

Liliana Crespi*

Cristianismo y esclavitud. Discusiones sobre la evangelización de los esclavos en Hispanoamérica.

Abstract

Christianity and slavery: discussions concerning the evangelization of slaves in Spanish America.

The conversion of the Africans to Christianity was a long process that began in Africa and concluded in the New World. The religious protection and the health of the soul of the slave, was, for the slave owner and the State, a permanent obligation. But, carrying out this moral obligation involved a multitude of factors: Spaniards did not know African languages, massive numbers of Africans arrived at the principal ports of entry, there was contraband of slaves, a lack of ecclesiastic control due to a lack of priests and missionaries and non compliance on the part of the slave owners. All of this meant that the Christianization of the slaves occurred with less rigor than with the Indians, whose conversion to Christianity was a priority during all stages of the conquest and colonization. In the essay that follows, I hope to show some aspects of this problem by studying the legislation, the ecclesiastic precepts, as well as the customs followed in the distinct places of destination of the African slaves. I have also attempted to focus this theme in the area of the River Plate and, accordingly, the paper is based on edited documentary sources in addition to documentation found in the National Archive of Argentina and the Archive of the Indies, in Spain.

Key Words

Spanish American history, slavery and Christianity, racial discourse, Slaves and Ecclesiastical legislation

La conversión de los africanos al cristianismo fue un largo proceso que comenzó en África y concluyó en el Nuevo Mundo. Los esclavos, por ser considerados cautivos paganos tomados en guerras justas no alcanzaron el status de súbditos que se les asignó a los indios americanos. Su adoctrinamiento constituyó una preocupación para la monarquía española, en parte porque era una forma de legitimar su esclavitud y en parte porque no podía permitir que en sus posesiones americanas coexistieran cristianos y paganos.

La tutela religiosa del alma del esclavo por parte del amo y del Estado era una obligación permanente, procurando que contrajeran matrimonio según los preceptos cristianos, bautizaran a sus hijos, fueran confesados y que se les suministrara la extremaunción antes de morir. Pero una vez en tierra americana, el cumplimiento de estas obligaciones morales estuvieron sujetas

a multitud de factores: el desconocimiento de las lenguas africanas, los desembarcos masivos en puertos de trata, el contrabando, el destino de trabajo de los esclavos en áreas rurales alejadas o inaccesibles, la falta de control eclesiástico, la inobservancia por parte de los amos. Todo esto provocó que la cristianización de los esclavos fuera encarada con menos rigor que la de los indios, que sí fue prioritaria en toda la etapa de conquista y colonización americana.

Este trabajo pretende presentar algunos aspectos de esta problemática, recorriendo la legislación, los preceptos eclesiásticos, así como la costumbre seguida en los distintos destinos a que arribaron los esclavos africanos. Se ha intentado también focalizar el tema en el territorio del Río de la Plata, así como se hizo para el resto de Iberoamérica.

*Licenciada en Historia. Universidad Nacional de Luján. Buenos Aires, Argentina.

Se han utilizado para ello fuentes documentales éditas, así como documentación conservada en el Archivo General de Indias (España) y el Archivo General de la Nación (Argentina).

El africano se reflejaba en la mente del europeo común como un pagano y, en el peor de los casos, como un ser fantástico que vivía inmerso en un mundo demoníaco. Los relatos de viajeros de los siglos XVI y XVII no hicieron más que afirmar el exotismo de esas tierras lejanas donde vivían hombres y mujeres con otro color de piel, sin gobierno y sin religión.

Un grabado de Mazot, hecho en 1660, que representaba todas las tierras hasta allí conocidas mostraba a Africa con un dragón sobrevolándola. Por el mismo tiempo, un misionero capuchino, Cavazzi, ayudó a extender por Europa la idea del canibalismo africano al publicar en 1687 dibujos sobre esta práctica en el Congo. Sus relatos fueron más elocuentes que sus dibujos y tendían a mostrar al negro como un ser primitivo volcado siempre a actos impuros, como en el caso de la danza a la que definía como una "satisfacción viciosa de un apetito libidinoso".¹

Lo que hoy sabemos, que los africanos tenían su propia organización social y política y, por supuesto, su propia cosmología religiosa, escapaba al europeo medio del siglo XVI o XVII. No era difícil pensar y aceptar que los africanos tenían atributos demoníacos que se reflejaban en su color de piel. En una época en que Satán mismo era definido como el "Príncipe de las tinieblas", lo negro, lo oscuro era símbolo del mal. En contraposición al vicio y degradación que representaba lo negro, el blanco simbolizaba, entonces y ahora, la armonía, la inocencia, la divinidad.

Dice Gislene Dos Santos, que esta mezcla de filosofía, crónicas y teología contribuyó a la confirmación de una imagen del negro que se convirtió en justificativa de su comercio. Que acentuándose el lado bárbaro y pagano de los negros se posibilitó que la esclavitud fuese tomada como una forma de redención.²

La inferioridad del africano se presentó natural para el blanco, el cual teniendo internalizada la filosofía aristotélico-tomista aceptaba la existencia de una jerarquización natural de acuerdo al grado de perfección alcanzado. La esclavitud, así vista, se constituía en el fin natural de algunas gentes.

La Iglesia contribuyó también a la legitimación de la esclavitud africana aunque, como veremos más adelante, puso sus reparos. En una primera

fase, el negro fue asociado a los infieles moros, lo que justificaba su cautividad. Más tarde se lo incluyó en el grupo de infieles que lo eran por no haber conocido la doctrina cristiana, por lo que debían ser redimidos.

Cuando Gomes de Zurara, cronista de la conquista de Guinea, aceptaba que "*por negros que fuesen tenían almas como los otros /... / serían mejores de traer al camino de la salvación*", no hacía más que hacerse eco de lo dictaminado por la Iglesia, que nunca desconoció que los africanos eran tan hombres como los europeos.

Así como Cicerón había hablado de la igualdad de la naturaleza humana y Séneca de la esclavitud que sólo alcanzaba al cuerpo, también San Pablo había expresado que ante Dios no había ni esclavos ni libres. La Iglesia no condenó la esclavitud. Por el contrario, siguiendo una costumbre milenaria la aceptaba cuando ésta derivaba de prácticas conocidas como el caso de los nacidos de madre esclava o los cautivados en guerra justa. Pero sin entrar en conflicto con la institución condenó en forma temprana la trata, e incluso prohibió a los católicos que participaran en ella. De todos modos, una parte importante de los ingresos sacerdotales provenía de la trata. En el Africa portuguesa por ejemplo, los negreros estaban obligados a pagar un impuesto bautismal de 3 reis por cada cautivo que iba al Brasil.

En 1642 Pío II denunció el tráfico como un gran crimen, "magnus scellus", ordenando a los obispos que infligieran sanciones a quienes lo practicaran. Doscientos años más tarde expresó una condenación similar Urbano VIII en su Letra de 1639 a la Representación del Sagrado obispado de Portugal, indicando además la pena de excomunión para quienes se dedicaran a la trata de esclavos.

Por su parte la Sagrada Congregación para la Propaganda Fidei, creada en 1622, presionaba para la abolición del comercio humano. Mientras ésta llegaba aportaba fondos para la manutención de misioneros en Africa y, junto a la Congregación de la Caridad del Santo Niño, velaba por que se cumpliera con el bautismo de los esclavos.

Pío VII, en ocasión de enviar su representante al Congreso de Viena, presentó formalmente al pedido de finalización de la trata. Llegando más lejos, Gregorio XVI en 1837, en su Breve "In Supremo Apostolatus Fastigio" condenó la esclavitud en todas sus formas.³

Pero lamentablemente mucho antes, en 1454, el Papa Nicolás V declaró su satisfacción al conocer que los esclavos se bautizaban y convertían antes de ser llevados a Portugal. Esperaba, por lo tanto

una multiplicación en las conversiones futuras. ¿Era esto una clara aprobación de la trata?⁴

Si bien es cierto que el Papado no tenía injerencia sobre América, pues la Bula de Alejandro VI había dado a la corona española plenos poderes para la evangelización, la actitud de los miembros de la Iglesia puede resultarnos bastante contradictoria a la luz de las manifestaciones papales antes señaladas. Se condenaba la trata pero no la esclavitud en sí, por lo que los miembros de los órdenes religiosos y aún el clero secular no se privaron de tener esclavos. Es harto conocida la existencia de rancherías de negros como anexo a todo convento americano y la utilización de mano de obra esclava en las iglesias parroquiales.

Los Jesuitas, sobre todo, compraban grandes cantidades de esclavos. En el Río de la Plata las estancias de la compañía eran laboradas por cientos de negros y al momento de la expulsión éstos constituían una parte sustantiva de su patrimonio.

Sin embargo, los esfuerzos de la Iglesia por mejorar la vida de los esclavos no deberían ser menospreciados. Si bien instó a los esclavos a aceptar con resignación su destino, también es cierto que demandó permanentemente para ellos buen trato de parte de sus amos.

Fue cuidadosa en bautizar esclavos puesto que los consideraba criaturas de Dios. El bautismo, junto con la obligatoriedad del resto de los sacramentos y de la enseñanza del catecismo favoreció la creación en los esclavos de una conciencia de su propia dignidad. Y también en sus dueños, pues en una época en que lo cotidiano estaba regido por lo confesional no era un detalle menor que amos y esclavos participaran de una misma religión. Esto derivaría, según Gilberto Freyre, en un punto de contacto y confraternización y jamás en una barrera infranqueable.

Además de las pronunciaciones de los Papas contra la trata, en realidad no tan abundantes como se esperaría, otros hombres doctos pertenecientes a la Iglesia opinaron sobre una cuestión aún entonces controvertida: la aceptación de la esclavitud corporal en función del bien espiritual que de ella podía derivarse, como ser el conocimiento del cristianismo. Esta parecía ser la opinión de Francisco de Vitoria quien declaraba allá por la primera mitad del siglo XVI que *"si los esclavos son tratados humanamente, sería mejor para ellos ser esclavos entre los cristianos que libres en sus propias tierras"*. Contemporáneo suyo fue Domingo Soto, quien en su obra *De Iustitia et jure* se manifestaba contrario a avalar la esclavitud con el fundamento de la

conversión: *"Y si alguien imaginase pretextar que se hace con ellos una obra preclara al darles en cambio de la servidumbre el beneficio del cristianismo, sepa que injuria a la fe, la cual debe ser enseñada y persuadida con suma libertad. Tan lejos están de que su excusa sea admisible ante Dios"*. De todas formas, Soto aceptaba la existencia de esclavos, lo que condenaba era la obtención ilícita de éstos.

El dominico portugués Luís de Molina en su obra *Los seis libros de la justicia y el derecho*, publicada en 1593, arremetía contra los mercaderes inescrupulosos, *"como no debe hacerse lo malo para introducir lo bueno, y como quiera que los mercaderes de esclavos no se preocupan de su bien espiritual, no es lícito aprobar más allá este comercio"*. Incluso llega a dudar de la necesidad de la esclavitud para la evangelización de los africanos, *"si se enviasen ministros del Evangelio a aquellas naciones bárbaras, no hay duda que todos los fieles pios deberían más bien favorecer y procurar la libertad de aquellos infelices /.../ tanto porque la causa de la libertad así lo exige cuanto porque esto sería de gran ayuda para la propagación de la fe y las costumbres cristianas"*.

Incluso acusa a sus mismos pares de no manifestarse contra la trata abiertamente, *"y no sé de que el Obispo de Cabo Verde, ni los demás sacerdotes que allí habitan, ni ningún otro de este reino tenga escrúpulo en la negociación misma, ni en estos títulos, antes más bien absuelven a los mercaderes"*.⁵

En la realidad de los hechos, la trata negrera no se vio perturbada por estas críticas. Por el contrario aumentó considerablemente en los siglos siguientes. Sin embargo, otros sacerdotes levantaron sus voces contra la esclavitud e hicieron lo posible por aliviar los sufrimientos morales y corporales que ésta traía. Tal el caso de Alonso de Sandoval, quien desde Cartagena compartía sus preocupaciones con su par de Luanda, el jesuita Luis Brandao; o Pedro Claver, discípulo del primero; o Francisco del Castillo en Lima, o Diego Caicedo en Quito. Todos ellos trabajaron junto a discípulos y seguidores en pos de una mejor calidad de vida física y espiritual de los negros. Por supuesto, su condición de sacerdotes los guiaba a entender que la instrucción en la fe era prioritaria para alcanzarla.

Los que sí reclamaron contra la esclavitud por no ajustarse a la moral cristiana fueron los capuchinos Fray José de Jaca y Epifanio de Borgoña, quienes desde La Habana manifestaron que *"los negros, no sólo si se hacen cristianos son libres, sino también en su gentilicio estado"*.

No sólo exigían la restitución inmediata de la libertad a los esclavos, sino también exigía que se les pagase, según *prorata temporis*, por los trabajos prestados y daños sufridos. Estas reclamaciones, a todas luces inviábiles, llegaron incluso hasta el mismo confesor del rey⁶. Sus denuncias tuvieron por lo menos un resultado positivo como fue el conocimiento de los malos tratos a que eran sometidos los esclavos por sus amos. Contra éstos se dictó una Real Cédula, el 12 de octubre de 1683: “/.../ ordeno y mando a las Audiencias y Gobernadores de mis Indias Occidentales, pongan muy particular cuidado en el buen tratamiento de los esclavos, velando mucho en ellos y en que sean doctrinados e instruidos en los misterios de nuestra santa fe.”⁷

La eficacia del adoctrinamiento de los africanos no fue la misma en Africa que en América. En el caso de los esclavos, éstos tenían un contacto más que superficial con los misioneros antes de ser embarcados. En América era donde pasarían el resto de su vida, donde irían aprendiendo poco a poco una nueva lengua, así como nuevas formas de relaciones sociales y parentales e incorporándose a una nueva religión. La sociedad americana los incorporó plenamente a su vida cotidiana pero, eso sí, con un status social y jurídico plena y legalmente disminuido.

La cristianización del Congo llegó tempranamente con el establecimiento de la primera misión en 1485, a cargo de los religiosos Terciarios de San Francisco. Incluso en 1518 el Papa León X estableció un Obispado a cargo del hijo del convertido rey Alfonso de Congo. En 1640, la Congregación de Propaganda Fidei inauguró allí la Misión de Capuchinos. Por entonces la capital del reino contaba ya con nueve iglesias. La principal actividad de los misioneros era el bautismo, tanto de los lugareños como de los esclavos que desde regiones más lejanas eran llevados a las costas. Una carta del Prefecto de la Misión de Mpinda, escrita cinco años después de su establecimiento, daba cuenta de las dificultades que él y sus once misioneros encontraban en su labor. Relataba, por ejemplo, que en sólo diez jornadas habían bautizado más de 1000 infantes.⁸

Pero la evangelización en el Congo no pudo despegarse nunca de la trata de esclavos. Nada más elocuente que la queja presentada por su rey a Juan III de Portugal: “no necesitamos sino sacerdotes y gente que enseñe en las escuelas y ningún otro producto sino vino y harina para el Santo Sacramento /.../ porque es nuestra voluntad que en estos reinos no haya ningún tráfico de esclavos ni mercado algunos de esclavos”⁹. Por supuesto este reclamo no fue escuchado y la trata siguió siendo la principal actividad de los

portugueses en ese reino.

Los esfuerzos misionales en Africa parecen no haber ido más allá de las costas. ☉ en todo caso, no lograron incorporar en forma definitiva a la población africana a la fe cristiana. Para Thornton la conversión no fue nunca completa, más bien lo que hubo fue una fusión, un sincretismo religioso que no era, ni cristiana ni africana.¹⁰ Posiblemente la falta misioneros y sacerdotes nativos no contribuyeron a facilitar las conversiones. Incluso en América no había sacerdotes negros. Por el contrario, las naciones protestantes sí sostuvieron misiones de pastores nativos, aunque esto no fue sino hasta bien entrado el siglo XIX.

Un problema que resulta recurrente a lo largo del siglo XVII fue la duda que se había instaurado sobre si el bautismo y adoctrinamiento de los esclavos en Africa habían sido hechos convenientemente, por lo que su validez quedaba cuestionada. Muy tempranamente llegaron hasta la corona quejas que al respecto presentaron los sacerdotes vinculados a la esclavitud. En 1595 sacerdotes de Cabo Verde solicitaron al rey que ordenara al Consejo de Portugal que los esclavos salgan bautizados de allí y de los ríos de Guinea, llevando la debida certificación para ser exhibida a su llegada a América.¹¹

El jesuita Alonso de Sandoval fue quien mejor expresó esta preocupación en su *De instauranda aethiopum salute* publicada en 1642, obra monumental que es también un estudio geográfico y antropológico del Africa conocida hasta entonces. Tuvo una posición preferencial para evaluar el estado espiritual de los esclavos ya que residía en el puerto de Cartagena, lugar al que arribaban la mayoría de ellos procedentes de Africa.

No sólo volcó en su obra las dudas y respuestas que compartió con sus hermanos de fe, sino también los comentarios recogidos de mercaderes y capitanes de barcos negreros, así como su propia experiencia entre los esclavos a los que bautizó y adoctrinó secundado en su labor por Pedro Claver, más tarde beatificado por proseguir y engrandecer la obra de su maestro.

Sandoval dudó siempre de que el sacramento del bautismo impartido a los esclavos en Africa tuviera validez. El Rector del Colegio de Cabo Verde, Padre Sebastián Gómez, le corroboró esto en 1614 al escribirle que se trataba en realidad de una cristianización formal, “porque yo he estado en Cacheo adonde hacen lo mismo que aquí y es en la nao un clérigo y preguntar a aquellos negros brutos si se quieren bautizar y algunos de los que allí se hallan presentes en el navío les gritan que

digán que sí..."¹² El Visitador de Cacheo relató personalmente a Sandoval la forma en que él mismo había bautizado un cargamento de esclavos, mandando llamar a un negro ladino para que tradujera sus palabras, *"que si querían tomar aquella agua en su cabeza que serían como blancos y respondiome el negro que decían que sí y con esto los bauticé"*.

Sandoval también comunicó su preocupación al Arzobispo de Sevilla, Pedro Castro y Quiñones, quien también recopiló información de personas directamente involucradas en la trata. El capitán Gaspar Carvallo, por ejemplo, quien habitualmente cargaba esclavos en Luanda decía que se podía bautizar 700 negros en tres o cuatro horas. Otro capitán relató que había llevado algunos pocos negros al Vicario de Cacheo para que los bautizase el que *"acertando estar comiendo cuando llegaba no hacía más que mandarles arrodillar junto a la silla donde estaba sentado y coger el jarro de agua que en la mesa tenía y derramárselas en la cabeza sin decirles ni hablarles más palabras que la forma del sacramento"*.

Tomando en consideración estos y muchos otros testimonios el Arzobispo dictó una Instrucción indicando la forma de examinar a los esclavos llegados a América para fiscalizar si habían sido correctamente bautizados. En primer lugar se les debía preguntar si en su tierra o al salir les habían echado agua y si por algún intérprete se les había dicho algo al respecto y si entendieron algo de ello. Y lo más importante, si dieron su consentimiento o si en su corazón no tenían voluntad de recibir el sacramento.

Una vez finalizado este examen sería de regla general que al faltar uno solo de estos puntos un nuevo bautismo debía ser realizado. Si por el contrario del examen surgiera una duda probable, el bautismo debería hacerse *Sub conditione*.¹³

Si por un momento nos situamos en tiempo y lugar podemos inferir que estas instrucciones fueron muy difíciles de cumplimentarse, al menos con todos los esclavos arribados al Nuevo Mundo. Posiblemente el celo de Sandoval y luego de Pedro Claver, sumado al hecho que se encontraban en el puerto principal de ingreso, no se haya repetido en otras partes. Ni que hablar de los miles que ingresaron merced al comercio ilícito, donde el control real y eclesiástico era necesariamente burlado.

En el siglo siguiente la problemática de los bautismos y rebautismos decayó. Las razones pudieron haber sido varias, entre ellas la concentración del tráfico en una sola compañía

negrera a través de contratos de asiento, el aumento del clero secular y regular y también, por qué no, la expulsión de Jesuitas del ámbito americano. Vaya como ejemplo de esto último la carta en que el Capellán del Real de San Carlos envía en 1772 al Vicario de la Iglesia Matriz de Colonia del Sacramento (hoy R.O. del Uruguay). En su opinión la práctica del bautismo *sub conditione* fue introducida *"por la relajada o perversa moral de los Regulares de la Compañía de Jesús"*. Consideraba el Capellán que era esto innecesario dado que los esclavos venían de Angola y que de allí salían bautizados sin excepción. Concluye con un ataque más que directo a la Compañía que durante más de un siglo rebautizó a los esclavos, no por necesidad sino por soberbia de quienes dominaban *"con un cuasi como absoluto despotismo los entendimientos"*.¹⁴

Mientras las coronas de España y Portugal permanecieron unidas, mal o bien la conversión de los esclavos parecía estar asegurada. Cuando Portugal perdió algunas de sus posesiones africanas a manos de los holandeses y España precisó de la concurrencia de tratantes extranjeros, por lo general de reinos no católicos, la vigilancia sobre la instrucción religiosa de los esclavos se vio dificultada.

Cuando en 1686 se firmó un contrato de asiento con Baltazar Coymans, representante de una firma holandesa, la Congregación de Propaganda Fide alertó a la corona española sobre la ruina espiritual que esto acarrearía, solicitando a su vez que esta *"materia corra por personas católicas y vasallos de S.M. que soliciten con desvelo el aumento de nuestra fe católica instruyendo en ella a los negros"*.¹⁵

Los Consejeros del Rey respondieron a esto con la inclusión de una cláusula en el contrato que obligaba al asentista a mantener en sus factorías diez misioneros capuchinos, con un oratorio público. Concluían agregando que los esclavos eran llevados siempre hasta los puertos de Cartagena, La Habana, Portobello y Veracruz, lugares donde había Tribunal del Santo Oficio que cuidaría que no ingresaran herejes entre ellos.

La evangelización en el Nuevo Mundo

La cristianización estuvo inevitablemente asociada a la conquista de las nuevas tierras. Resulta imposible separar la conquista y poblamiento de América de la misión evangelizadora. Tempranamente fue dictada la normativa que regulaba la vida religiosa de los esclavos. La Ordenanza para el tratamiento de negros de 1545 determinaba que en las haciendas

donde hubiere esclavos *"esté una casa o bohío como iglesia con altar; con la señal de la cruz y allí cada día por la mañana vengan a hacer oración..."*. Los amos estaban obligados a *"hacerles aprender nuestra lengua vulgar y darles a entender el sacramento del agua del santo bautismo y hacerlos bautizar y cristianar; pues todos los negros de su inclinación son amigos de ser cristianos y fáciles de convertir..."*.¹⁶

En cuanto al adoctrinamiento de los esclavos en América, razón esgrimida por la Iglesia y la corona para justificar la esclavitud, fue una obra incompleta durante todo el siglo XVI y gran parte del XVII. Son innumerables los testimonios que registran las falencias encontradas al respecto, producidos principalmente por miembros de la misma Iglesia.

Cuando se produjo el episodio del contrato con Coymans, una Junta de Ministros y Teólogos dictaminó que *"la fe está tan radicalmente asentada en los Reinos de Indias y especialmente en los puertos donde han de arribar con las armazones de negros, que se puede afirmar que no está más asegurada en los de Castilla"*.¹⁷

Pero esta declaración parecía no tener en cuenta que los esclavos, una vez arribados, eran trasladados casi de inmediato a sus destinos y que ni en las minas ni en las haciendas había suficientes curas doctrineros. La Iglesia aún no había podido extender totalmente sus redes misionales hacia el interior del vasto continente americano y, cuando avanzó en este campo lo hizo dirigiendo sus esfuerzos a la doctrina de los indios. Esta situación había sido recurrentemente comentada por los mismos sacerdotes y funcionarios reales, e incluso fue recogida en las Ordenanzas de Madrid de 1661 donde se determinaba que *"en cada pueblo haya una persona diputada que a los indios y negros que sirven sin salir al campo les enseñen la doctrina cada día una hora, y los que anden en el campo, los domingos y fiestas, y compelan a sus amos que les dejen ir a aprenderla"*.¹⁸

En Brasil, el principal receptor de esclavos de Iberoamérica, las discusiones acerca de la validez del bautismo no parece haber preocupado demasiado al clero local ya que, al contar Portugal con sus propias factorías negreras en África podían ejercer un control directo sobre el particular. Más aún habían conquistado el gran reino del Congo para el cristianismo y trasladado allí una organización política basada en instituciones de corte portugués. Los Jesuitas tuvieron también en Brasil un papel primordial en la obra evangelizadora. Hacia mitad del siglo XVI el padre Manuel de Nóbrega decía a sus hermanos de

Coimbra que *"con los esclavos, que son muchos, se hace mucho fruto, los cuales vivían como gentío sin tener más que ser bautizados con poca reverencia del sacramento"*. Cien años más tarde, otro jesuita, el padre Antonio Vieira impartía instrucción religiosa a los negros desde sus sermones en la Iglesia de Nuestra Señora del Rosario. En ellos instaba a que a través de la oración y el servicio piadoso y domesticado alcanzarían las condiciones para la salvación de sus almas. Como todos sus pares condena a los amos que maltratan a sus esclavos, por ser de la misma condición humana: *"estos hombres, no son hijos del mismo Adán y de la misma Eva? Estas almas, no fueron rescatadas por la sangre del mismo Cristo? Estos cuerpos, no nacen y mueren como nosotros?"*.¹⁹

Según los testimonios de los historiadores, la religión católica estaba afianzada entre los esclavos aún en el interior de las grandes y aisladas haciendas. Las visitas de los doctrineros se sucedían con regularidad y sus ausencias eran compensadas por la práctica religiosa de los amos blancos, que integraban al culto a sus esclavos. Según Gilberto Freyre *"por contagio o presión social, rápidamente se impregnó el esclavo negro en el Brasil de la religión dominante. Por su intermedio se aproximó a la cultura del señor y a sus moldes de moralidad"*. Incluso los esclavos fugitivos, agrupados en los quilombos, propagaron entre los indígenas del sertão la lengua portuguesa y la religión católica antes que cualquier misionero. Así ocurrió en la población de refugiados en la sierra de los Parecí, donde algunos expedicionarios comprobaron que los indios caborés *"sabían alguna doctrina cristiana que aprendieron de los negros /.../ todos hablaban portugués con la misma inteligencia de los negros de quienes aprendían"*.²⁰ Los reportes holandeses de 1675 acerca del quilombo de Palmares hablan de gente seguidora de la "religión de los portugueses" y de la existencia de capillas con imágenes. Pero no sólo en Brasil los esclavos fugitivos seguían el culto cristiano, en Maracaibo en un asentamiento formado en 1585 su líder bautizaba a los recién nacidos y en Veracruz el jefe de una comunidad de cimarrones puso en riesgo el secreto de su ubicación por asegurarse los servicios de un cura y cuando los españoles llegaron a capturarlo lo hallaron en una capilla rezando.²¹ Sin embargo, la permanencia aún hoy de prácticas religiosas africanas en la región nos lleva a reflexionar sobre la profundidad de las conversiones al catolicismo.

Después de Brasil, el principal destino de los esclavos de portugueses fue el Río de la Plata los que, haciendo un camino inverso al establecido por la corona española ingresaban por Buenos

Aires y subían hasta Lima. Durante el siglo XVII esta actividad estuvo estrechamente ligada al comercio ilícito o al contrabando directo, por lo que realizar el seguimiento de si los esclavos ingresaban bautizados o no es prácticamente imposible. Los testimonios de los contemporáneos pueden acercarnos tal vez a la realidad. Veamos algunos de ellos.



El Virreinato del Perú y el Río de la Plata

Durante el siglo XVII y gran parte del siguiente el Virreinato del Perú extendía sus fronteras desde el Ecuador hasta el Río de la Plata, donde Buenos Aires se fue perfilando como la puerta de acceso al comercio atlántico, por entonces prohibido en favor de la ruta del Pacífico. Sin embargo, miles de esclavos ingresaron por esa vía contraviniendo las disposiciones reales y fueron a engrosar, en forma menos costosa, el número de brazos necesarios para las minas y haciendas del Alto Perú.

Al igual que en el resto de la América hispana el adoctrinamiento de los indios constituyó la principal preocupación de funcionarios y religiosos. Desde temprano contaron con curas doctrineros en los pueblos de indios, defensores, capillas, y libros de bautismos-casamientos-defunciones para ellos en las parroquias. Reales Cédulas y Sínodos atendieron desde temprano a la necesidad de conocer las lenguas indígenas para poder administrar los sacramentos. En 1597 el Obispo del Tucumán, atendiendo a lo dispuesto por el Primer Sínodo ordenó que *"los que se nombraren por curas de indios, sepan por lo menos la lengua con suficiencia"*. En 1603, desde Asunción, el Obispo del Río de la Plata, Martín Ignacio de Loyola, ordena el adoctrinamiento en lengua nativa dado que un cura no puede valerse de terceros en su sacerdocio. Por lo que recomienda aprender las palabras esenciales para enseñar. El Concilio de Charcas, reunido en 1629, volvió a puntualizar la necesidad de contar con doctrineros bilingües.²²

En cuanto a los esclavos, una Real Cédula dictada en 1603 para el conocimiento del Virrey del Perú indicaba que *"se me ha hecho relación que sólo en esa ciudad de los Reyes había más de veinte mil negros /.../ y que es la gente más desamparada de doctrina que se conoce porque no tiene cura que les enseñe y que sólo los religiosos de la Compañía de Jesús se emplean en las fiestas, cuando los amos les dejan un rato, en enseñarles..."* Ordenaba por tanto que tuvieran parroquias determinadas como los indios y que fueran sostenidas por sus amos, a razón de medio peso ensayado por cada esclavo.²³

Pero la instrucción de los esclavos significaba una erogación económica para sus amos, por lo que las autoridades religiosas peticionaron constantemente ante la corona para que éstos no evadieran la obligación a que estaban sujetos. En 1611 en Potosí, donde se contaba con riquísimos yacimientos de plata y una numerosa población con alto poder adquisitivo y por ende gran receptora de esclavos, se suscitó un conflicto entre la Iglesia Mayor y el Cabildo Eclesiástico por el nombramiento de nuevos curas doctrineros. La instrucción religiosa de esclavos y yanaconas de la Villa se encontraba a cargo de tres curas propietarios de la Iglesia Mayor, a quienes los vecinos pagaban una derrama de un peso ensayado por cada pieza. El Cabildo Eclesiástico juzgó necesario incluir otros clérigos para administrar los sacramentos lo que motivó una queja ante el Rey, quien a su vez instó a la Audiencia de Charcas a intervenir en el conflicto y juzgar sobre si los curas propietarios *"son suficientes para administrar los sacramentos a los dichos esclavos y yanaconas y la demás gente o si por no serlo conviene que hayan los dichos curas"*.²⁴

Si en Potosí había resistencia a mantener económicamente a los curas doctrineros, cuanto más en Buenos Aires, donde la situación económica de sus habitantes distaba mucho de la de los potosinos. En 1628 el Obispo Fray Pedro Carranza conminó a los amos a enviar a sus esclavos los domingos a aprender el catecismo. Informando al Rey de los resultados comenta que se juntaban más de 300 negros en la plaza y un jesuita les hablaba en lengua Angola. Es ésta una de las pocas referencias al adoctrinamiento de esclavos en lengua nativa. Fue el Padre Lope de Castilla el que compuso un vocabulario y fue durante décadas el principal doctrinero en esa lengua, fundando incluso una cofradía de negros en Buenos Aires. Más al norte, en Córdoba, lo secundaba en su labor el P.J. Pedro de Espinosa.²⁵

Si bien tuvieron a su servicio gran cantidad de indios y esclavos, los jesuitas se revelaron desde temprano, como en el resto de América, como los

principales evangelizadores. En Buenos Aires, así lo corroboraba el Gobernador Diego de Góngora en un Informe de Gobierno dirigido al Rey en 1622, donde decía que de todas las órdenes asentadas en al gobernación, sólo los jesuitas cumplían convenientemente con el adoctrinamiento de indios y esclavos.

Hablamos más arriba del sistemático comercio ilícito de esclavos que desarrolló en Buenos Aires, principalmente a lo largo del siglo XVII, y que se extendió hacia el interior del territorio hasta Lima. Esto por supuesto impidió o al menos no permitió el control de la Iglesia sobre los negros ingresados y su situación espiritual. En 1621 el Padre Fecho del Paraguay declaró la necesidad de bautizar sub condicione a los negros bozales que desde Angola traían a vender a Buenos Aires, presumiblemente sin instrucción. El Obispo de la Iglesia Catedral de Buenos Aires, Fray Pedro Carranza, denunció, acusándolo también de encubrir el contrabando, que el Gobernador Francisco de Céspedes no consentía la administración de los sacramentos a los esclavos recién arribados, "*... y los negros se sacan y llevan sin que yo los pueda catequizar, bautizar ni olear, aunque he puesto censuras para ello /.../ y porque no se pueda averiguar por los libros de bautismo no consentia se le administrase este sacramento a los negros que se meten por este puerto*". Ordenó el Rey una investigación al respecto a fin de aplicar justicia y mientras tanto mandó se buscasen los negros de los que hablaba el Obispo y "*procuréis remedio de manera que reciban el santo bautismo*".²⁶

En Buenos Aires, los vecinos se mostraron siempre renuentes a cumplir con su parte. A pesar de las continuas disposiciones sobre la obligatoriedad de la instrucción religiosa de los esclavos el incumplimiento era consuetudinario. En 1665, intervino la Real Audiencia en el tema y su Presidente, Martínez de Salazar ordenaba una vez más que los domingos se enviaran a los esclavos a los conventos de la Compañía de Jesús o de Santo Domingo para que fueran instruidos en el catecismo.

Las ciudades como referentes del Estado fueron los lugares donde mejor se ejerció el control socio-religioso de los esclavos. Los libros parroquiales de bautismos, matrimonios y defunciones se conservan mas completos que los de las áreas rurales. Pero en el Río de la Plata esta situación se repite también para los blancos. Sobre todo en Buenos Aires, por tratarse de un espacio de frontera, los matrimonios eran regularizados años después de haberse consumado y cuando ya habían dado como fruto varios hijos, en ocasión de la llegada de sacerdotes que en forma itinerante recorrían los pueblos mas alejados. De todas

formas, el matrimonio cristiano entraba en contradicción con el sistema esclavista. En el caso de los cónyuges propiedad de diferentes amos, ¿qué debía respetarse primero, la propiedad o el sacramento? Lo mismo ocurría necesariamente con la familia esclava, expuesta a ser disuelta por la venta de uno o varios de sus miembros. Pero el Derecho Canónico reconocía, lo mismo que las Partidas, el derecho del esclavo a contraer matrimonio y a tener una vida familiar, y con ese argumento siempre le sería accesible el Fuero eclesiástico para reclamar frente a las pretensiones del amo.

En el Río de la Plata no se favoreció expresamente la formación de familias esclavas, en parte porque la desigualdad numérica entre sexos era manifiesta. De los cargamentos arribados a Buenos Aires, como mucho un 30% estaban constituidos por mujeres, lo que derivó con el correr del tiempo en un marcado mestizaje. Y éste estuvo a su vez signado por la ilegitimidad.

Las Cofradías de negros que surgieron como un fenómeno netamente urbano, estaban contempladas en la Ley XXI, título IV, libro I de la Recopilación, que admitía la constitución de "cofradías, juntas, colegios o cabildos de españoles, indios, negros, mulatos u otras personas de cualquier estado y calidad". Pero la autorización para su formación debía provenir de las autoridades civiles y del Prelado eclesiástico. Este derecho de asociación tan temprano adquiría un sentido religioso pues servía para que los negros se agruparan y pudieran tomar arte de las festividades religiosas, a la vez que les daba una contención espiritual pública, como otra forma de inclusión en la vida social. Como contrapartida, los libros de inscripción de bautismos, matrimonios y defunciones "de castas" verificaban el control estatal y eclesiástico por encima del que correspondía a los amos.

En Buenos Aires, según un estudio que Miguel Angel Rosal hizo sobre testamentos, hacia 1750 el 74% de los afroargentinos pertenecía a alguna cofradía. Las iglesias de dominicos, franciscanos y mercedarios albergaban las cofradías más numerosas de la ciudad como la del Santísimo Rosario, Santa Rosa, San Benito, San Francisco Solano, del Socorro y San Baltazar.

En cuanto a los enterramientos, no se registraron en Buenos Aires cementerios de esclavos. En 1803, el Cabildo se hacia eco de las reclamaciones públicas sobre el abandono de cadáveres en los baldíos de la periferia. La ciudad contaba con solo un cementerio de pobres, abierto tardíamente a fines del siglo XVIII en los terrenos vecinos a la iglesia de San Miguel. Allí esclavos y negros

libres eran enterrados cristianamente, aunque con "cruz baja" como lo establecían las leyes. El único enterratorio dentro de terreno consagrado fue el del Convento de Santa Catalina, aunque estaba destinado a los esclavos del mismo.

Al mismo tiempo que la sociedad fue abandonando los estrictos controles religiosos, afloraron antiguas tradiciones africanas. El resquebrajamiento del poder eclesiástico que se produjo en la Buenos Aires independiente luego de las Reformas de 1821, con la expropiación de las ordenes religiosas, condujo a una laicización de la sociedad que favoreció la aparición de la Sociedades Africanas mientras las cofradías se diluían. Estas asociaciones de carácter étnico asumieron una forma más política en su organización y unieron en sus actos reminiscencias rituales africanas con el rito católico heredado de sus amos. El ejemplo más claro de estos fueron los enterratorios, donde el muerto era velado primero en la "capilla de ánimas" de la Sociedad, en una ceremonia sincrética afro católica.

Durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas se trato de volver a las raíces de la religiosidad popular. En el caso de los negros es evidente que el gobierno consideraba la necesidad de volverlos a los carriles que habían abandonado luego de las guerras de la independencia. En 1839 se publicaba en Buenos Aires el "Manual de piedad para el uso

de los hombres de color y de los negros". Las palabras del editor resumen las perspectivas oficiales respecto a los afroargentinos:

... excitar en todos los sentimientos de devoción y la conformidad que debe tenerse en los sufrimientos y adversidades, ara persuadir a los hijos y súbditos de color y negros el respeto que deben tributar a sus padres superiores, y a estos sus obligaciones y deberes ara con aquellos. /.../ sumision a las leyes divinas y humanas, respecto a las autoridades eclesiásticas y civiles piedad, unión, costumbres puras, amor al trabajo, valor.²⁷

La problemática de la esclavitud no concluyó cuando los territorios que componían el Virreinato del Río de la Plata se proclamaron independientes de la corona española. Por el contrario, perduró mucho más allá del movimiento revolucionario y la constitución de un estado independiente.

En nuestro país, la libertad política no trajo aparejada la de los esclavos y el gobierno revolucionario enfrentó el problema con el dictado de leyes paliativas que, si bien propiciaron una evolución paulatina hacia la libertad, siguieron avalando el sistema heredado. La Constitución de 1853 declaró la inexistencia de esclavos en todo el territorio de la República. De ahí en más, los afroargentinos enfrentaron una nueva lucha: la de lograr un status de ciudadano pleno de derechos.



Fotografía de Werner Forman, *El Arte Negro. Mexico 1969*

Una pregunta recurrente ha sido: ¿Por qué la Iglesia Católica no se pronunció en contra de la esclavitud?. En realidad convivió con ella desde sus inicios y, no sólo no la condenó sino que la asumió predicando a los esclavos la obediencia y aceptación de su destino. La aceptó como una institución que la precedía y que estaba firmemente arraigada en la sociedad.

En las Leyes de Partidas de Alfonso X, estructuradas en base al Derecho Romano y la Doctrina Cristiana, el siervo surge protegido pero a la vez legitimado. El bautismo fue para ellos la puerta de ingreso a la comunidad cristiana. Aunque en el caso de los esclavos africanos se dejó de lado aquello que dictaminaba la Ley VIII de la IV Partida: “si aquel siervo se tornara cristiano, que se hace libre por ende, luego que se hace bautizar y recibe la nuestra fe”. En Africa y América se aceptó la esclavitud corporal en función del bien espiritual.

En el siglo XV las grandes navegaciones atlánticas superaron aquel Mundo Cristiano Medieval, donde moraban dos grupos bien definidos en materia religiosa: los cristianos y los infieles. Hacia fines del siglo XV una nueva clasificación de los no cristianos, elaborada por Tomás Vio Caetano, vino a ajustar la problemática a un mundo occidental expandido. Los infieles ya no conformaban un solo grupo sino tres: judíos y moros; africanos e indios.

Los primeros eran sujeto de derecho de los príncipes cristianos; los segundos estaban fuera de sus dominios y podían ser cautivados en guerra justa; y los terceros incluidos dentro de los reinos cristianos pero sujetos a un derecho particular.

El Universo cristiano se redefinía y la evangelización corría paralela a la conquista de nuevas tierras. Con mandato del papa Alejandro VI, españoles y portugueses se convirtieron en los grandes propagandistas de la fe y cultura cristiana en América.

Algunas consideraciones finales

La inclusión de los esclavos en la sociedad cristiana fue vista muchas veces como un intento de control social por parte de la Iglesia y el Estado. No lo negamos, pero también es cierto que no fue sino en las colonias iberoamericanas que el esclavo fue acercándose más al status de persona sujeto de derechos que en las gobernadas por naciones protestantes. Bautismos, matrimonios, cofradías, fuero eclesiástico, derecho al buen trato, libertad de vientres, todo ocurrió en las colonias españolas y fue en ese ámbito donde más tempranamente los esclavos tuvieron oportunidad de luchar por ser reconocidos como ciudadanos, aunque no sin enfrentar los prejuicios de una sociedad apegada a prerrogativas estamentales de antiguo régimen.



Citas

¹ Davidson, Basil, *Madre Negra*, Barcelona, 1966.

² Dos Santos, Gislene, "Selvagens, exóticos, demoníacos. Idéias e imagens sobre una gente de color preta". En: *Estudios Afroasiáticos*, 2, 2002.

³ Conti, Luigi, "The catholic church and the slave trade". En: *The general history of Africa. Studies and documents*. Paris, UNESCO, 1985.

⁴ Rabbi Baldi, Renato, "El estatuto jurídico del negro en la doctrina universitaria del siglo XVI". En: *Revista historia del Derecho*, N° 21.

⁵ Rabbi Baldi, "El estatuto jurídico".

⁶ Valtierra, Angel, *IV Centenario del nacimiento de San Pedro Claver*. Bogotá, 1980.

⁷ Archivo General de Indias (AGI) Indiferente General 340.

⁸ De Rome, Jean, *La fundation de la Mission des Capucins au Royaume du Congo*. Paris, 1964.

⁹ Davidson, Basil, *Madre negra*.

¹⁰ Thornton, John, *Africa and africans in the making of the atlantic world*. Cambridge, 1998

¹¹ AGI, Lima 130.

¹² Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina. En adelante AGN, Colección Biblioteca Nacional 3653.

¹³ AGN, Colección Biblioteca Nacional 3652.

¹⁴ AGN, Colección Biblioteca Nacional 3651

¹⁵ AGI, Indiferente General 2844

¹⁶ Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*.

¹⁷ AGI, Indiferente General 2844.

¹⁸ Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*. Buenos Aires, 1967.

¹⁹ Sebe Bom Meihy, José, "La ética colonial y la cuestión jesuítica de los cautiverios indio y negro". En: *Revista Afro-Asia*, N° 23, 2000

²⁰ Freyre, Gilberto, *Casa grande y senzala*. Buenos Aires, 1943.

²¹ Thornton, John, *Africa and africans*.

²² Bruno, Cayetano, *Historia de la iglesia*.

²³ Lucena Salmoral, Manuel, *El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Fundación Tavera, 2000.

²⁴ AGI, Charcas 418

²⁵ Bruno, Cayetano, *Historia de la iglesia*.

²⁶ AGI. Buenos Aires 2-5.

²⁷ Rodriguez Molas, Ricardo, *Presencia de Africa negra en Argentina*. Buenos Aires, 1999.

Bibliografía

BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*. Buenos Aires, 1967.

CONTI, Luigi, "The catholic church and the slave trade". En: *The general history of Africa. Studies and documents*. Paris, UNESCO, 1985.

DAVIDSON, Basil, *Madre Negra*, Barcelona, 1966.

DE ROME, Jean, *La fundation de la Mission des Capucins au Royaume du Congo*. Paris, 1964.

DOS SANTOS, Gislene, "Selvagens, exóticos, demoníacos. Idéias e imagens sobre una gente de color preta". En: *Estudios Afroasiáticos*, 2, 2002.

FREYRE, Gilberto, *Casa grande y senzala*. Buenos Aires, 1943.

KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones, 1953.

LUCENA SALMORAL, Manuel, *El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Fundación Tavera, 2000.

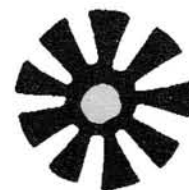
RABBI BALDI, Renato, "El estatuto jurídico del negro en la doctrina universitaria del siglo XVI". En: *Revista historia del Derecho*, N° 21.

RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo, *Presencia de Africa negra en Argentina*. Buenos Aires, 1999.

SEBE BOM MEIHY, José, "La ética colonial y la cuestión jesuítica de los cautiverios indio y negro". En: *Revista Afro-Asia*, N° 23, 2000.

THORNTON, John, *Africa and africans in the making of the atlantic world*. Cambridge, 1998.

VALTIERRA, Angel, *IV Centenario del nacimiento de San Pedro Claver*. Bogotá, 1980.





Fotografía de Werner Forman, *El Arte Negro. Mexico 1969*