándolo por vivir «en adulterio» y por haber «tomado algunos de los artículos pertenecientes a la misión y haberlos puesto en manos de su amante». Raymond le había «exigido que dejara a la mujer o me dejara a mí, y él eligió lo segundo». «Ya no era uno de los míos», entonó solemnemente el misionero. Los hombres que se quedaron se convirtieron básicamente en trabajadores asalariados de la misión, realizando diversas tareas en la artesanía, la agricultura o la manufactura. Eran «difíciles de manejar» y tenían relaciones irregulares con el cristianismo. El propio Raymond creía que solo Margru era una «verdadera cristiana».⁷⁸

En abril de 1842, Fuli escribió a Lewis Tappan que él, Cinqué, Burna y James Covey habían ido al país bullom a buscar tierras para la misión, y añadió que «todos los demás se habían ido a Mendi a ver a sus padres». Creía que muchos de ellos «volverían», pero no estaba seguro, y aseguró a Tappan que Dios les castigaría si no lo hacían. Al parecer, la mayoría no regresó, ya que en cuatro meses, en abril de 1842, el número del «pueblo mendi» en la misión había descendido a diez hombres y las tres niñas pequeñas. El número seguía siendo el mismo veinte

⁷⁸ «The Mendi Mission», *The Cleveland Daily Herald*, 11 de julio de 1842; carta de William Raymond a Lewis Tappan, York, Sierra Leona, 19 de febrero de 1844, publicado en *The Union Missionary*, mayo de 1844. Véase también *The North American and Daily Advertiser*, 15 de junio de 1842, y Marlene D. Merrill, *Sarah Margru Kinson: The Two Worlds of an Amistad Captive*, Oberlin (OH), Oberlin Historical and Improvement Organization, 2003.

meses después, cuando la misión se trasladó en 1843 a Kaw Mende, a medio camino entre Freetown y Monrovia. Unos pocos, como Kinna y Cinqué, iban y venían según las vicisitudes de sus vidas, venían cuando habían pasado por malos momentos y necesitaban ayuda, se iban cuando los llamaban los compromisos familiares o laborales.⁷⁹

Al final, quizás lo más importante que hicieron esas personas libres llamadas los «africanos de La Amistad» al regresar a Sierra Leona fue reforzar la lucha contra la esclavitud, cuya omnipresencia era evidente para todos. Los misioneros y los africanos no solo vieron cientos de esclavos, algunos domésticos y otros destinados a los mercados atlánticos, sino que también se encontraron con personas como Thomas Caulker, de la infame familia mulata de traficantes de esclavos que había «vendido como esclavos a dos de nuestra compañía» en su momento, señaló Steele. Para empeorar las cosas, algunos de los africanos de La Amistad se vieron envueltos en las guerras que rodeaban el comercio de esclavos. Tres de ellos quedaron atrapados en la ciudad natal de Fuli, Mperri, cuando fue atacada por el ejército del rey Kissicummah. Fuli y Sokoma escaparon, pero Sa fue asesinado. James Covey también murió en la guerra poco tiempo después. Su nombre mendé, Kaweli, que significaba «camino de guerra» —es decir, el sendero abierto por la guerra hacia la costa para el tránsito de esclavos— predijo su propio y trágico final.⁸⁰

Regreso a casa

El significado humano del regreso se expresó quizá de la forma más conmovedora cuando Burna se encontró con su madre tras una larga y misteriosa ausencia de más de tres años. Saliendo temprano para coger la marea de crecida, Burna y James Steele llegaron en canoa a la

⁷⁹ Carta de Fuli a Lewis Tappan, 15 de abril de 1842, reproducido en Helen Pratt, «My Grandfather's Story», mss HM 58067, Biblioteca Huntington. Los diez que permanecieron leales durante más tiempo fueron Fuli (George Brown), Kinna (Lewis Johnson), Beri (Thomas Johnson), Ndamma (John Smith), Kali (George Lewis), Tsukama (Henry Cowles), Fabana (Alexander Posey), Sa (James Pratt), Ba (David Brown) y Moru (John Williams). Las tres niñas eran Margru (Sarah Kinson), Teme (Maria Brown) y Kagne (Charlotte, de apellido desconocido). Véase DeBoer, *Be Jubilant My Feet...*, p. 106.

⁸⁰ «The Mendians», *Vermont Chronicle*, 8 de junio de 1842; Osagie, *The Amistad Revolt...*, p. 64; Barber, *op. cit.*, p. 15.

pequeña casa de zarzo y paja de la mujer mientras ella recogía leña en el monte. Los hombres tomaron asiento a la sombra de los naranjos para esperar su regreso. Pronto oyeron un profundo suspiro y luego un estruendo cuando el gran haz de leña que la mujer llevaba sobre la cabeza cayó al suelo. La divisaron cuando se acercaba a la casa, caminando hacia ellos lentamente, con las manos levantadas a la altura de la cara, con las «palmas abiertas». Las lágrimas corrían por su «rostro surcado» y pronto empezó a gemir «muy lastimeramente». La expresión de su rostro sugería que había «visto a alguien regresando del país de los espíritus». El hijo que durante tanto tiempo había creído muerto ahora «estaba sentado a la vista de todos ante ella».⁸¹

Ella no se acercó directamente a él. Caminó a su alrededor, por el lado por el que había llegado primero, «llorando y gimiendo continuamente» y profiriendo exclamaciones en gbandi. El propio Burna no se movió, sino que permaneció sentado «como petrificado por la intensidad de sus sentimientos». Apoyó el codo en la rodilla, la cabeza en la mano y también él comenzó a llorar.

Finalmente, su madre se colocó directamente frente a él, momento en el que sus «sentimientos maternos» se precipitaron «de inmediato, como un torrente». Se arrojó a sus pies en la arena y se abrazó a uno de ellos, rodando de un lado a otro, «aún profiriendo sus gritos lastimeros», en aparente y «perfecta agonía». La intensidad del momento fue tan grande que el misionero tuvo que apartar la cara. Escribió: «Nunca antes había visto semejante expresión de los sentimientos propios de la naturaleza, no refrenados por el arte o el refinamiento». Después de un tiempo considerable, la madre empezó a cantar el *seno*, una canción de bienvenida, mientras ella y su hijo perdido hacía mucho tiempo frotaban alegremente las palmas de sus manos derechas a la manera

⁸¹ «Letters from New York», *PF*, 29 de diciembre de 1841. Tras su esclavitud, Burna había pasado seis semanas en tránsito hacia Lomboko, «tres lunas y media» (meses) en la propia fortaleza, ocho semanas en el Pasaje del medio, dos semanas en Cuba y ocho semanas en el mar en *La Amistad* antes de desembarcar en New London el 27 de agosto de 1839. Se encontró con su madre en febrero de 1842, tras un periodo de aproximadamente tres años y tres meses. El encuentro se describe en las cartas escritas por el misionero James Steele, publicadas en *The Ohio Observer*, el 4 de agosto de 1842, y en *The Liberator*, el 5 de agosto de 1842, de las que se han tomado las citas. Asumo que «Banna» aquí era Burna el Mayor, a quien se llamaba frecuentemente por ese nombre, mientras que a Burna el Joven se le llamaba «Pequeño Banna» o «Banna wulu».

tradicional. La mano fría y despiadada de la esclavitud había sido sustituida por el tierno calor de la palma de la madre. Burna, conocido por sus fuertes sentimientos hacia sus compañeros de barco, probablemente pensó en Foone, que al otro lado del Atlántico tanto había anhelado ver a su propia madre.⁸²

⁸² *Thompson in Africa...*, p. 201.

Conclusión

Reverberaciones

Durante el otoño de 1841, Madison Washington, un antiguo esclavo autoemancipado de Virginia, que se dirigía al sur para ayudar a su esposa a escapar de la esclavitud, llamó a la puerta de Robert Purvis en Filadelfia. Sin duda, Washington había acudido al lugar adecuado. Purvis había participado activamente durante varios años en el Comité de Vigilancia y en el Ferrocarril clandestino. Recordó, años más tarde: «En aquella época estaba a cargo de la labor de ayudar a escapar a los esclavos fugitivos». Purvis ya conocía a Washington porque le había ayudado a conseguir su libertad llevándolo hasta Canadá dos años antes. Desde entonces, Washington había «entablado correspondencia con un joven blanco del Sur», que le había prometido sacar a su mujer de su plantación y llevarla a un lugar determinado para que ambos pudieran escapar hacia el Norte. A Purvis no le gustó el plan. Había sido testigo de cómo otros emprendían tan peligrosas labores de amor y fracasaban. Estaba seguro de que su visitante sería capturado y esclavizado de nuevo. Washington, sin embargo, estaba decidido a seguir adelante.¹

Por casualidad, Washington llegó a casa del abolicionista el mismo día en que le entregaron un cuadro: el retrato de Nathaniel Jocelyn, «Sinque, the Hero of the Amistad», como lo llamó Purvis. Dio

¹ Purvis le contó esto a un periodista en 1889, medio siglo después de la rebelión de La Amistad. Véase «A Priceless Picture», *The Philadelphia Inquirer*, 26 de diciembre de 1889. Frederick Douglass mencionó la reunión de Purvis y Washington en «Great Anti-Colonization Mass Meeting of the Colored Citizens of New York», *The National Anti-Slavery Standard*, 3 de mayo de 1849. Más tarde, Douglass escribió una novela sobre Washington y la rebelión del Creole titulada *The Heroic Slave, a Thrilling Narrative of the Adventures of Madison Washington, in Pursuit of Liberty*, Boston, John P. Jewitt & Co, 1852.

la casualidad de que Cinqué y otros veintiún africanos de La Amistad también habían estado en la gran y majestuosa casa de Purvis, en la esquina noroeste de las calles Dieciséis y Mount Vernon, cuando visitaron Filadelfia en su gira de recaudación de fondos de mayo de 1841. (Cinqué envió más tarde un mensaje: «*Dígale al Sr. Purvis que me envíe mi sombrero*»). Purvis se había inspirado durante mucho tiempo en la lucha de La Amistad y, de finales de 1840 a principios de 1841, cuando el Tribunal Supremo se preparaba para fallar sobre el caso, encargó a Jocelyn que pintara el retrato.²

Washington se interesó mucho por el cuadro y por la historia que había detrás. Cuando Purvis le habló de Cinqué y de sus camaradas, Washington «bebió cada palabra y admiró enormemente el valor y la inteligencia del héroe». Washington partió pronto hacia el sur en busca de su esposa, pero nunca regresó, como había esperado al volver sobre sus pasos hacia Canadá. Alguien lo traicionó, como Purvis había predicho (y solo supo algunos años más tarde). Washington fue «capturado mientras escapaba con su esposa». Lo volvieron a encadenar y lo pusieron a bordo de un barco de esclavos domésticos llamado Creole, que salió de Virginia en dirección a Nueva Orleans en noviembre de 1841.³

Mientras el Creole zarpaba, Washington recordó la historia de Cinqué: el valor y la inteligencia, el plan y la victoria. Trabajando como cocinero a bordo del barco, lo que le permitía comunicarse fácilmente con sus compañeros, Washington empezó a organizarse. Se sublevó con otros dieciocho hombres, mató a un agente de la trata de esclavos, hirió gravemente al capitán y se hizo con el control del barco, liberando a ciento treinta compañeros africanos y afroamericanos. Desconfiando de las artimañas, Washington obligó al oficial a conducir el barco hasta Nassau, en las islas Bahamas, donde los británicos habían abolido la esclavitud tres años antes. En el puerto de Nassau se encontraron con barqueros y soldados negros, que simpatizaron con la emancipación

² «The “Hanging Committee of the Artists’ Fund Society” Doing Homage to Slavery», *ppf* 21 de abril de 1841. Véase también el excelente artículo de Richard J. Powell, «Cinqué: Antislavery Portraiture and Patronage in Jacksonian America», *American Art*, núm. 11, 1997, pp. 49-73.

³ «A Priceless Picture», *The Philadelphia Inquirer*...

desde abajo y se hicieron cargo del Creole, apoyando a los rebeldes y asegurando su victoria.⁴

Los representantes del gobierno federal los acusaron, literalmente, de asesinato sangriento, como habían hecho los representantes del gobierno español dos años antes tras la rebelión a bordo de La Amistad. Exigieron el regreso de los esclavos, que debían, insistieron, ser juzgados en Estados Unidos por levantarse para matar a sus opresores. Los funcionarios estadounidenses defendieron con arrogancia la institución de la esclavitud y pidieron que todas las propiedades fueran devueltas a sus legítimos dueños. El gobierno británico, sin embargo, se negó a cumplir la orden. Madison Washington y muchos de sus camaradas consiguieron su libertad, embarcaron en navíos con destino a todas partes del Atlántico y no dejaron más huellas en los registros históricos.⁵

Las reverberaciones de la rebelión de La Amistad empezaron a sentirse en el mundo más amplio de la esclavitud atlántica, tal y como había profetizado el abolicionista Henry C. Wright, un compañero de William Lloyd Garrison. Dijo que el cuadro de Purvis, debidamente expuesto, enfrentaría a los esclavistas y a sus apologetas con un poderoso mensaje sobre el éxito de la rebelión contra la esclavitud. Tenerlo en una galería daría lugar a discusiones sobre la esclavitud y los derechos «inalienables» del hombre y convertiría a cada grupo de visitantes en una reunión antiesclavista.

Wright no pudo imaginarse que sería un encuentro de solo dos personas, una de ellas un fugitivo rebelde. No podía saber tampoco que el cuadro inspiraría una acción radical en otro barco negrero, que a su vez daría lugar tanto a una autoemancipación colectiva como a una disputa diplomática internacional entre Estados Unidos y Gran Bretaña. La combinación de las rebeliones de La Amistad y del Creole tuvo un gran

⁴ Stanley Harrold, «Romanticizing Slave Revolt: Madison Washington, the *Creole* Mutiny, and Abolitionist Celebration of Violent Means», en John R. McKivigan y Stanley Harrold (eds.), *Antislavery Violence: Sectional, Racial, and Cultural Conflict in Antebellum America*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1999, pp. 89-107; Howard Jones, «The Peculiar Institution and National Honor: The Case of the *Creole* Slave Revolt», *Civil War History*, núm. 21, 1975, pp. 28-50; Walter Johnson, «White Lies: Human Property and Domestic Slavery Aboard the Slave Ship *Creole*», *Atlantic Studies*, núm. 5, 2008, pp. 237-263.

⁵ George Hendrick y Willene Hendrick, *The Creole Mutiny: A Tale of Revolt Aboard a Slave Ship*, Chicago, Ivan R. Dee, 2003.

impacto en la lucha antiesclavista, empujando a los activistas hacia una retórica y unas prácticas más militantes. Como concluyó Purvis muchos años después: «Y todo esto surgió de la inspiración causada por la visión que Madison Washington tuvo de este pequeño cuadro».⁶

Hacia África

Tres semanas después de la emancipación del Creole, los africanos de La Amistad se dirigieron a Freetown y a otras partes de África Occidental, entre ellos a los países vai, temne y mende. Llevaban consigo una potente historia, como se puso de manifiesto cuando William Raymond, James Steele y algunos de los rebeldes se reunieron con los reyes, jefes y grandes hombres locales, con la esperanza de conseguir tierras para la Misión mende y apoyo para la propagación del cristianismo. Al parecer, los misioneros no habían considerado que los artífices de una revuelta exitosa contra la esclavitud no serían bien recibidos por los gobernantes africanos que poseían y comerciaban con esclavos. «¿Quiénes son los amigos de estos hombres?», preguntó Steele a los rebeldes africanos repatriados. Respondió: no los gobernantes de las sociedades de África Occidental con los que se reunían, sino «principalmente los pobres, los oprimidos y los esclavos». Ellos y sus semejantes eran plebeyos, siempre en peligro de ser esclavizados en una Sierra Leona devastada por la guerra. Steele utilizó entonces una comparación reveladora para explicar su dilema al utilizar a los africanos de La Amistad en su ministerio: «Permítanme preguntarle qué recepción tendrían los amotinados del Creole si regresaran con los misioneros a Virginia». Era una buena pregunta. Los veteranos de la lucha armada contra la esclavitud a un lado del Atlántico no hacían avanzar su causa entre los esclavistas y los traficantes de esclavos del otro lado. Habría estado mejor sin ellos, explicó.⁷

⁶ «The “Hanging Committee”», *PF*, 21 de abril de 1841. Wright habló de la controversia que rodeó la negativa de la Sociedad del Fondo de Artistas a incluir el retrato de Cinqué en una exposición, por su temor a la violencia de una turba anti-abolicionista. Es posible que sus temores fueran infundados, como se comenta más adelante. Véase también Roy E. Finkenbine, «The Symbolism of Slave Mutiny: Black Abolitionist Responses to the *Amistad* and *Creole* Incidents», en Jane Hathaway (ed.), *Rebellion, Repression, Reinvention: Mutiny in Comparative Perspective*, Westport (CT), Greenwood Press, 2001, pp. 233-252.

⁷ Carta de Steele citada en «The Amistad Africans», *The Ohio Observer*, 4 de agosto de 1842.

La acción original de los africanos a bordo de *La Amistad* y su ardua labor de cooperación con los abolicionistas mientras estaban encarcelados en New Haven impulsó la lucha antiesclavista estadounidense de vuelta a África, donde ocupó su lugar junto a las luchas indígenas: las fugas, el cimarronaje y las revueltas, incluida la guerra de Zawo, en la que los esclavizados lucharon contra el rey Siaka y, después, contra su hijo, el príncipe heredero Mana, durante largos años, a partir de finales de la década de 1820. La Misión mende, según el historiador Joseph L. Yannielli, se convirtió en «una extensión transatlántica del Ferrocarril clandestino», un nuevo lugar de cooperación entre los abolicionistas (misioneros) y aquellos que buscaban escapar o derrocar la esclavitud. William Raymond y, más tarde, George Thompson convirtieron la misión en una especie de «zona liberada», a la que podían huir quienes temían ser esclavizados o escapaban de la esclavitud.

El propio Raymond liberaba a los cautivos de guerra, comprándolos a los traficantes de esclavos e instalándolos en la misión. Quienes estudiaban allí obtenían protección ya que «ningún traficante de esclavos compra a un hombre que hable la lengua inglesa». Thompson escribió que «la Misión era una “Ciudad de Refugio” para los habitantes de los alrededores cuando huían de sus pueblos en llamas y de sus perseguidores mortales». A medida que la noticia de la Misión mende se extendía por toda la costa de Sierra Leona, y hasta trescientos kilómetros tierra adentro a través de los viajes de Cinqué y otros, con ella se propagaba la dramática noticia del éxito de la rebelión contra la esclavitud en América. Los africanos de *La Amistad* se habían convertido en símbolos transoceánicos de la insurrección contra la servidumbre.⁸

⁸ Joseph L. Yannielli, «Dark Continents: Africa and the American Abolition of Slavery», tesis doctoral, Universidad de Yale, de próxima publicación, 2013, cap. I, 14.1, 14; «The Mendi Mission», *ARCJ*, mayo de 1843; *Thompson in Africa...*, p. 335; carta de William Raymond a Lewis Tappan, Woburn, Massachusetts, 15 de junio de 1843, *ARC*. Cuando quedó claro que los misioneros tenían sus propios planes y que él no sería el líder que esperaba, Cinqué abandonó la misión y se independizó. Pronto volvió a casarse y se convirtió en comerciante, operando localmente en Freetown y sus alrededores. No abandonó del todo la misión, aunque su relación con los misioneros siguió siendo conflictiva durante años. No obstante, mantuvo un contacto intermitente y, de hecho, desempeñó un papel crucial en la adquisición de tierras en *Kaw Mende*, a donde se trasladaría la misión en 1844. George Thompson señaló que Cinqué viajó durante un tiempo a Jamaica, en 1844 o 1845, quizá como parte de una iniciativa británica para transportar africanos liberados a la colonia como trabajadores. Desapareció del registro

En América

La rebelión de La Amistad también reverberó poderosamente en todo Estados Unidos, principalmente a lo largo de dos vías: la primera fue la cultura popular estadounidense; la segunda, el movimiento abolicionista estadounidense. El resultado fue la expansión y radicalización del movimiento contra la esclavitud, el fortalecimiento de lo que podríamos llamar «abolicionismo desde abajo», que implicaba a los esclavizados, a la comunidad afroamericana en general y a quienes querían emprender acciones militantes para poner fin a la esclavitud. Una de las notables características de las imágenes de la rebelión de La Amistad en la cultura popular estadounidense fue su mensaje antiesclavista. *The Long, Low Black Schooner* hizo de Cinqué su héroe, relatando su historia personal al principio del drama para crear simpatía en el público. La obra también destacaba el horrible Pasaje del medio, que el movimiento abolicionista ya había hecho tristemente célebre, porque se metía bajo cubierta, en el espacio oculto donde yacían amontonados los «desdichados esclavos» y donde comenzarían su conspiración. La portada del panfleto, *The True History of the African Prince Jingua and his Comrades* [La verdadera historia del jefe africano Jingua y sus camaradas], explicaba que:

La libertad nace en el cielo,
Fue el hombre quien hizo al esclavo.

El autor se refería a las «desafortunadas víctimas» del comercio de esclavos, ofrecía una biografía compasiva (aunque en gran parte inventada) de Cinqué y relataba los horrores de su esclavitud, del trayecto hasta la costa y del Pasaje del medio. El popular *Book of Pirates* [Libro de los

histórico durante varios años seguidos, pero finalmente regresó a la Misión mendé cuando estaba cerca de la muerte en 1879. Murió allí y fue enterrado en el cementerio de la misma. Al igual que Howard Jones y Joseph L. Yannielli, no he encontrado pruebas que sugieran que Cinqué se convirtiera en traficante de esclavos a su regreso a Sierra Leona, como se ha afirmado durante mucho tiempo. Véase Jones, «Cinqué of the *Amistad* a Slave Trader? Perpetuating a Myth», *Journal of American History*, núm. 87, 2000, pp. 923-939; y Joseph L. Yannielli, *Cinqué the Slave Trader: Some New Evidence on an Old Controversy*, New Haven (CT), The Amistad Committee, 2010. El *NYMH* proesclavista había informado el 13 de septiembre de 1839 de que Cinqué había sido comerciante de esclavos antes de que él mismo fuera esclavizado. Esta afirmación se repitió a menudo en la prensa proesclavista, pero carece de fundamento.

piratas] hizo lo propio, utilizando el testimonio de Grabeau y Bau y otras fuentes, argumentos y sentimientos abolicionistas para ofrecer un retrato compasivo de los africanos de La Amistad.⁹

Las imágenes de Cinqué producidas por *The New York Sun* también exaltaban el dramatismo de la rebelión, daban voz a su líder, transmitían fuertes mensajes antiesclavistas y trataban activamente de atraer la simpatía del público hacia los rebeldes y su causa. El texto que acompañaba a las imágenes de Cinqué expresaba repetidamente su insistencia en «Muerte o Libertad», haciéndose eco del grito revolucionario de Patrick Henry. He aquí un héroe audaz, romántico, incluso de capa y espada, que «se arriesgaba por la libertad» y por la justicia. Resulta significativo que las imágenes y textos antiesclavistas producidos por *The Sun* aparecieran, como *The Long, Low Black Schooner*, una semana después de la llegada de los africanos de La Amistad a New London, antes de que Lewis Tappan, Roger S. Baldwin y otros abolicionistas hubieran elaborado la estrategia legal para representarlos como luchadores por la libertad. Tal vez los abolicionistas de élite lo aprendieron de la prensa popular, que a su vez había aprendido de los propios rebeldes.¹⁰

John Warner Barber, Sidney Moulthrop y Amasa Hewins prestaron sus manos artísticas a la causa, dramatizando la insurrección como una lucha por la libertad. Hewins comparó a Cinqué con George Washington. Estos artistas fueron más allá de los retratos individuales de Cinqué producidos por los artistas comerciales de *The New York Sun* para

⁹ Peter Reed, *Rogue Performances: Staging the Underclasses in Early American Theatre Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2009, p. 11; Bruce A. McConachie, *Melodramatic Formations: American Theatre and Society, 1820-1870*, Iowa City, University of Iowa Press, 1992, pp. 97-100. *The Long, Low Black Schooner* fue una de las cinco obras que Melinda Lawson encontró que representaban la insurrección de los esclavos en el escenario estadounidense de la era posterior a la independencia y anterior a la Guerra Civil. Véase su obra «Imagining Slavery: Representations of the Peculiar Institution on the Northern Stage, 1776-1860», *Journal of the Civil War Era*, núm. 1, 2011, p. 34. Era la única que trataba de un acontecimiento actual. La copla aparecería más tarde en la *Chartist Circular*, publicada en Glasgow el 1 de mayo de 1841, en un poema titulado «Liberty! Universal Liberty!» de «Argus». Véase *The True History of the African Prince Jingua and his Comrades*, frontispicio.

¹⁰ Stanley Harrold, «Romanticizing Slave Revolt...», pp. 90, 96; Douglas R. Egerton, *Gabriel's Rebellion: The Virginia Slave Conspiracies of 1800 and 1802*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993, pp. 40, 51, 109; Egerton, *Death or Liberty: African Americans and Revolutionary America*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

representar imágenes de la lucha armada colectiva por medio del grabado popular, las figuras de cera y la pintura monumental. Nathaniel Jocelyn volvió al héroe individual en su retrato sereno y noble. «Este pequeño cuadro» produjo resultados radicales en la rebelión del Creole.

Las imágenes populares de la rebelión de La Amistad contrastaban fuertemente no solo con las imágenes racistas antiabolicionistas de la época, sino con las antiguas representaciones paternalistas del abolicionismo, que retrataban o bien una deferencia agradecida entre los esclavos suplicantes —«¿Acaso no soy un hombre y un hermano?»— o bien su condición de víctimas de la atrocidad con rasgos sentimentales. Sarah Grimké escribió que tales imágenes expresaban la «agonía sin palabras del esclavo encadenado». Por el contrario, los rebeldes de *La Amistad* aparecían como actores poderosos e independientes, no como individuos sobre quienes otros actuaban. Inspiraban admiración, no condescendencia, benevolencia o piedad. Desde luego, no eran «víctimas indefensas», como los describió el abogado Baldwin en el tribunal.¹¹

Las instituciones de una cultura popular en rápido proceso de comercialización transformaron la resistencia en una mercancía para ser consumida en teatros, panfletos, periódicos, galerías y museos. Las imágenes humanizaron a los rebeldes y convocaron la simpatía popular. Los testimonios literarios y visuales —Zemba Cinqué el amotinado, Cinqué el líder de una «banda pirata de negros», Jingua el corsario berberisco, Cinqué como luchador por la libertad y revolucionario— ya sea en el escenario, en la prensa, en cera o en pintura demuestran el

¹¹ *Arguments of Roger S. Baldwin, of New Haven, before the Supreme Court of the United States, in the Case of the United States, Appellants, vs. Cinque, and Others, Africans of the Amistad*, Nueva York, S. W. Benedict, 1841, p. 3. Phillip Lapsansky ha escrito: «Como parte de su esfuerzo por calmar los temores de violencia, el movimiento antiesclavista no produjo representaciones de la violencia, la autoafirmación o el control de los negros». Véase su «Graphic Discord: Abolitionists and Antiabolitionist Images», en Jean Fagan Yellin y John C. Van Horne (eds.), *The Abolitionist Sisterhood: Women's Political Culture in Antebellum America*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1994, p. 203; Marcus Wood, *Blind Memory: Visual Representations of Slavery in England and America, 1780-1865*, Manchester, Manchester University Press, 2000, cap. II.5, pp. 172-176; Heather Nathans, *Slavery and Sentiment on the American Stage, 1787-1861: Lifting the Veil of Black*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009, p. 202. Compárense las imágenes racistas y degradantes de la «bobalición» analizadas por Patrick Rael, *Black Identity & Black Protest in the Antebellum North*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002, pp. 72-74.

desarrollo del proceso. En su momento no pasaron desapercibidos, así como tampoco sin críticas. Nathaniel Rogers, líder de la Sociedad Antiesclavista de New Hampshire, señaló en *The Herald of Freedom* la agresiva entrada del mercado en el caso de La Amistad y comentó: «Nuestros desvergonzados compatriotas han convertido en mercancía el rostro de Cinque» y de sus camaradas. A Rogers le molestó la «representación en litografía del compañero real», aunque le pareció un buen retrato. Consideraba un «descaro» que los artistas hubieran estudiado el rostro «leonino» del «héroe africano» para dibujar una imagen que ahora estaba a la venta. Detestaba la intromisión del dinero y de los beneficios en el ámbito de los elevados principios, pero puede que subestimara hasta qué punto «hacer mercancía» de la resistencia ayudaba a su causa.¹²

Las imágenes populares, y la celebridad que se derivó de ellas, pueden ayudar a explicar una curiosa característica del caso de La Amistad. En una década famosa por los disturbios urbanos contra los afroamericanos y los abolicionistas —uno de los cuales, en 1834, dio lugar a un ataque que se trasladó del teatro Bowery hasta la casa de Lewis Tappan— hubo una notable falta de violencia, o incluso de amenaza de ella, dirigida contra los rebeldes o sus partidarios. Ciertamente, las oportunidades para tal violencia eran muchas, ya fuera en la cárcel, mientras miles de personas desfilaban por ella, o en New Haven Green, donde los africanos de La Amistad iban rutinariamente a tomar el aire y a hacer acrobacias. Momentos aún más probables para ello fueron mayo y noviembre de 1841, cuando los africanos emprendieron sus giras para recaudar fondos, especialmente en Nueva York y Filadelfia, donde las turbas antiabolicionistas habían sido más violentas. Es difícil estar seguro de por qué *no ocurrió* algo, pero puede ser que las imágenes positivas y la mayor publicidad que rodeó el caso protegieran a los rebeldes de La Amistad y a sus partidarios contra la violencia racista utilizada con frecuencia en este periodo por las turbas de alborotadores blancos. Una mujer de Nueva York comentó el cambio: «Hace algunos años», explicó al abolicionista británico Joseph Sturge, las grandes reuniones públicas como las que protagonizaron los africanos de La Amistad «habrían

¹² El artículo de *The Herald of Freedom* se volvió a publicar en el *CA*, el 19 de octubre de 1839.

excitado las pasiones malignas de la multitud y probablemente habrían provocado un estallido popular». Ahora los mítines suscitaban «un despliegue de interés benévolo entre todas las clases».¹³

El movimiento antiesclavista en 1839 estaba formado por un ala rebelde y a veces insurreccional de personas esclavizadas; un ala reformista de abolicionistas diversos, que discutían entre sí y que en su mayoría eran blancos de clase media; y un público antiesclavista creciente que cruzaba muchas líneas sociales y económicas. Las representaciones populares de la rebelión de La Amistad ayudaron a conectar a los dos primeros y a expandir el tercero haciendo circular imágenes e ideas antiesclavistas en nuevos ámbitos sociales: en las calles, donde los repartidores vendían las imágenes y los periódicos a los trabajadores urbanos y donde las historias de la revuelta circularían tanto entre los trabajadores libres como entre los esclavizados; en los muelles, donde los Comités de Vigilancia de Nueva York y Filadelfia ya estaban emprendiendo acciones directas en la lucha contra la esclavitud; en las fábricas, donde los trabajadores contribuyeron a la campaña de defensa; y en las iglesias afroamericanas, donde el interés por el caso era enorme. La rebelión de La Amistad contribuyó a cambiar la composición social del movimiento antiesclavista.¹⁴

¹³ Un caso menor de violencia ocurrió en Farmington, Connecticut, después de la decisión del Tribunal Supremo, cuando varios de los africanos de La Amistad se enzarzaron en una pelea con una banda de rudos locales y al parecer les dieron una paliza. Véase el relato de la pelea por John Pitkin Norton en Norton Papers, MS 367, *Diaries*, vol. III: 29 de junio de 1840-15 de septiembre de 1841, caja núm. 3, carpeta 18, entradas del martes 7 de septiembre de 1841 y del miércoles 8 de septiembre de 1841; carta de A. F. Williams a Lewis Tappan, 7 de septiembre de 1841 y 23 de septiembre de 1841, ARC. Un incidente menor ocurrió en Springfield, Massachusetts, en noviembre de 1841, cuando algunos «tipos de baja calaña» insultaron a Kinna, pero no emplearon la violencia. Véase carta de Lewis Tappan a Joseph Sturge, 15 de noviembre de 1841, impreso en Joseph Sturge, *A Visit to the United States in 1841*, Londres, 1842, Apéndice E, pp. xlviii-xlix. El propio Tappan recibió una carta amenazándole con alquitrán y plumas; véase Mr. Johnsting a Lewis Tappan, 13 de abril de 1841, ARC. En *Gentlemen of Property and Standing: AntiAbolition Mobs in Jacksonian America*, Nueva York, Oxford University Press, 1971; Leonard L. Richards señala el declive de las turbas antiabolicionistas a finales de la década de 1830; véase el capítulo 6. Véase también David Grimsted, *American Mobbing, 1828-1861: Toward Civil War*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

¹⁴ Mary Cable, *Black Odyssey: The Case of the Slave Ship «Amistad»*, Nueva York, Penguin, 1971, p. 121.

La naturaleza popular del movimiento para liberar a los africanos de La Amistad queda revelada por su financiación. Durante mucho tiempo se supuso que el acaudalado Lewis Tappan había financiado toda la operación, pero sus propias y puntillosas cuentas como tesorero del Comité de La Amistad narran una historia diferente. El propio Comité hizo varios llamamientos públicos para recaudar fondos. Una amplia respuesta de personas de todas las clases sostuvo la larga e incierta lucha y, finalmente, hizo posible el regreso en libertad a África.¹⁵

Los africanos de La Amistad desempeñaron el papel más importante en la recaudación de dinero para su propia educación, alojamiento y repatriación, obteniendo 4.000 dólares o más a través de las «Exposiciones mendicantes» descritas en el capítulo 6. Los grupos antiesclavistas, las organizaciones cívicas y las iglesias hicieron una serie de contribuciones más pequeñas, aunque significativas. La Sociedad Antiesclavista Femenina de Montpelier, Vermont, por ejemplo, donó 10 dólares, mientras que los «Ciudadanos de Color de Cincinnati» enviaron 90 dólares al Comité de La Amistad. Los miembros de la Iglesia Congregacional de Farmington, Connecticut, donde vivieron los africanos desde la sentencia del Tribunal Supremo en marzo de 1841 hasta su partida a finales de noviembre, donaron la extraordinaria suma de 1.337,21 dólares (más de 32.000 dólares de 2012).¹⁶

Una gran parte del dinero procedía de miles de ciudadanos particulares, la mayoría del Noreste, que hicieron contribuciones modestas. Muchas de las donaciones fueron de veinticinco y cincuenta céntimos, a veces reunidas en ofrendas de uno o dos dólares. Mary Ann Parker, «una muda», dio veinticinco céntimos. El exmarinero y abolicionista afroamericano J. B. Vashon, de Pittsburgh, envió un dólar. Un niño de nueve años del condado de Oswego, Nueva York, reunió dos dólares entre sus compañeros de la escuela dominical y los envió en apoyo a la causa. Un «antiabolucionista» anónimo dio cinco dólares. Henry Post y otras trece personas que trabajaban en una fundición de hierro en la calle Elm de Nueva York añadieron 9,87 dólares. Cuando la madre del misionero William Raymond oyó la historia de los africanos de La Amistad, «con el corazón henchido exclamó: “No tengo dinero para

¹⁵ «Funds Appeal», *NYCA*, 5 de septiembre de 1839.

¹⁶ «Farewell Meeting at Farmington», *The Emancipator*, 2 de diciembre de 1841.

dar, pero daré a mi hijo». Con el mismo espíritu, el propio Raymond añadió: «Voy. No tengo dinero para dar, pero me doy a *mí mismo*». Sin duda, Tappan aportó generosamente su propia fortuna y su tiempo, pero también lo hicieron muchas otras personas de medios limitados. Después de que el gobierno federal apelara la sentencia favorable de enero de 1840 y prorrogara la larga condena de cárcel de los africanos de La Amistad, *The Emancipator* se preguntaba: «¿Sostendrá el público la defensa?» Muchas voces, incluidas las de los propios africanos de La Amistad, respondieron con un decidido sí.¹⁷

Otro signo del crecimiento del movimiento antiesclavista fue el número y la variedad de personas que apoyaron la campaña de La Amistad al tiempo que insistían en que no eran abolicionistas. Los efectos de las imágenes en la cultura popular pueden verse en una nota que acompañaba a una contribución al Comité de La Amistad a principios de septiembre de 1839: «Un amigo de los “derechos humanos”, pero no abolicionista, desea su aceptación de los *Cinco Dólares* adjuntos, a beneficio de “*Joseph Cinquez*” y sus camaradas africanos, que noble y justamente se liberaron de la esclavitud ilegal e involuntaria». El editor de *The New London Gazette* anunció igualmente: «No somos abolicionistas, aunque sí enemigos de la esclavitud en todas sus formas». Poco después, un escritor llamado «Humanitas», un «verdadero amigo» de los africanos, temía que los abolicionistas «predispusieran a la opinión pública en su contra» y al final consiguieran que los ahorcaran a todos. El movimiento de apoyo a los africanos de La Amistad y el movimiento abolicionista nunca fueron idénticos.¹⁸

¹⁷ «The Mendians», *The Youth's Cabinet*, 9 de diciembre de 1841 y 16 de diciembre de 1841; «In Iron Foundry, Elm Street», *The Emancipator*, 28 de octubre de 1841; *The Emancipator*, 30 de enero de 1840. Para las cuentas de las contribuciones, véase «Monies Received for the Amistad Captives», *The Emancipator*, 26 de marzo de 1840; «Received for the Africans Taken in the Amistad», *AFASR*, enero de 1841; «Amistad Fund», *AFASR*, 1 de febrero de 1841; «Receipts for the Amistad Captives», *AFASR*, 15 de marzo de 1841; «Receipts for the Liberated Africans Received since the Third Appeal», *AFASR*, 1 de mayo de 1841; «Receipts for Liberated Africans of Amistad», *AFASR*, 1 de octubre de 1841; «Africans of the Amistad: Receipts and Disbursements», *The Emancipator*, 4 de noviembre de 1841. Véanse también los cientos de notas y cartas que acompañaban a las contribuciones en el Archivo AMA, ARC.

¹⁸ Carta de S. L. H. a S. S. Jocelyn, Bedford, Massachusetts, 11 de septiembre de 1839, ARC; *NLG*, 4 de septiembre de 1839; «Humanitas», *NYCA*, 13 de septiembre de 1839. «Joseph Cinquez» era como Cinqué era nombrado y representado en las primeras imágenes publicadas y difundidas por *The New York Sun*.

En un artículo de 1842 titulado «What the Mechanics of the Country Think» [Lo que piensan los mecánicos del país], Samuel Thompson, de Poughkeepsie, Nueva York, informaba a Joshua Leavitt, editor de *The Emancipator*, de que las rebeliones de La Amistad y del Creole habían obtenido la «aprobación general» entre sus compañeros. Señaló que «un caballero influyente» había expresado su esperanza en una reunión pública de que «cada vez que intentaran enviar esclavos al sur matarían a todos los individuos implicados en el hecho». El orador juró entonces por Dios que «no era abolicionista». En la sala llena de mecánicos «todos apoyaron su sentimiento». Mientras tomaban su resolución, a los comerciantes de Virginia les preocupaba que el asesinato de sus empleados fuera en aumento y perturbara el comercio interno de esclavos.¹⁹

El propio abolicionismo evolucionó a raíz de la rebelión de La Amistad. Como apuntaban los mecánicos, la combinación de las rebeliones de La Amistad y del Creole fortaleció al «abolicionismo desde abajo», especialmente a sus partes más militantes. Como ha escrito el historiador Stanley Harrold, «las revueltas de esclavos a bordo de La Amistad en 1839 y del Creole en 1841 fueron fundamentales para la sensación de crisis entre los abolicionistas», para el crecimiento de un enfoque más militante y de confrontación, especialmente entre los activistas afroamericanos, y para los «Discursos a los esclavos» abolicionistas, que ahora reconocían la agencia de los esclavizados y la gran importancia de la resistencia desde abajo. El avance de esta tendencia desde la época de La Amistad hasta la Guerra Civil puede seguirse a través del creciente poder y popularidad de una frase que originó Lord Byron en *La peregrinación de Childe Harold* (canto II, estrofa 76) en 1818:

¡Siervos hereditarios! ¿No sabéis que
quien quiera liberarse debe golpear primero?

En el conmovedor clímax de un discurso pronunciado ante la Convención Nacional de Ciudadanos de Color en Buffalo, Nueva York, el

¹⁹ «What the Mechanics of the Country Think», *The Emancipator*, 24 de marzo de 1842; Steven Deyle, *Carry Me Back: The Domestic Slave Trade in American Life*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 255, y más ampliamente el cap. 8. Otros ejemplos de cómo la campaña de La Amistad reforzó la militancia contra la trata de esclavos se publicaron en el *Connecticut Courant*, 25 de enero de 1840, y en *The North American and Daily Advertiser*, 21 de enero de 1841.

16 de agosto de 1843, el abolicionista negro Henry Highland Garnet, antaño esclavo, recordó «al inmortal Joseph Cinque, el héroe de La Amistad» y a Madison Washington, «esa brillante estrella de la libertad». Eran «hombres nobles». Sus mismos nombres, «rodeados de un halo de gloria», sirvieron de inspiración cuando Garnet proclamó la llegada de un jubileo que solo podría lograrse mediante la resistencia desde abajo. «Ningún pueblo oprimido ha conseguido jamás su libertad sin resistencia», tronó. Garnet repitió la afirmación de Cinqué de que era mejor «morir libres que vivir para ser esclavos». Su mensaje era claro: «Hermanos, ha llegado el momento de que actuéis por vosotros mismos. Es un viejo y verdadero dicho que, “si los siervos hereditarios quieren ser libres, ellos deben golpear primero”».²⁰

La frase era popular entre los abolicionistas más radicales. El luchador callejero David Ruggles había instado a golpear primero en 1841, en una carta abierta en la que anunciaba una convención antiesclavista negra, que a su vez se había inspirado parcialmente en la rebelión de La Amistad, y el militante Martin R. Delany la colocaría en la cabecera de su revista *The Mystery*, que comenzó a publicarse en Pittsburgh en 1843. La frase alcanzaría sus expresiones clásicas cuando John Brown y sus compañeros insurrectos «golpearon primero» en Harper's Ferry en 1859, para inspirar las revueltas de esclavos en todo el Sur, y cuando el panfleto de Frederick Douglass *Men of Color, to Arms* [Hombres de color, a las armas], utilizó la frase para animar a alistarse en el ejército de la Unión en 1863. Defendida principalmente por los abolicionistas afroamericanos tras las rebeliones de La Amistad y del Creole, la lucha armada colectiva contra la esclavitud estaba ahora a la orden del día.²¹

²⁰ Henry Highland Garnet, *Walker's Appeal, with a Brief Sketch of His Life, and also Garnet's Address to the Slaves of the United States of America*, Nueva York, J. H. Tobitt, 1848. El texto clásico sobre Garnet sigue siendo Sterling Stuckey, «Henry Highland Garnet: Nationalism, Class Analysis, and Revolution», en su obra *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, pp. 138-192.

²¹ Stanley Harrold, *The Rise of Aggressive Abolitionism: Addresses to the Slaves*, Lexington, University of Kentucky Press, 2004, pp. 37-38, 155; Garnet, *An Address to the Slaves*. Sobre Ruggles, véase *The Liberator*, 13 de agosto de 1841, citado en Herbert Aptheker, «Militant Abolitionism», *Journal of Negro History*, núm. 26, 1941, pp. 438-484; *Douglass' Monthly*, 21 de marzo de 1863. Sobre Ruggles, véase Graham Russell Gao Hodges, *David Ruggles: A Radical Black Abolitionist and the Underground Railroad in New York City*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010; sobre Delany,

Los efectos militantes de los rebeldes de La Amistad no fueron simplemente una cuestión retórica. En enero de 1840, desafiando la ley, los abolicionistas habían planeado la fuga de los africanos si el tribunal fallaba en su contra, mientras el gobierno de Van Buren intentaba meter a los prisioneros en el Grampus para una rápida devolución a Cuba antes de que se pudiera presentar una apelación. Más significativo aún, el abolicionista John Treadwell Norton escribió a Lewis Tappan en febrero de 1841 que «muchos aquí», en los alrededores de Farmington, estaban «dispuestos a interferir por la fuerza» en favor de estos «hermanos» si el Tribunal Supremo fallaba en su contra. Añadió: «Si alguna vez pudiera justificarse una medida así, sería en este caso, en el que la injusticia es evidente a cada paso» y en el que existía un amplio apoyo popular a la causa. A medida que aumentaban las tensiones, también lo hacía la militancia local, escribió Norton dos semanas después: «Muchos de los buenos amigos de aquí están muy deseosos de sacar a los africanos de las manos de los opresores de una vez por todas; y algunos están dispuestos a llegar tan lejos como para ponerse un mosquete al hombro o convertirse en *mohawks* con este propósito». Una lucha armada inspiró otra: los abolicionistas de base querían ahora liberar a las mismas personas que se habían levantado en armas para escapar de sus opresores. Norton y sus «buenos amigos» invocaron el recuerdo de la Fiesta del Té de Boston, en la que la gente se tomó la justicia por su mano como «mohawks» y dieron hachazos a los barriles de té, y envolvieron así la lucha de La Amistad en el glorioso manto de la Revolución estadounidense.²²

En su esfuerzo por devolver a los africanos de La Amistad el lugar que les corresponde en su propia historia [*story*], esta historia [*history*] ha vuelto a la observación de Henry Highland Garnet sobre la relación entre los abolicionistas blancos y su propia gente de color, tanto esclavizada como libre, en el siglo XIX: «Ellos son nuestros aliados: nuestra es la batalla». Pero ¡qué aliados tan extraordinarios eran! Es posible que

véase James T. Campbell, *Middle Passages: African American Journeys to Africa, 1787-2005*, Londres, Penguin Books, 2006, p. 64. Véase también Jane H. Pease y William H. Pease, «Black Power: The Debate in 1840», *Phylon*, núm. 29, 1968, pp. 19-26, reeditado en Patrick Rael (ed.), *African-American Activism Before the Civil War*, Nueva York, Routledge, 2008, pp. 50-57.

²² John Treadwell Norton a Lewis Tappan, Farmington, 10 de febrero de 1841 y 27 de febrero de 1841, ARC.

Lewis Tappan fuera un paternalista cristiano condescendiente, pero su devoción por los africanos fue excepcional y su compromiso en tiempo, energía y dinero con la causa resultó ejemplar. Roger S. Baldwin y John Quincy Adams hicieron contribuciones singulares a la lucha, ganando una tensa y dramática batalla contra el gobierno de Estados Unidos ante el Tribunal Supremo. También hay que reconocer el papel desempeñado por los abolicionistas de base como Dwight Janes y por los militantes anónimos de Farmington que estaban dispuestos a coger el fusil. La alianza de los insurrectos africanos y los abolicionistas estadounidenses fue esencial para la victoria.

Las repercusiones de la rebelión de La Amistad en la cultura popular estadounidense influyeron en el resultado. Las peculiaridades del caso facilitaron su aceptación por parte de estadounidenses de toda condición: los rebeldes de La Amistad eran africanos, no afroamericanos, y los esclavistas eran cubanos, no estadounidenses. Sin embargo, aquí había un grupo de hombres negros que habían matado a una figura blanca de autoridad durante una época temible de revuelta generalizada de esclavos, y los estadounidenses mostraron un nivel de interés y apoyo extraordinario para los estándares de la época. La cobertura periodística, la obra de teatro, las estampas, los grabados, las pinturas, las figuras de cera, los panfletos, las largas colas ante las puertas de la cárcel y la sala del tribunal, todo esto creó una atmósfera cargada en la que los jueces de distrito, federales y del Tribunal Supremo tomaron lo que, en aquel momento y en retrospectiva, fueron sorprendentes decisiones favorables a los africanos de La Amistad y a sus exigencias de libertad. El juez del tribunal de distrito Andrew Judson era conocido por su hostilidad hacia la gente de color; un abolicionista le llamó «Andrew Sharka Judson», por el rey vai que gobernaba un imperio de tráfico de esclavos. La mayoría de los jueces del Tribunal Supremo tenían orígenes sureños. Todos los jueces que emitieron sentencias escritas sobre el caso reconocieron el extraordinario grado de interés popular por el caso.²³

Un abolicionista anónimo atribuyó con razón el mérito de la victoria de La Amistad al movimiento antiesclavista, «no gracias al Tribunal Supremo» y «no gracias a la ley estadounidense». Sin los decididos esfuerzos de los rebeldes, y sin los traductores, la asistencia legal, la

²³ «The African Strangers», *Friend of Man*, 21 de septiembre de 1839.

publicidad y la recaudación de fondos proporcionados por los abolicionistas, el Tribunal Supremo seguramente habría cumplido la voluntad del presidente Martin Van Buren y de los esclavistas estadounidenses, entregando «a esta gente a las anacondas que ya estaban abriendo sus fauces». El autor concluyó: «Gracias solo a Dios, y al movimiento antiesclavista, su instrumento». Muchos consideraban la victoria de La Amistad como el mayor logro del movimiento, como anunciaron *The Anti-Slavery Standard* y *The Emancipator*: «Que aquellos que se pregunten qué hemos hecho, miren la generosa emoción, el sentimiento público universal en favor de los cautivos de La Amistad». Nunca una campaña antiesclavista estadounidense había sido tan popular, ni tan victoriosa. Ganar, primero en la cubierta de La Amistad y luego en las salas del Tribunal Supremo, lo cambió todo.²⁴

La victoria en el caso de La Amistad contribuyó a un amplio conjunto de cambios en la compleja y cambiante lucha contra la esclavitud. Fortaleció a los abolicionistas «políticos», liderados por Arthur y Lewis Tappan, así como a los afroamericanos y a otros activistas cada vez más militantes, encabezados por figuras como Henry Highland Garnet, Frederick Douglass y Thomas Wentworth Higginson. John Brown señaló que se sintió inspirado por la «valentía personal» de «Cinques, de eterno recuerdo». La victoria también contribuyó a ampliar e integrar el movimiento, que se hizo cada vez más interracial después de 1840. Respondía a la petición de un «guerrero negro» o un «Espartaco negro», que pudiera librar una guerra contra la esclavitud y vencer, ampliando así el panteón de libertadores, añadiendo a Cinqué y, con su ejemplo, a Madison Washington, junto a los nombres de David Walker, Toussaint Louverture, Denmark Vesey y Nat Turner. Contribuyó a establecer y popularizar el tema de la legítima autodefensa armada por parte de quienes buscaban la libertad. Aunque estos cambios, y otros, tardarían años en producir el derrocamiento revolucionario de todo el sistema esclavista, puede decirse que, en su día y después, los rebeldes de La Amistad contribuyeron a un cambio en la forma de pensar sobre lo que podría ser posible en la guerra contra la esclavitud.²⁵

²⁴ «The Amistad Captives», *The Liberator*, 9 de abril de 1841; «What Have You Done?» *Emancipator*, 22 de julio de 1841.

²⁵ Brown citado en Harrold, «Romanticizing Slave Revolt...», p. 102. Véase también Stanley Harrold, *American Abolitionists*, Harlow, Longman, 2001, pp. 27, 58, 59, 63,

Un pequeño grupo de africanos multiétnicos a bordo de La Amistad triunfó contra todo pronóstico. Esclavizados en sus países de origen y enviados a Cuba, planearon y ejecutaron una revuelta, se abrieron camino hasta un «país libre», cooperaron y se aliaron con un pequeño y muy despreciado grupo de activistas antiesclavistas, y después superaron la oposición de dos poderosos gobiernos, el de España y el de Estados Unidos, para conseguir su libertad y volver a casa, logrando precisamente lo que siempre habían querido hacer. Llevaron a cabo todo el ciclo épico de pérdida, búsqueda y recuperación. De principio a fin, su odisea no tuvo precedentes en los anales de la esclavitud del Nuevo Mundo.

La revolución en miniatura de Cinqué a bordo de La Amistad reverberó por todo el Atlántico. El abolicionista Henry C. Wright señaló en abril de 1841 que «su nombre y sus hazañas han sido proclamados en todos los periódicos de esta nación y de Inglaterra, han conmovido todos los corazones y han sido el tema en boca de todos». Incluso cuando estuvo confinado en una prisión durante diecinueve meses, él y sus camaradas suscitaron debates y discusiones en Estados Unidos, España, Inglaterra y Francia. El nombre de Cinqué «será la consigna de libertad para África y para sus hijos esclavizados en todo el mundo». A través de una larga y heroica lucha en la que insurrectos y reformistas cooperaron para crear un movimiento interracial de gran poder, había llegado a simbolizar un futuro revolucionario, ese «día brillante y glorioso» en el que la esclavitud sería derrocada.²⁶

73, 76, 82-83, 101; Carol Wilson, «Active Vigilance Is the Price of Liberty: Black Self-Defense Against Fugitive Slave Recaptors and Kidnapping of Free Blacks», en McKivigan y Harrold, *Antislavery Violence*, pp. 108-127. La transformación del movimiento abolicionista en algo más amplio, inclusivo e igualitario comenzó a principios de la década de 1830. Véase Richard S. Newman, *The Transformation of American Abolitionism: Fighting Slavery in the Early Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001, pp. 2, 106, 175.

²⁶ «The “Hanging Committee”», *PF*, 21 de abril de 1841.

Agradecimientos

Los orígenes de este libro se encuentran en el trabajo que realicé en *El barco de esclavos: la trata a través del Atlántico*, publicado por Viking Penguin en 2007 y traducido al castellano en 2021 por Capitán Swing. Ese libro, sobre esta maligna máquina fundamental para toda una fase de la historia moderna, resultó extremadamente difícil de escribir. Estudié cómo los africanos esclavizados llevaron a cabo muchas revueltas heroicas en circunstancias extremas, solo para fracasar repetidamente y sufrir, a continuación, una tortura, un terror y una muerte casi inimaginables a manos del capitán del barco negrero. En un contexto tan espeluznante, la rebelión de La Amistad sobresalía como uno de los poquísimos levantamientos exitosos que tuvieron lugar a bordo de un barco negrero. Quería saber cómo se había producido este esperanzador contrapunto dentro de esta espantosa historia.

Dado que este libro es un complemento de *El barco de esclavos*, deseo expresar una vez más mi reconocimiento a las numerosas personas e instituciones que me ayudaron en la obra mencionada. A sus nombres añado con gratitud muchos otros. Doy las gracias al personal de la Stanley-Whitman House de Farmington, Connecticut (especialmente a Lisa Johnson); a la Sociedad Histórica del Condado de New London (Tricia Royston y Edward Baker); a la Sociedad Histórica de la Colonia de New Haven (James Campbell); a la Beneicke Rare Book and Manuscripts Library de la Universidad de Yale (George Miles); al Departamento de Manuscritos y Archivos de la Sterling Memorial Library de la Universidad de Yale; a la G. W. Blunt White Library, Mystic Seaport, Mystic, Connecticut (Paul O'Pecko); al Canton Historical Museum, Collinsville, Connecticut (Gordon Harmon); a la Connecticut Historical Society, Hartford,

Connecticut (Barbara Austen y Rich Malley); a la Manuscript Division, Library of Congress, Washington DC (Margaret McAleer); al National Archives de Boston, el Frederick C. Murphy Federal Center, Waltham, Massachusetts; al Boston Athenaeum, Boston, Massachusetts; al Amistad Research Center, Nueva Orleans; a la Huntington Library, San Marino, California; a los Archivos Nacionales del Reino Unido (Guy Grannum); al Departamento de Manuscritos, Biblioteca Nacional de Irlanda (Gerry Long); a la Biblioteca Británica; y a la Rhodes House Library, Oxford. Debo también un agradecimiento al personal de mi propia Biblioteca Hillman de la Universidad de Pittsburgh, especialmente a Pat Colbert y Philip Wilkin.

Doy las gracias a Tim Murray y a los becarios de la Society for the Humanities de la Universidad de Cornell, donde pasé un feliz y productivo trimestre en la primavera de 2009 y donde hice la primera presentación de este proyecto. Las conversaciones con Edward Baptist, Margaret Washington, Barry Maxwell y Eric Cheyfitz fueron especialmente útiles, al igual que las reuniones con los estudiantes de grado y posgrado de Cornell que siguieron un curso que impartí sobre la rebelión de La Amistad.

Doy mi más sincero agradecimiento a los siguientes colegas que me brindaron la oportunidad de debatir las ideas de este libro al invitarme a dar distintas conferencias: Tony Bogues y Tricia Rose en la Universidad Brown; Mary Lindemann y Michael Miller en la Universidad de Miami; Vincent Brown en el Centro Charles Warren de Estudios de Historia Americana de la Universidad de Harvard; Eric Roorda y Glenn Gordinier en Mystic Seaport; Graham Hodges en la Universidad Colgate; Paul Youngquist en la Universidad de Colorado; Christina Heatherton y Heather Ashby en la Universidad del Sur de California; Jennifer Gaynor en la Universidad de Buffalo; Alan Gallay en la Universidad Estatal de Ohio; Antoinette Burton en la Universidad de Illinois; Michael Zeuske en la Universidad de Colonia; Leos Müller en el Museo Vasa y la Universidad de Estocolmo; Marco Sioli y Giovanni Venegoni en la Universidad de Milán; y Raffaele Laudani en la Universidad de Bolonia.

Tuve la buena fortuna de pronunciar la conferencia Lawrence A. Brewster en el Departamento de Historia de la Universidad de Carolina

del Este (2009); la conferencia Gilbert Osofsky en el Departamento de Historia de la Universidad de Illinois-Chicago (2010), y la conferencia John Kemble en la Biblioteca Huntington de San Marino, California (2010). Mi especial agradecimiento a John Tucker y Mona Russell, James F. Searing y Robert C. Ritchie por estas ocasiones excepcionales. También deseo dar las gracias a las numerosas personas que asistieron a todos los actos mencionados y que participaron en los debates, de los que aprendí mucho.

Cuatro destacados historiadores —Ira Berlin, Steven Hahn, Douglas Egerton y Jeremy Brecher— leyeron el manuscrito en su totalidad y me ofrecieron respuestas perspicaces y certeras. Todos hicieron contribuciones señaladas a los precedentes, al contexto, la narrativa y las conclusiones. James Brewer Stewart y Stanley Harrold compartieron conmigo sus enormes conocimientos sobre el movimiento abolicionista estadounidense, y me permitieron lograr una aproximación mucho mejor.

Una serie de historiadores de África Occidental de gran talento me han ayudado con esa parte crucial de la historia. Mi amigo y colega Patrick Manning ha mostrado un apoyo incondicional al proyecto desde el principio. James F. Searing me proporcionó útiles comentarios en los comienzos del trabajo y de nuevo al final, por lo que le estoy muy agradecido. Joseph Opala, que conoce la historia de Sierra Leona como nadie, me aseguró que iba por buen camino. Philip Misevich y Konrad Tuchscherer me han ayudado enormemente y de numerosas maneras, compartiendo sus investigaciones y conocimientos sobre Sierra Leona y el pueblo mendé en particular, empujándome a reflexionar sobre importantes cuestiones interpretativas. Gracias a ambos por leer el manuscrito y ofrecerme muchas y valiosas sugerencias.

Otras personas de gran ayuda han sido el marino-escritor William Gilkerson, que ofreció sus profundos conocimientos sobre las goletas de principios del siglo XIX, y Sean Bercaw, capitán de la reconstruida Amistad con base en Mystic Seaport, que me ofreció una fascinante visita guiada por el buque en 2010. Emma Christopher, Joseph L. Yannielli y Michael Zeuske compartieron amablemente sus investigaciones sobre temas relacionados, y muchos excelentes eruditos respondieron a preguntas de diversa índole: gracias a Roquinaldo A. Ferreira, Manolo Florentino, Walter Hawthorne, Mary Karasch, Henry Lovejoy, Paul Lovejoy, Beatriz

Mamagonian, Leonardo Márquez, Joseph C. Miller, Peter A. Reed, João José Reis y Jaime Rodrigues. Mis amigos Forrest Hylton, Peter Linebaugh y Ken Morgan también me ayudaron de diversas formas.

He tenido la gran suerte de trabajar con un grupo de ayudantes de investigación de gran talento. Isaac Curtis, Veronica Szabo y Levi Pettler no solo encontraron materiales importantes, sino que plantearon preguntas perspicaces sobre lo que encontraban, dando así forma a la naturaleza de la propia investigación. Lo mismo hizo Melissah Pawlikowski, una magnífica investigadora que hizo todo el trabajo con *The Pennsylvania Freeman*.

He recibido mucha ayuda, de muchos tipos, de amigos y colegas de la Universidad de Pittsburgh. Kirk Savage tuvo la amabilidad de invitarme a hablar sobre las imágenes de la rebelión de La Amistad en el Departamento de Historia del Arte y Arquitectura, y luego me dio valiosos consejos sobre su génesis y significado. Otros colegas de Pitt y de la Universidad Carnegie Mellon me proporcionaron valiosos foros de presentación y debate: Kathleen DeWalt y los miembros de la Mesa Redonda Perlman; Jonathan Arac y el Centro de Humanidades; Holger Hoock y el Grupo de Estudios del siglo XVIII; y Edda Fields-Black y el Consorcio de Investigación de Estudios Africanos. Cinco charlas diferentes sobre el mismo proyecto debieron de colmar la paciencia de todos, pero prevalecieron los buenos modales, el compromiso crítico y el estímulo genuino, por lo que les estoy agradecido. Bruce McConachie me ayudó a comprender la obra *The Long, Low Black Schooner*, tratada en el capítulo 3. Jim Burke aplicó una vez más su arte de fotógrafo a diversos materiales que aparecen en el libro. Doy las gracias a un entusiasta grupo de estudiantes universitarios que analizaron conmigo el caso de La Amistad en la primavera de 2010 y a una pandilla de animados estudiantes de posgrado de historia del Atlántico que dieron tanto al manuscrito como a su autor un vigoroso empujón en la primavera de 2012. Debo una especial gratitud a N. John Cooper, Bettye J. y Ralph E. Bailey, decano de la Facultad de Artes y Ciencias Kenneth P. Dietrich de la Universidad de Pittsburgh. Su apoyo a mi trabajo y, de hecho, a todo mi departamento, ha sido fundamental.

Algunas personas tienen lugares de trabajo que ofrecen cortesía pero poco compromiso intelectual; otras tienen compromiso pero poca

cortesía; muchas, por desgracia, no tienen ni lo uno ni lo otro. En el departamento de Historia de la Universidad de Pittsburgh tengo ambas cosas, por lo que me siento realmente afortunado. Agradezco a los miembros de nuestro «colectivo» las cosas que hacen, las grandes y las pequeñas, que hacen del nuestro un buen lugar para estudiar y enseñar, para pensar y actuar. Gracias a Alejandro de la Fuente por la discusión de las dimensiones cubanas del caso de La Amistad y a los demás miembros del grupo Atlántico por su estímulo y apoyo: Reid Andrews, Seymour Drescher, Van Beck Hall, Holger Hoock, Patrick Manning, Lara Putnam y Rebecca Shumway. Debo añadir que Grace Tomcho, Molly Estes, Patty Landon y Kathy Gibson me han ayudado de cientos de maneras diferentes.

Mi querido amigo y colega Rob Ruck no solo se comprometió con las ideas del libro, sino que reconoció mi necesidad ocasional de escapar de ellas. Siempre me decía: «Es hora de ponerse serios. ¿Qué nos jugamos?» y nos íbamos a esa tierra de la alegría llamada cancha de baloncesto de Pitt. Gracias también al entrenador Jamie Dixon, a mi antiguo alumno el entrenador asistente Brandin Knight, al resto del personal y a los jugadores, que con su carácter, trabajo duro y logros siguen temporada tras temporada haciendo de la Universidad de Pittsburgh un lugar mejor para vivir y trabajar.

Doy las gracias a la Agencia Literaria Sandra Dijkstra: Elise Capron, Andrea Cavallaro, Elisabeth James y la propia Sandy, que me ayudaron a darme cuenta de que este era el libro que debía escribir y luego me animaron en cada paso posterior. Ha sido un placer volver a trabajar con la pandilla creativa de Viking. Ted Gilley y Noirin Lucas hicieron un trabajo experto corrigiendo el manuscrito; Carla Bolte aportó una inteligencia sensible al diseño del libro; Paul Buckley y su equipo del departamento de arte diseñaron una cubierta arrebatadora; Maggie Riggs hizo todo tipo de cosas útiles; y mi editora, Wendy Wolf, demostró una vez más que es una maestra incomparable de su oficio. Ella refuta el dicho de que la relación entre editor y autor es la relación entre cuchillo y garganta. Su sabio juicio ha dado forma al proyecto desde la idea hasta el libro.

Por último, gracias a mi hijo, Zeke, y a mi hija, Eva, por su paciencia y buen humor ante un padre que se queda despierto hasta altas horas

de la noche leyendo documentos extraños y haciendo marcas negras en el papel. Mi esposa, Wendy Goldman, discutió cada parte de este libro conmigo durante días, semanas, meses y años. Como ninguna otra persona que yo conozca, ella tiene la habilidad de ir directamente al meollo de la cuestión. Le dedico el libro a ella, con amor.

