

LA ARGUMENTACIÓN RELIGIOSA DE LA ESCLAVITUD EN AMÉRICA

José ANDRÉS-GALLEGO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Madrid

Texto de la ponencia desarrollada en las VII Jornadas de estudios históricos *Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América*, organizadas por el profesor José Antonio Munita Loynaz, 10 de noviembre de 2005, Universidad del País Vasco, Vitoria.

También en esto, el peso de la herencia aristotélica¹

La supervivencia de la esclavitud entre los cristianos latinos –que es a quienes me refiero, por ahora, de forma preferente- tuvo una primera razón. Sencillamente, Jesucristo había vivido en una sociedad donde había siervos; había pedido expresamente que se les tratase como hermanos, pero no que se aboliera la servidumbre; los primeros apóstoles habían hecho correr la noticia de la existencia de Jesucristo por el mundo helenista principalmente, donde también había servidumbre, y nadie se había preocupado de más, sino es para decir que un cristiano sólo puede tratar a otro cristiano como hermano, por muy siervo que sea.

Esto último no pasó como cosa accidental o secundaria, en lo que concernía a los siervos, sino que dio lugar a una carta de san Pablo a un tal Filemón, mediado el siglo I de la era cristiana, en la que Saulo daba cuenta de que había bautizado a un siervo llamado a Onésimo, que lo era de Filemón, de cuya autoridad había huido. En la carta, san Pablo dijo unas cuantas cosas que podían inducir a interpretaciones diversas. Una de ellas es que estaba en su derecho a quedarse con Onésimo, en ejercicio de la autoridad que le correspondía en la Iglesia, pero que le parecía oportuno devolvérselo a Filemón con el encargo y el cargo de conciencia de que no lo tratara como a siervo sino como a un hermano.

En puridad, la redacción de la carta permite entender que san Pablo más bien hizo saber a Filemón que Onésimo ya no era su siervo, sino su hermano *en la carne y en Dios*, por si no lo tenía claro². Pero lo cierto es que no fue así como se interpretó en los siglos siguientes, sino como un mandato de caridad con los siervos. Y así quedó la cosa.

Para entender que fuera así, hay que decir que, también en el Nuevo Testamento, había otros textos que permitían optar por esa vía –la del mantenimiento de la servidumbre- y, en todo caso, es necesario subrayar que, para aquellas gentes de los primeros siglos de la era cristiana, habitantes del Imperio romano, la servidumbre no era sino una condición social como otra cualquiera (digo como otra en cuanto a su

¹ Intento mejorar, en lo que sigue, lo que escribí en *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, Eunsa, 2002, 191 págs., en colaboración con Jesús María García Añoveros, donde se puede hallar un pormenor mayor de los argumentos esgrimidos por los juristas y teólogos de quienes se habla más adelante.

² *Vid.* la interpretación que se propone en www.isedet.edu.ar/SITIOWEB/EEH/EEH/2004/EEH-054.doc.

naturaleza de *condición social*, no en cuanto a que esa condición fuera igual o peor); esto es: no se consideraba la servidumbre como una institución perversa en sí misma. Era, por una parte, una forma lícita de castigo para determinados delitos; por otra, una manera de hacer frente –con plena libertad- a una situación personal difícil, sobre todo desde el punto de vista económico y, por último, para los descendientes de unos y otros –los delincuentes y los que se tomaban la libertad de venderse a sí mismos, generalmente para pagar una deuda-, era la condición social –sociojurídica- que les correspondía por nacimiento, en una sociedad en la que las situaciones sociales solían estar reguladas por un estatuto jurídico específico –un *privi-legium*, una ley *privativa* del grupo correspondiente- y regía el principio según el cual *partus ventrem sequitur*, tanto para animales como para personas (y no tan sólo para siervos³).

La recuperación de Aristóteles gracias al mundo musulmán, por otra parte, había añadido una duda. Los que respondían a alguna de las tres circunstancias que acabamos de mencionar –la cautividad en guerra justa, la venta de sí mismo o el ser hijo de esclava (y otras por el estilo)- correspondían a la servidumbre *legal*; pero, en la *Política*⁴, el estagirita había hablado de que existían –además- siervos *naturales*, o sea hombres y mujeres que, *por naturaleza*, estaban destinados a servir a los hombres libres.

Recuérdese que Aristóteles no era un pensador sistemático y que, por tanto, su afirmación había dado y daría lugar a muy distintas interpretaciones⁵. No cabe duda de que, en la base de la idea de que había siervos naturales, estaba la convicción del estagirita de que todo hombre y toda mujer era producto de la unión sexual entre una mujer y un hombre que ya existían pero también que ese resultado no era un hombre en sentido pleno o, mejor, no alcanzaba sólo por eso la plenitud humana. Para lograrlo, tenía que darse un segundo paso, que era el de generarse en él todo el equipamiento psicofísico que correspondía a la especie humana y que se distinguía de todo lo demás por su carácter racional y libre.

Este segundo logro, ya no estaba al alcance de todos los gestados por la unión de una mujer y un varón. Había quienes nacían malformados, o se malformaban más tarde, incluso hasta el extremo de que no podían siquiera razonar; mucho menos ser libres. Su valor como hombres era, consecuentemente, precario y, en las ciudades griegas, había ordenamientos legales que permitían deshacerse de ellos, matándolos o enajenándolos. En Roma no se les valoró tampoco como seres humanos en plenitud de facultades y, por lo tanto, de derechos.

En el mejor de los casos, una mujer o un hombre de poca inteligencia debía ponerse al servicio de otro que fuera más inteligente.

³ Los principios que se recogen en esa máxima (y que no se refieren sólo a la servidumbre) pueden hallarse en *Dig.*, 37.9, *passim*, donde, por lo demás, Justiniano remite a Ulpiano (www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/digest). Sin embargo, no encuentro la frase concreta *partus ventrem sequitur*.

⁴ Cap. III y IV.

⁵ La que sigo es la de Higinio Marín: *La antropología de Aristóteles como filosofía de la cultura*, Pamplona, Eunsa, 1993, 350 págs., especialmente el capítulo central, dedicado precisamente a la esclavitud natural.

Esta última afirmación fue expresada por tantos, pero de tan diversa manera, que iba a causar confusión durante siglos en las gentes en quienes influyó la cultura griega – como sucedió con la mayoría de los habitantes del Imperio romano- e iba a tener consecuencias de primer orden. Expresado de la manera más sencilla, era un asunto de sentido común: se trataba sencillamente de dejar sentado que, a la hora de mandar –en cualquier orden de cosas, en la polis o en el taller-, lo mejor es que lo haga el que tenga mayores capacidades para ello, o sea el mejor preparado, el mejor dotado (dotado, sin embargo, no sólo por su desarrollo psicofísico, sino también por su formación, por lo que ahora veremos). A la inversa, lo natural era que el más torpe obedeciera al menos rudo.

Algunos escritores que repitieron esto emplearon verbos que tenían el significado de *servir*: los más rudos tenían que *servir* a los menos rudos. Hubo quien lo hizo en sentido metafórico y, por ejemplo, escribió que sólo el saber hace libre al hombre y que, por la misma razón, el ignorante se convierte en su siervo; lo cual no parece que quisiera decir que quedaba sometido a lo que, en el derecho romano, se entendía por servidumbre. “Todos los sabios son libres y todos los estultos, siervos”, escribió por ejemplo Cicerón en las *Paradojas*, con clara referencia a la libertad o a la servidumbre interior, la del alma, y no a la condición jurídica de libre o siervo. Pero hubo quien sí lo hizo. Fue sobre todo la afirmación de Aristóteles de que había *siervos naturales*, o sea que lo eran por naturaleza, la que no pocos hombres sabios entendieron en sentido institucional, y no como pura metáfora: debían someterse a servidumbre. La consecuencia fue que, durante siglos, se estuvo averiguando quiénes podían esos siervos naturales de que había hablado el estagirita⁶.

Y los cristianos fueron ajenos a esa discusión. Para Aristóteles, todos los seres humanos tenían (entonces) una naturaleza común; por otra parte, toda naturaleza –la humana y todas las demás- tenía un fin, y el fin de la naturaleza humana era la libertad. Pero la libertad no se hacía realidad plenamente por el mero hecho de que un hombre fuera engendrado por otro hombre en el vientre de una mujer; ni siquiera cuando, además, se desarrollaba psicofísicamente y se dotaba, así, de razón, sino cuando empleaba esa capacidad de razonar para actuar libremente. Y –siempre conforme a Aristóteles, pero también a Sócrates y Platón- una acción era libre o, mejor, una acción era liberadora –esto es: hacía más libre a quien la llevaba a cabo- sola y exclusivamente cuando no tenía como fin responder a necesidad alguna: ni a necesidades ajenas ni tampoco a necesidades propias (que no dejaban de ser justamente necesidades y, por tanto, algo ajeno a la libertad); tenía que tratarse de acciones que redundaran en el perfeccionamiento del propio carácter racional (o sea de la libertad) del hombre que las llevara a cabo. Incluso el que comerciaba y se enriquecía con más de lo necesario, ganando dinero y adquiriendo todo tipo de bienes muebles o inmuebles, *tenía* más pero

⁶ Yendo a las fuentes que se han citado alguna vez para referirse a los griegos y latinos que hablaron de los siervos naturales, encuentro que Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, Platón en los *Diálogos: República*, libro V, p. 279, y en *Gorgias*, 80-81, y Cicerón en las *Paradojas*, V, xlv-xlvii, hablan de la servidumbre sin más, no de la servidumbre natural. Las referencias de Aristóteles, en *Política*, libro I, cap. 2, p. 47; cap. 3, p. 54; cap. p. 56; cap. 5, p. 56-59; cap. 6, p. 60-61; cap. 8, p. 66-67; cap. 13, p. 84; libro VII, cap. 10, p. 247; cap. 13, p. 84.

no *era* más libre. Para ser libre de veras, tenía que hacer cosas que fueran gratuitas pero que, además, le hicieran *ser* más y mejor.

Y se era más y mejor cuanto más se lograba la benevolencia de los dioses, mayor bien se hacía y se conseguía el amor de los demás (tener amigos, prefirió decir Aristóteles), para lo cual, paradójicamente, si se quería alcanzar el propio fin –el del ser humano- en plenitud, no había que hacer cosa alguna por necesidad.

Pero había que comer. Así que, en la práctica, eso supuso que, para ser plenamente libre, había que tener resuelta cualquier necesidad económica y consagrarse a los dioses y a los demás con plena gratuidad (que no excluía el poder, sino al contrario). Concretamente –en la vida real de la polis griega concreta que conoció el estagirita-, la plenitud se podía alcanzar (i) dedicándose al culto en cuerpo y alma, como hacían los sacerdotes en los templos, (ii) cultivando el puro y simple saber, (iii) diciendo a los demás cómo tenían que vivir y organizarse, (iv) defendiéndolos –si hacía falta, con las armas- y (v), en último término, gobernándolos (siempre con la condición –en los cinco casos- de que, además, el que optara por una o varias de esas cinco vías no tuviera que trabajar para vivir, porque, en tal caso, ya actuaba por necesidad, aunque tan sólo fuera en parte de su vida).

No alcanzaban la plenitud humana, por tanto, (i) los siervos –lo fueran por naturaleza, lo fueran por haber sido cautivados en guerra o por algún delito o circunstancia peculiar-, (ii) los que trabajaban para vivir (y, por tanto, todos o casi todos los labradores y los artesanos), (iii) los que se dedicaban a cualquier tipo de actividad lucrativa y concretamente al comercio y (iv) las mujeres, ellas por la simple razón –de fundamento un tanto tautológico- de que lo suyo era mantener en el orden debido la casa y la familia, mas sin autoridad: bajo la autoridad del esposo y de la sucesión de magistrados de la correspondiente pirámide política (la de la polis).

Si bien se mira, se observará que esas cinco maneras de alcanzar la plenitud de la libertad, por depender estrechamente del ejercicio de la razón, tenían que ser justamente *racionales*. Esto es: la libertad era tal cuando consistía en el pleno triunfo de la razón, se expresara ésta (i) en las normas de culto de los templos, (ii) en el dominio de la palabra, (iii) en la filosofía y el derecho, (iv) en la guerra o (v) en la decisión de gobierno. En la acepción más amplia, se trataba, en suma, de *la ley*, y ser libre, por tanto, equivalía a vivir y hacer vivir conforme a la ley, que era lo mismo que decir conforme a razón libre (siempre, sin añadir trabajo alguno para satisfacer las necesidades).

Todos, por tanto, habían de someterse a la ley: los libres porque era la expresión de la razón que sólo ellos podían desarrollar en plenitud, y los demás, porque estaban para servir a los anteriores, conforme a la ley (servirlos, en realidad, por su propio bien –el de los mismos que servían-, porque el servicio del siervo era el que hacía posible que el propio siervo disfrutara de un mundo regido por la ley que expresaba la libertad a que se llegaba por la razón, aunque él no fuera el llamado a decir cuál era esa ley, precisamente porque no podía actuar con plena libertad).

Así, la plena constitución de un ser humano pasaba por tres fases: (i) la formación embrionaria en el vientre de una mujer, (ii) un desarrollo psicofísico plenamente satisfactorio y (iii) el ejercicio de la razón que redundara en la plena libertad. Mas, para que esto último fuera posible, hacía falta de hecho pertenecer a una familia que le

permitiera llegar a una de aquellas formas concretas de ser libre, primero y principal porque tuviera (iv) un patrimonio que cubriera todas sus necesidades y, segundo, porque (v) se hubiera asumido en ella esa misión y se formara al vástago de manera apropiada. A la familia que lograra todo eso (vi) se le reconocía una *calidad*, como se diría mucho más tarde, o sencillamente ese *honor*.

En la Roma republicana e imperial se asumiría todo esto y (vii) se terminaría de asegurar mediante un estatuto jurídico singular (un *status*), o sea un *privilegium* (en el sentido etimológico de la palabra, que era el de “ley privada”) que acabaría por constituir ese *status* jurídico en institución propiamente social y colectiva, o sea en *orden* (*ordo*⁷). La sociedad romana era, por ello, una sociedad de *órdenes*, definidos por la *función* que les correspondía, y su heredera a la caída del imperio (la sociedad de los diversos reinos cristianos que se multiplicaron por Europa) sería igualmente una sociedad definida por tres funciones principales: la mediación entre Dios y los demás hombres y mujeres, el gobierno y la defensa, por último la producción y el comercio. Sólo entre los siglos XIII y XV, la multiplicación de los actos jurídicos reforzaría el uso de la palabra *status* y acabaría por dar lugar a que no se hablara de *órdenes*, sino de *estados* o *estamentos*⁸.

Por cierto que no fue otro el origen de la acepción de *estado* como la persona jurídica (de derecho público) de rango superior.

Cristianos a la búsqueda de esclavos naturales

Los cristianos no habían cambiado todo ese orden de cosas; aunque lo que algunos de los más cultos habían introducido unas cuantas apreciaciones que crearían serios problemas, tardaran mucho o poco en aparecer y plantearse en todo su alcance.

La aclaración del problema planteado por Aristóteles al asegurar que existían esclavos naturales no fue de los primeros en resolverse. Como no había dicho de qué manera podía saberse cuándo era *natural* o simplemente *legal* un siervo o una sierva. Quizá se refería a los torpes, en el sentido más amplio de la palabra; en último término, a los idiotas, en el sentido griego del término, incapaces de un desarrollo psicofísico plenamente satisfactorio y, por tanto, de una libertad efectiva. Pero la verdad es que no llegó a decir eso. Y, consecuentemente, en los siglos de renacer aristotélico, no faltaron personas cavilosas –cristianas no pocas- que se preguntaron dónde estarían o cómo se podría reconocer a un siervo natural entre todos los demás hombres. Uno de los

⁷ Sobre la realidad efectiva, *Les élites et leurs facettes: Les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, dir. por Mireille Cébeillac-Gervasoni y Laurent Lamoine, Roma y Clermont Ferrand, CEFR, 2003, 792 págs

⁸ Con esta acepción, no se incluye ninguna de esas palabras en el *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XIII)*..., ed. por Manuel Seco, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal y Real Academia Española, 2004, 667 págs. Sólo se incluye “estado, estato, stato”, pero en el sentido de medida de longitud que recibía ese nombre. Sobre la evolución posterior de la palabra *status* en sentido jurídico, y sobre todo por la acción de los jueces, A. London Fell: *Origins of legislative sovereignty and the legislative state*, t. IV: *Medieval or Renaissance origins? Historiographical debates and deconstructions*, Nueva York, Praeger, 1991, 492 págs.

primeros –de los que simplemente constató lo que decía el filósofo griego- fue Aquinas⁹.

Y uno de los momentos en que la duda se planteó con más fuerza fue en torno a 1500, cuando corrió por Europa la noticia de que un marino al servicio de los Reyes Católicos había descubierto un territorio del que había regresado con hombres sumamente primitivos a algunos de los cuales había vendido como esclavos. (Desde un muy amplio –amplísimo- entorno del año 900, la abundancia de siervos eslavos había introducido en árabe y en latín y en las nacientes lenguas romances- la palabra *esclavo*.)

En 1493, el papa Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos toda la autoridad sobre las tierras recién encontradas al otro lado del Atlántico y sobre sus gentes, con el encargo expreso de que las cristianaran, y resultó con ello que, de esta encomienda – religiosa-, podía seguirse uno de los mejores negocios que se podían hacer en la cristiandad.

No se trataba de cambiar una finalidad por otra: cazar esclavos en vez de cristianar a los indígenas. En 1454, en la bula *Romanus Pontifex*, Nicolás V había sancionado lo que, a su propio decir, habían sancionado anteriormente algunos de sus predecesores; es a saber: la *facultad plena y libre* del rey de Portugal

“para a cualesquier sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, en cualquier parte que estuviesen, a los Reinos, Ducados, Principados, Señoríos, posesiones y bienes muebles e inmuebles, tenidos y poseídos por ellos, invadirlos, conquistarlos, combatirlos, vencerlos y someterlos, y reducir a servidumbre perpetua a las personas de los mismos”.

A la letra, en lo que acabamos de transcribir, parecía suponerse que lo que esos monarcas portugueses estaban efectuando en África, tan lícitamente, era luchar contra los *enemigos de la fe* cristiana, siendo así que los negros no lo eran realmente, sino ajenos a ella. Pero fue ésa la razón que se adujo para bendecir el naciente tráfico.

La confusión estaba ciertamente en el propio pontífice, quien, en la misma bula citada, de manera inequívoca, daba por bueno lo que rechazarían con toda libertad los teólogos católicos ibéricos desde el siglo siguiente: el rey Alfonso V y don Enrique el Navegante, explicaba Nicolás V, habían conquistado la Guinea (o sea la costa occidental subsahariana de África, que era lo que recibía ese nombre) y,

“después de ello, muchos guineos y otros negros, capturados por la fuerza, y también algunos por cambio con cosas no prohibidas o por otro contrato legítimo de compra, fueron traídos a estos Reinos citados; de los cuales, en ellos, un gran número se convirtieron a la fe católica, esperándose que, con ayuda de la divina clemencia, si continúa con ellos el progreso de este modo, estos pueblos se convertirán a la fe o al menos las almas de muchos de ellos se salvarán en Cristo”¹⁰.

⁹ Vid. Tomás de Aquino y Pedro de Alverna: *Comentario a la Política de Aristóteles*, ed. de Ana Gallea y Celina A. Lectora, Pamplona, Eunsa, 2001, lección IV. Acertadamente, las editoras traducen por *siervo* y no por *esclavo*, que sería un anacronismo en Aristóteles.

¹⁰ BIT. Jean-Pierre Tardieu: *L'Église et les noirs au Pérou, XVI^e-XVII^e siècle*, París, L'Harmattan, 1993, pág. 41-2, donde se fecha en 1455, como hace Odorico Rinaldi: *Annales ecclesiastici ab anno quo desinit Caes. Card. Baronius MCXCVIII usque ad annum MDXXXIV continuati...*, Coloniae Agrippinae, s.i., 1693, t.

Ciertamente, unos de los primeros sucesores de Nicolás V, Pío II, tardó sólo siete años en contradecirle, si se puede entender así la carta de 1462, dirigida a un obispo misionero que iba a partir hacia Guinea, donde le exhortaba a dejar caer el peso de las censuras eclesiásticas sobre aquellos cristianos que sometían allí a esclavitud a los *neófitos*, entiendo que en el sentido eclesial –el de recién bautizados- de la palabra¹¹. Pero se refería sólo a los neófitos, no a los demás.

Se entiende así que, al recibir la propuesta de Cristóbal Colón –la de explotar el negocio esclavizando a los indígenas de lo que luego se llamaría América-, los Reyes Católicos pidieran el dictamen de teólogos y juristas que les aconsejaran.

Y el dictamen fue negativo: aquellos hombres y mujeres del otro lado del océano se les habían dado como súbditos para que los hicieran cristianos y no tenía sentido, por tanto, hacerlos esclavos, ni siquiera en el caso de que, además, se les hiciera cristianos. A los jurisconsultos y teólogos castellanos, les bastó recordar las *Partidas*, aquel ordenamiento legal que había promulgado Alfonso X de Castilla y para Castilla en el XIII inspirándose sobre todo en el *Corpus iuris civilis* del emperador Justiniano, del siglo VI: según las *Partidas*, no cabía hacer siervo a un cristiano, salvo que ocupase el puesto de timonel en el barco de un enemigo de la fe o procurase a éste hierro, madera o navíos¹².

Pero el que era siervo antes de ser cristiano seguía siendo siervo después de bautizado, de manera que cabía preguntarse –como se preguntó enseguida, en 1518, el teólogo escocés John Mair (Maior para los latinófonos de la época), en los comentarios que entonces publicó de las *Sentencias* de Duns Escoto (1517-1518)-: por lo que se iba

XVIII, annus 1455, pág. 430. El texto íntegro latino de la carta *Romanus Pontifex*, que es de la que se trata, en Caroli Cocquelines: *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio cui accessere Pontificum omnium vitae, notae et indices opportuni. Opera et studio...*, Roma, typis Hieronymi Mainardi, 1760, t. III, pars III, pág. 70-73. Aquí aparece fechada en 1454, *sexto idus Januarii*.

¹¹ Rinaldi: *Annales ecclesiastici...*, 1694, t. XIX, annus 1462, pág. 121, después de transcribir buena parte del documento pontificio, añade que “*ornavit praeterea eodem diplomate Pius sacris beneficiis eos, qui inferenda Guineae evangelii luci operam erant navaturi: tum ad Christianos nefarios, qui neophytos in servitute abstrahunt, coercendos, tantum scelus ausuros censuris ecclesiasticis perculit.*”

Salvador Minguijón (“Esclavitud”, en *Nueva enciclopedia jurídica*, dir. por Carlos E. Mascareñas, t. VIII, Barcelona, Francisco Seix, 1956, pág. 726), cita parte de este texto como si perteneciera a la carta, cambiando las palabras latinas (cierto que basándose en una reedición de Rinaldi de 1752 que no es la que yo he podido consultar), y lo interpreta como una verdadera condena de la esclavitud: el papa habría escrito al obispo guineano que el principal obstáculo para la evangelización de aquellas gentes era la esclavitud a que se sometía a los negros, esclavitud que consideraba una gran maldad (*magnus scelus*). Por eso le ordenaba que impusiera censuras eclesiásticas a aquellos que arrebatasen a los neófitos para hacerlos esclavos (“*nefarios, qui neophytos in servitute abstrahunt*”). Lo mismo, José Luis Sáez: *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: Una historia de tres siglos*, Santo Domingo, Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo, 1994, pág. 24-5, quien, sin embargo, en la pág. 88-9, traduce el texto de Rinaldi (aun basándose también en una edición posterior) tal como lo hallo arriba.

¹² El texto íntegro, en la recopilación de Manuel Lucena Salmoral: *Leyes para esclavos: El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*, en el CD anejo a José Andrés-Gallego: *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica; Afroamérica, la tercera raíz; Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, Madrid, Fundación Mapfre Tavera y Fundación Ignacio Larramendi, 2005, 220 págs

sabiendo –explicó-, *aquel pueblo* –el de los territorios recién descubiertos- *vivía bestialmente*; eran *hombres salvajes (ferini)* y, como tales, era lícito someterlos.

“En el libro primero de la *Política*, tercero y cuarto, dice el filósofo [Aristóteles] que no hay duda en que unos son por naturaleza esclavos y otros libres y que, determinadamente, es eso provechoso para algunos y que es justo que unos manden y otros obedezcan y que en el imperio, que es como connatural, uno ha de mandar y, por tanto, dominar y otro obedecer. Por lo que en el primer capítulo de aquel libro añade el filósofo: Por esta razón, dicen los poetas que los griegos dominan a los bárbaros, por ser éstos de su natural bárbaros y fieros”¹³.

El asunto era grave, quince siglos después de la resurrección de Jesucristo, porque implicaba el destino a la *beatitudo*, de que venían hablando los teólogos cristianos como propio de todo hombre y de toda mujer... libres. Podía deducirse que había seres racionales que, como no eran libres, no estaban destinados a ella.

Entre los teólogos cristianos, se había impuesto el concepto de *naturaleza* que se había elaborado a partir de Aristóteles y que venía a entenderse –si se me permite expresarlo a mi modo- como *la manera de ser de lo que es, de suerte que pueda ser lo que ha de ser*. Toda naturaleza suponía, por tanto, *un fin* e implicaba *unos medios* para obtener ese fin. Ahora bien, en términos morales, eso quería decir que un ser racional, libre y responsable de sus propios actos, tenía *derecho* a contar con los medios para lograr el fin para el que existía. Si el fin de todo hombre y de toda mujer era la *beatitudo*, todo hombre y toda mujer tenían *derecho* a los medios para alcanzarla, o sea que tenían derecho a la *gracia*, siendo así que la gracia era precisamente gratuita.

El enorme obstáculo doctrinal que eso supuso fue salvado de manera insatisfactoria por Aquinas y que, precisamente en torno a 1500, el dominico Cayetano lo resolvió con la afirmación de que es que, en todo hombre, había dos fines, uno natural – correspondiente a la naturaleza humana- y otro sobrenatural, añadido gratuitamente por Dios y dotado gratuitamente de la gracia de Dios.

Con este planteamiento dualista, era más fácil entender que a lo mejor Dios no había elevado a todos los hombres ni a todas las mujeres al orden que empezó en seguida a llamarse *sobrenatural*. Y, si era así, no costaba demasiado concluir que esos hombres y esas mujeres que no tenían más que un fin natural, por muy racionales y libres que fueran, debían servir a aquellos que habían sido destinados a la *beatitudo*. Que, desde luego, habían de tratarlos como era debido.

¹³ Cit. Pedro de Leturia: “Maior y Vitoria ante la conquista de América”: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, iii (1930-1931), 71. También, Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 66. Sobre otros aspectos de su biografía y filosofía, incluida su relación con españoles, Alexander Broadie: *El círculo hispanoescoés de John Mair: Algunos temas básicos...*, Pamplona, Eunsa, 1996, 104 págs.; del mismo, *The circle of John Mair: Logic and logicians in Pre-Reformation Scotland*, Oxford, Oxford University Press, 1985, viii + 280 págs.

La refutación de los escolásticos de tradición aristotélica¹⁴

Afincado en París, John Mair era hombre muy apreciado y con él estudiaron teología, justo por esos años, personajes como Calvino, Rabelais, Ignacio de Loyola, Francisco de Vitoria y otros españoles muy destacados que no tardaron en tomar a pecho el asunto. Ni en contradecirle.

Los mejores teólogos y juristas católicos del XVI, en efecto, afirmaron expresamente que, en estado natural, el hombre –todo hombre y toda mujer- nacía libre y propendía, por lo mismo, a ser libre. El dominico Francisco de Vitoria ya puso objeciones a su maestro y se atrevió a decir que, *aun admitiendo que aquellos bárbaros* [del Nuevo Mundo] *fueran tan estúpidos y obtusos como se decía, no había que considerarlos siervos legítimos, si bien era cierto que, por esa razón, se podría tener el derecho a someterlos*¹⁵. Y su discípulo y también dominico Domingo de Soto aún lo explicó mejor: el que es señor por naturaleza –escribió- no puede usar de los siervos como si fueran cosas propias, en su propio beneficio, sino como de hombres libres y sujetos de derecho y buscando su bien, enseñándoles e instruyéndolos en las buenas costumbres y comportamientos. Por lo cual aquéllos no deben servirles como esclavos, sino teniendo con ellos cierta consideración. Los rudos sólo tenían obligación de servir a los sabios si éstos les daban un salario.

De los principales juristas y teólogos hispanos de tradición aristotélica del siglo XVI, el único importante que dijo algo distinto fue un tercer dominico, Juan Ginés de Sepúlveda, quien, en realidad, se acercó mucho más a la interpretación de la *Política* de Aristóteles –a la que dedicó muchas horas- que proponíamos al principio. Sepúlveda advirtió que la perfección de la naturaleza no se alcanza necesariamente en cada persona y que, además, depende –esto es fundamental- de las instituciones, leyes y costumbres de la república. Podía entenderse, por tanto, que lo que Aristóteles atribuía

¹⁴ Enmárquese lo que sigue en David A. Lupher: *Romans in a new World: Classic, models in sixteenth-century Spanish America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, vi + 440 págs.

¹⁵ La cita, en Gilles Bienvenu: “Sepúlveda, la cara oculta del humanismo”: *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, lxxviii (1994), 55. Una revisión paralela del pensamiento del humanista andaluz, en Francisco Castilla Urbano: “Juan Ginés de Sepúlveda: En torno a una idea de civilización”: *Revista de Indias*, lii, núm. 195-196 (1992), 329-348. Hay una notable edición crítica de Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras completas*, Pozoblanco, Ayuntamiento, 1995 y siguientes, de las que, en 2003, se habían publicado los volúmenes 1-6 y 10. El texto citado y lo demás que hace especialmente al caso está en la edición bilingüe que contiene el t. III (*Demócrates segundo – Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*). No entro en las interpretaciones de la obra de Sepúlveda que se venían haciendo desde antiguo, generalmente en favor de Las Casas (con excepciones como la de Jean Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre: La Controversia de Valladolid*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 277 págs). En general, lo erróneo de la mayoría de los autores que se han ocupado de todo esto estriba en el desconocimiento de la propuesta de Aristóteles, de la que la de Sepúlveda no es sino una adaptación a la situación en que vive. Lo que resta por hacer es una valoración adecuada del alcance del matiz que ya hemos advertido: el hecho de que Aristóteles vea la perfección política en una institución histórica real, física y concreta –la *polis*- y Sepúlveda admita que puede haberla en cualquier república que reúna las mismas condiciones.

En estas circunstancias, no se puede pasar por alto el pequeño detalle de que los redactores de <http://server2.southlink.com.ar/vap/SEGREGACION.htm> hablen de “el filósofo inglés Ginés de Sepúlveda”; nobleza obliga y no es cosa de dejar en manos del pueblo inglés lo que corresponde a los de la andaluza Pozoblanco. Tampoco era “Córdoba”, como se dice en algún lugar de los mencionados.

exclusivamente a la *polis* (y sólo a su concreta e histórica versión griega), lo veía Sepúlveda como algo asequible a cualquier comunidad política. Eran (son) las instituciones, las leyes y las costumbres concretas las que aportan el grado de perfección de una república. Y difícilmente –a su juicio- podían constituir siquiera una república quienes apenas sabían levantar una casa. (Recordemos ahora que Aristóteles concebía físicamente la *polis* como reunión de aldeas, y la aldea, como reunión de casas, cada una de las cuales albergaba, en principio, una familia.)

Era eso justamente (“la carencia de doctrina, el desconocimiento de la escritura, el hecho de conservar monumento alguno de su historia a excepción de una memoria tenue de algunas cosas consignadas en algunas pinturas, en fin el hecho de no tener ninguna ley escrita, sino instituciones y costumbres bárbaras”¹⁶) lo que le hacía pensar que los indígenas americanos eran meros *homúnculos*.

Ahora bien, lo que sí podía haber, según casi todos ellos, era servidumbre *legal*, aunque se tratara de mujeres y hombres que estuvieran destinados a contemplar felicísimamente a Dios. Como escribió el dominico fray Domingo de Soto en 1542, ningún derecho natural podía ser derogado; todos los hombres nacían naturalmente libres; la servidumbre era contraria a la naturaleza. Pero eso quería decir que era contraria a la *primera intención de la naturaleza*, en la cual se había dispuesto que todos los hombres se comportaran racionalmente. La servidumbre natural no se había dado, en efecto, en el estado de inocencia, por la sencilla razón de que, en ese estado, no había rudos ni ignorantes. Sin embargo, al fallar la primera intención de Dios como consecuencia del pecado, se siguieron castigos conformes con la naturaleza corrupta. Y entre ellos se encontraba la servidumbre.

Esto es importante porque significaba que, en estos primeros valedores de la segunda escolástica, como en Aristóteles y en santo Tomás, la ley natural no era inmutable¹⁷. Era tan mudable como pudiera serlo la naturaleza. La misma fuerza que había puesto el estagirita en su concepto de *naturaleza* al concebirlo como un modo de ser *para algo* –o sea con un fin- implicaba que no sólo es *natural* el modo en que algo es, sino el modo al que tiende a ser. Para san Agustín, en cambio, la ley natural fue introducida por Dios con la Creación y, por lo tanto, es inmutable. Sólo que unos la desarrollaron sin conocer al Dios de Abraham (y ésa es la *lex gentium*) en tanto que los judíos conocieron, por revelación, la ley mosaica, y los cristianos, la ley de Cristo¹⁸. En el siglo XIII, santo Tomás había recuperado la idea aristotélica, pasada desde luego por el tamiz del cristianismo: el desorden que introdujo el pecado en la naturaleza puede y debe ser

¹⁶ *Cit.* Bienvenu: “Sepúlveda...”, 57. Sobre lo mismo, Jesús Lens, “Sepúlveda y la historiografía clásica I: Aristóteles y Posidonio sobre el esclavo por naturaleza en el *Democrates alter*”, y Primitivo Mariño Gómez, “La condición natural del indio, según Sepúlveda y el título de civilización”, ambos en *Actas del congreso internacional sobre el V centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda celebradas en Pozoblanco, del 13 al 16 de febrero de 1991*, Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1993, pág. 71-82 y 251-258 respectivamente.

¹⁷ *Vid.* el estudio de Francisco Carpintero Benítez: *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Madrid, Universidad Complutense, 2004, 433 págs. También, Francisco Carpintero *et al.*: *El derecho subjetivo en su historia*, Cádiz, Universidad, 2003, 429 págs.

¹⁸ *Cfr.* Bienvenu: “Sepúlveda...”, 59. No parece de acuerdo, sin embargo, con lo que digo a continuación sobre el Aquinate.

corregido por los hombres en la medida de lo posible. Pueden hacerlo incluso por medio de coacción (que corresponde por excelencia a la autoridad), es decir por medio de leyes, y eso es lo que era en realidad el *derecho de gentes*.

Justo es decir que algunos teólogos y juristas no aceptaron este razonamiento. Y, así, aunque sin desarrollar el suyo propio, como mera pero rotunda afirmación, el doctor talaverano Bartolomé Frías de Albornoz -un laico formado en Osuna que había llegado a ser el primer profesor de *Instituta* (o sea de derecho civil) de la universidad de Méjico- no dudó en advertir en el *Arte de los contractos* (1573) que no le convenía ninguna de las razones que, para justificar la esclavitud, aducían Aristóteles y el derecho romano.

“Quien quisiere ver algunas causas que hay para la justificación de la servidumbre de éstos [los negros], vea las que pone el maestro Mercado en su tratado (puesto que no muestra mucha satisfacción de ellas) y yo me satisfago mucho menos de las que a él le parecen justas que de las que confiesa que no lo son. Las tres más justas que él pone son, los que se hacen esclavos por guerra, la segunda los que por leyes que entre ellos hay se reducen a servidumbre, la tercera cuando en extrema necesidad el padre vende a su hijo para su sustentación. [...] Pues que yo no las entiendo. La primera ni según Aristóteles (que él alega) ni según nadie es justa, y mucho menos según Jesucristo, que trató diferente filosofía que los otros. Aristóteles dice que las cosas tomadas en la guerra son de los que las toman. Esto es muy diferente de hacer esclavos. [...] ¿Pues qué diremos de niños y mujeres que no pudieron tener culpa? ¿Y de los vendidos por hambre? No hallo razón que me convenza a dudar de ello, cuánto más a aprobarlo”.

Albornoz no llegaba a decir lo que, por tanto, para él parecía estar claro -que la servidumbre no era lícita en ningún caso-, pero acababa en ello, aunque fuese arguyendo de una manera enteramente subjetiva, como cosa de su propio caletre. Se trataba -explicó-

“de quienes los compran [a los negros] de los portugueses que con autoridad de su rey los contratan y públicamente venden, y así acá como allá se pagan derechos de su contratación, como cosa pública y permitida. En cuanto al fuero exterior -concluía- no se puede poner en duda en este contrato que es permitido, pues los reyes lo consienten. En el fuero interior y del ánimo también debe de ser bueno, pues que se hace públicamente y no hay quien diga mal de ello ni religioso que lo contradiga (como había para cada indio cuatrocientos defensores que no se hiciesen de ellos esclavos), antes veo que se sirven de ellos y los compran y venden y contratan como todas las demás partes. También esto debe ser bueno, porque lo hace quien nos debe dar ejemplo”¹⁹

(grave recriminación, en rigor, a las autoridades civiles y eclesiásticas).

Pero sólo esto último fue común. La mayoría de los teólogos y juristas ibéricos aceptó la servidumbre como una consecuencia más del pecado. Lo que no aceptó -ninguno de ellos- fue la esclavitud de los negros (aunque fuerza es decir que los

¹⁹ Bartolomé [Frías de] Albornoz: *Arte de los contractos*, Valencia, Pedro de Huete, 1573, lib. III, tít. IV, f. 130-131. Vid. José Carlos Martín de la Hoz: “Bartolomé de Albornoz y la esclavitud”: *Archivo dominicano*, núm. 16, 29-41. Sobre la personalidad de Bartolomé Frías de Albornoz, Eduardo Soto Kloss: “El arte de contractos de Bartolomé de Albornoz, un jurista indiano del siglo XVI”, en *Octavo Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, celebrado en Santiago de Chile entre los días 23 y 28 de septiembre de 1985*, t. I, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile (*Revista chilena de historia del derecho*, núm. 11), 1985, pág. 163-188. Pese a las aclaraciones que aparecen en esta comunicación, sobre su condición laical, se le sigue suponiendo religioso, erróneamente.

teólogos y juristas católicos –los que no eran ibéricos- y los demás juristas y teólogos cristianos que no eran ni ibéricos ni católicos guardaron un espeso silencio durante más de doscientos años, siendo así que, por lo menos uno de sus países –Francia- era –en términos proporcionales al espacio y la población- la principal potencia esclavista en América, por delante de las Trece Colonias de los protestantes anglosajones y del Brasil de los portugueses católicos).

Según aquéllos –los teólogos ibéricos-, para esclavizar a los negros no se daba ninguna de las razones que habían contemplado Aristóteles, el derecho romano y los ordenamientos jurídicos de los reinos de Portugal y de Castilla para admitir la esclavitud legal, desechada la natural.

Y el hecho es importante –importantísimo- porque, en el entretanto, había comenzado a crecer justamente el número de negros sometidos a servidumbre (y porque, por más que la mayoría de los teólogos ibéricos lo condenara, siguió habiendo negros esclavos también en los reinos ibéricos). Ahora hay que preguntarse cómo pudo ocurrir así.

El peso de la Biblia y los descendientes de Cam

Hubo una razón nada menos que bíblica, compartida por judíos, musulmanes y cristianos durante siglos, según la cual se llegaba a lo mismo que Aristóteles –la existencia de *esclavos naturales*- por un camino muy distinto, según vamos a ver, incluso como realidad querida por Dios. Se trataba de la interpretación –como relato del origen de la servidumbre negra- del capítulo 9 del *Génesis* y, concretamente, la maldición que recayó sobre Canaán, hijo de Cam y nieto de Noé, por haberse reído Cam de Noé al verlo ebrio. De Canaán descenderían egipcios y negros. Y, como diría el jesuita Alonso de Sandoval en el siglo XVII, “no sólo le acarreo a Cham la ofensa que cometió contra su padre quedar su generación oscura y negra, mas [...] sujeta a cautiverio, comprendiendo la maldición de su padre a toda su descendencia, condenándola a perpetua servidumbre”²⁰. Lo cual querría decir nada menos que la esclavitud de los negros habría sido, así, imposición de Dios y, por tanto, de derecho divino.

En puridad, durante siglos, la exégesis de ese texto bíblico siguió otros caminos. Todavía en el siglo XIII, en la *General estoria*, las elucubraciones que hizo el rey Alfonso X de Castilla al interpretar ese párrafo dan idea cabal de que los tiros iban muy lejos y que los descendientes de Noé que le preocupaban no eran sino los hijos de Sem, que incluían los moros que habían conquistado la península ibérica. De los de Cam y *Chus*, decía que descendían los que en el siglo XIII se llamaban (o creía que se llamaban el sabio monarca) los sabeos, los gazules o genetes, los sabateos o astaborras, los

²⁰ Alonso de Sandoval: *De instauranda aethiopia salute: Historia de Aethiopia, naturalezca, policia sagrada y profana, costumbres, ritos y cathecismo evangélico, de todos los aethiopes có que se restaura la salud de sus almas*, 2ª ed. aum., Madrid, Alonso de Paredes, 1647, pág. 21. Sobre el origen de esta interpretación bíblica, Benjamín Braude: “Cham et Noé: Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme”: *Annales HSS*, LVII, núm. 1 (2002), 93-126. También, Stephen R. Haynes: *Noah's curse: The Biblical justification of American slavery*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, xiv + 322 págs., especialmente 1-70 y 177-180.

sabatícenos, los sabastenos y algunos otros que no hacían pensar en los negros, si bien es cierto que anotaba, de paso, la afirmación de Josefa de que los descendientes de *Chus* habían poblado Etiopía²¹; cosa desde luego reveladora porque, después, durante siglos y en castellano, a los negros se les daría el nombre de *etíopes*.

Que eso ocurriera mucho después se debe a que, hasta el siglo XV, los afronegros estuvieron muy lejos, durante mucho tiempo, de los afanes de los comerciantes del Atlántico septentrional. Se hacían siervos negros, ciertamente, pero también musulmanes y hasta cristianos, del mismo modo que los musulmanes hacían siervos entre los propios cristianos. De hecho, en latín, se les llamaba *servi*, “siervos” en castellano –que fue el término que se empleó en las *Partidas*, en el siglo XIII, al legislar sobre ese asunto-, y venían de *eslavus* tanto el latín *esclavus* –que se empleaba ya en el siglo X²²– como también venía de *eslavo* el árabe *ṣiqlābī*, que ya se usaba en el siglo IX como alternativa de la palabra ‘*abd*, que era la denominación habitual del *servus* latino (y que, como éste, se empleaba con frecuencia en sentido analógico, para designar a los sultanes como siervos de Alá. Entre los *ṣaqāliba* (plural de *ṣiqlābī*), comenzaron después a abundar los eunucos y eso dio a esta palabra una segunda acepción, justamente de *eunuco*²³.

²¹ Cap. xxvi-xxx, especialmente xxvii (pág. 84-93 –especialmente 86-88- de la ed. de la *General estoria: Primera parte: Génesis*, Madrid, Editorial Gredos, 2001).

²² El texto más antiguo que conozco es el que cita Charles Verlinden: *L’esclavage dans l’Europe médiévale*, t. II, Gante, Rijksuniversiteit te Gent, 1977, pág. 119: “*Sclavi vero qui de Rugi vel de Boemanis mercandi causa exeunt ubicumque iuxta ripam Danubii vel ubicumque in Rotulariis vel in Reodariis loca mercandi optinuerint*”: *Inquisitio de theloneis Raffelstettensis*. Se trata de un texto legal que aparece fechado entre 903 y 906 y que describe situaciones del siglo IX. El *esclavus* latino no lo documenta Verlinden en Italia hasta los últimos años del siglo XII (*cfr. ibidem*, 551), en tanto que, del equivalente griego (*sclavos*), tiene noticia de los años cuarenta del mismo siglo, si bien, tanto *esclavus* como *sclavos*, no cree que se difundieran realmente hasta los años 1171-1250, que es cuando se desarrolló el tráfico de esclavos de origen eslavo en los mercados del Mar Negro con destino al Egipto musulmán (*cfr. ibidem*, 991, también para la datación de *sclavos*). No parece atrevido, por tanto, elaborar la hipótesis de que el latín *esclavus* se generó en el centro de Europa, posiblemente en mercados germanos, a los que afluían eslavos que habían sido sometidos a servidumbre; que de ahí pasó a todo el Mediterráneo y que se introdujo en el árabe por la vía indicada.

Falta –que yo sepa– un estudio que explique satisfactoriamente la formación del grupo consonántico *cl* a partir de la *l* del latín *eslavus*. En alemán, eslavo y esclavo se escriben hoy *Shlawe Sklave* respectivamente. También llama la atención que no se haya generado, en cambio, diferenciación fonética alguna en inglés (*slave* en ambos casos) y que el italiano desarrollara la forma *schiaivo*. No entro en la cuestión de cómo el gentilicio eslavo, usado para referirse a los siervos de quienes se creía que eran precisamente de origen esclavo, se convirtió en denominación común. Sí advertiré que, en árabe, tuvo muy diversas acepciones (y no sólo la de “eunuco”, como alguna vez se ha afirmado) y que, a la vez, en árabe (y en latín), había varias palabras para designar distintas situaciones de servidumbre. La actual unanimidad en el uso de “esclavo” (en las diferentes versiones lingüísticas) es un fenómeno muy tardío, probablemente vinculado a la extensión de la esclavitud por América en el siglo XVI-XVII.

²³ Todo esto, en el más que notable estudio de Cristina de la Puente, “Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar: Eunucos en al-Ándalus en época omeya”, en *Identidades marginales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, pág. 147-194. *Ibidem*, 169, rectifica expresamente la afirmación de que no hay noticias de *ṣaqāliba* anteriores al siglo X que hace Charles Verlinden: *L’esclavage dans l’Europe médiévale*, t. I, Brujas, De Tempel, 1955, pág. 213.

Otra cosa es lo que ocurría en Egipto, que era ya entonces el espacio de tránsito de la más cercana África negra –la nilótica- hacia el Asia menor y, por tanto, hacia los territorios por donde andaba el pueblo que iba a llamarse hebreo²⁴.

Pero lo que dio una importancia inusitada a los negros fue una circunstancia histórica singular o, mejor, tres: el desarrollo del sistema de plantaciones, el avance de las exploraciones portuguesas por la costa africana y la caída de Constantinopla. El hilo conductor fue la propagación del modelo de explotación económica que fue la *plantación*, sobre todo para el cultivo de la caña de azúcar; las plantaciones habían nacido en Chipre después de las Cruzadas, en el siglo XIII, de la mano de comerciantes venecianos y genoveses que pretendían abastecer de esa manera el mercado europeo, nutrido hasta entonces de azúcar de Oriente Medio y el Mogreb. Desde Chipre, el sistema se extendió hacia el Occidente mediterráneo en el siglo XV: a Creta y Sicilia, luego a Valencia, Málaga y el Algarbe y, desde aquí, a Cabo Verde y, en el siglo XVI, a Santo Tomé²⁵.

Desde el principio, el cultivo en plantaciones estuvo vinculado a la esclavitud y, en concreto, a la población negra africana, pero no de manera exclusiva hasta mediar el siglo XV, en que la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453) cerró las puertas de los mercados esclavistas del Mar Negro al mismo tiempo en que los navegantes portugueses creaban enclaves costeros en el África negra, descubrían la existencia –desde la protohistoria²⁶- de un fluido comercio interior de esclavos, entre las tribus africanas, y estructuraban el definitivo mercado esclavista. No hubo otra razón inicialmente. Luego, en el siglo XVI y sobre todo en el XVII –en las Indias occidentales francesas y británicas²⁷-, vendría la extensión del régimen de plantaciones a América, primero –y siempre- para azúcar, pero también para el cultivo del arroz, del tabaco y del algodón. Y, sólo entonces, el comercio esclavista trasatlántico alcanzó y superó en volumen al del interior del África negra y al que se dirigía al mundo musulmán²⁸. Hasta

²⁴ Se deduce de los avatares que expone Donald R. Redford: *From slave to pharaoh: The Black experience of Ancient Egypt*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004, x + 218 págs.

²⁵ Todo esto, en Philip D. Curtin: *The rise and fall of the plantation complex: Essays in Atlantic history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, XI + 220 págs. El archipiélago de Madeira se ha de excluir después de los estudios de Alberto Vieira, “Cinco séculos da história do açúcar na Madeira”, en Alberto Vieira y Francisco Clode: *A rota do açúcar na Madeira*, Funchal, Associação dos Refinadores de Açúcar Portugueses, 1996, pág. pág. 10-2, que hacen ver que, ni en Madeira ni en el Mediterráneo, la esclavitud aportaba la fuerza de trabajo dominante; era una parte menor en la organización económica.

²⁶ Reuniendo noticias de diversos autores, Claude Meillassoux (*Anthropologie de l'esclavage: Le ventre de fer et d'argent*, París, Presses universitaires de France, 1988, pág. 351-5) dice que, hacia el año 900 antes de Cristo, aristócratas musulmanes, jefes militares y negreros del Mogreb se pusieron de acuerdo para hacer, de ese comercio –que ya existía-, un verdadero flujo capitalista y lo proyectaron sobre el África subsahariana.

²⁷ Vid. B.W. Higman: “The sugar revolution”: *The economic history review*, LIII, núm. 2 (2000), 213-36.

²⁸ Vid. Los cálculos de Ralph A. Austen: “The Islamic Red Sea slave trade: An effort of quantification”, en *Proceeding of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies*, Chicago, University of Illinois at Chicago Circle, 1979, pág. 443-467, y “The Trans-Saharan slave trade: A tentative census”, en *The uncommon market: Essays in the economic history of the Atlantic slave trade*, ed. por Henry A. Gemery y Jan S. Hogendorn, Nueva York, Academic Press, 1979, pág. 27-76.

la primera mitad del siglo XVII, el volumen mayor de hombres exportados del África negra -sobre todo mujeres- fue el dirigido hacia Marruecos, Trípoli, Egipto y el sur de Arabia; no el que tenía América como destino; fue el desarrollo del sistema de plantaciones en el Brasil, Barbados, Jamaica, Martinica y otras colonias lo que hizo que hacia 1650 el comercio trasatlántico superase al norteafricano y al oriental²⁹. Y, aún así, incluso en la época de apogeo del comercio negrero trasatlántico -en el XVIII-, la esclavitud interior africana -incluida la que se desarrollaba entre los propios negros- tenía mucho más peso que la causada por la demanda americana³⁰. A finales del propio siglo XVIII, por otro lado, el agotamiento relativo de la costa occidental del continente negro hizo que empezase a aumentar el comercio oriental, para abastecer las islas del Índico, el Oriente Medio y las propias plantaciones africanas de Kenia y Zanzíbar.

Y, entonces sí, hubo que sopesar si la exégesis bíblica tenía fundamento.

Y los teólogos católicos concluyeron que no, a diferencia de la mayoría de los protestantes, para quienes la Biblia tenía un peso mayor y, por tanto, lo tenían asimismo las tradiciones exegeticas, en detrimento del racionalismo de cuyo aristotélico que profesaban los escolásticos ibéricos. Si la cultura angloamericana fue profundamente *anti-black*, hay que decir que las razones que se adujeron para ello fueron principalmente bíblicas³¹. Los católicos se ocuparon se ocuparon muy poco del asunto de Cam y, cuando lo hicieron, fue solamente para dar noticia de que corría esa exégesis o para rechazarla frontalmente. Por ejemplo, al agustino Miguel Salón -que publicó en 1591 unos *Commentariorum in disputationem de iustitia*- le parecía que las palabras de Noé no insinuaban el destino a la esclavitud y que, en todo caso, no tenían el carácter de precepto, sino el de profecía. Los que se encontraban enloquecidos por la pasión -se limitaría a decir el capuchino fray Epifanio de Moirans en 1682 ante esas reflexiones- afirmaban -parafraseo sus palabras- que *los negros eran animales vivientes, como bestias, malditos de Dios, de la raza de Cam, a quien Noé maldijo e hizo esclavos de los hijos de Sem. Por lo cual no había necesidad de justificar el título de la servidumbre, ni contra el derecho natural divino o positivo, ni el título de posesión como esclavos, sino que según justa opinión que procedía del Señor Dios, podían ser capturados, hechos siervos y poseídos como esclavos*³². Pero desbarraban -apostillaba el capuchino-: incluso con la Biblia en la mano, estaba claro que el maldito no había sido Cam, sino Canaán, y que los descendientes de Canaán, castigados a ser siervos de Israel, eran los

²⁹ Vid. Richard B. Sheridan, *Sugar and slavery: An economic history of the British West-Indies, 1623-1775*, Kingston, Jamaica, Canoe Press, 1994, xx + 529 págs., y Stuart Schwartz, *Sugar plantations in the formation of Brazilian society: Bahia, 1550-1835*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986, xxiii + 616 págs.

³⁰ La tesis es de Roland Oliver y Anthony Ernest Atmore: *The African Middle ages 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 216 págs.

³¹ Vid. En este sentido la obra de Joseph R. Washington: *Anti-Blackness in English religion, 1500-1800*, Nueva York, Edwin Mellen, 1984, xix + 603 págs.

³² Cfr. José Tomás López García: *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca OFM Cap. y Epifanio de Moirans OFM Cap.*, Caracas, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thomas Aq. In Urbe, 1982, pág. 210. Ha vuelto sobre el primero Miguel Anxo Pena González: *Propuesta teológicoliberalizadora de Francisco José de Jaca, en el siglo XVII, sobre la esclavitud negra*, Salamanca, Universidad Pontificia (Facultad de Teología), 2001, 122 págs., y *Francisco José de Jaca: La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, Universidad Pontificia y Caja Duero, 2003, 433 págs.

heteos, los jebuseos, los amorreos, los gergeseos, los heveos y los araceos, pueblos todos de Palestina, no del occidente de África³³.

No eran meras disquisiciones, ya se ve; tenían consecuencias palmarias. Una de las cosas que arguyeron en 1685 los del Consejo español de Indias para tranquilizar la conciencia de Carlos II cuando el rey dudó de la moralidad de la esclavitud de los negros fue que, *siendo este género de gente nacida como lo dicen muchos para servir, no se había de discurrir por las estrechas disposiciones del derecho de gentes que se discurría respecto de otros gentíos*³⁴. Aunque conocían el caso, no había hecho mella en ellos el que cuatro años atrás, en 1681, otro valiente capuchino, fray Francisco José de Jaca, clamara justamente porque algunos decían que los negros habían nacido esclavos:

“Pregunto más –apostillaba el aragonés-, ¿qué distinto y diversos principios naturales tienen los tales [que aseguraban esas cosas] de estos pobres? En su ceguedad, dirán que muy diferente; pero falsearán en tal caso la Escritura que dice *una misma es para todos la entrada a la vida y semejante es la salida* (Sb 7, 6)”³⁵.

La perplejidad ante la esclavitud de los negros

Y, sin embargo, la esclavitud de los negros y de sus descendientes duró más –en América- en los países católicos que en los protestantes; aunque en ninguno de ellos se abolió antes del siglo XIX. ¿Como pudo ocurrir así? La razón fue jurídicomoral. Queda dicho que la mayoría de los católicos que pensaba sobre esas cosas no veía la esclavitud como algo perverso, sino como una forma más –de las más graves- de supeditación de unos seres humanos a otros. Y, además, cundió la idea –incluso convertida en arraigada convicción- de que, esclavizándolos, se les hacía un bien, desde luego al cristianizarlos pero además porque la vida de un esclavo en un país católico era mejor que la que llevaban en África.

Cuando los papas Nicolás V y Pío II contemplaron de esa manera la servidumbre de los negros, no se había descubierto América. A América, los primeros negros esclavos llegaron como criados de españoles que pasaban a Indias. Pero, en seguida, en 1511³⁶, cuando se vio que los indígenas no resistían el trabajo que pretendían colonos y mineros españoles, algunos religiosos aconsejaron que se introdujeran negros bozales de la Guinea y, así, el que había sido hasta entonces un flujo puramente doméstico –de señores con sus criados- se empezó a convertir en un verdadero comercio “especializado”, en el que iban a competir negreros portugueses, ingleses, franceses y holandeses principalmente durante más de trescientos años.

³³ Cfr. López García: *Dos defensores de los esclavos...*, 213.

³⁴ Apud Georges Scelle: *La traite négrière aux Indes de Castille : Contrats et traites d'assiento : Étude de Droit publique et d'Histoire diplomatique puisée aux Sources originales et accompagnée de plusieurs Documents inédits*, t. I, París, Librairie de la Société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du Palais, 1906, pág. 836-840.

³⁵ Apud López García: *Dos defensores de los esclavos...*, 171.

³⁶ Según se desprende de Jean-Pierre Tardieu: *Relaciones interétnicas en América*, cap. “Trata y lascasismo”, en el CD anejo a José Andrés-Gallego, *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica...*, cit. supra.

Que lo aconsejaran precisamente religiosos –dominicos en 1511, el entonces sacerdote secular don Bartolomé de Las Casas (dominico después) en 1516, frailes jerónimos en 1518- y por razones altruistas –evitar la muerte a los indios- da idea ya de que lo consideraban enteramente lícito e incluso bueno. No en vano contaban con el respaldo pontificio.

En puridad, ese respaldo pudo considerarse quebrado en 1537, cuando, en un breve dirigido al arzobispo de Toledo (y pedido por Carlos V para reforzar sus propios deseos de que se respetara a los indios), el papa Paulo III prohibió la esclavitud en Indias, pero no sólo en la persona de los indígenas, sino en la de *otras gentes* cualesquiera: “*Occidentales ac Meridionales Indos, et alias gentes*”³⁷. Pero el *alias gentes* pasó desapercibido, dejando así, de facto, un vacío normativo.

Tendrían que venir algunos dominicos para dejar las cosas claras. El primero, el ya mencionado fray Domingo de Soto: no era lícito hacer esclavo a nadie –como algunos creían, hablando de los negros- alegando que se les destinaba a una vida mejor que la que traían siendo libres y que, además y sobre todo, se les cristianaba. En este punto, el dominico era terminante, como sería la mayoría de los que le siguieron al detenerse en este extremo: es una vulgar excusa –afirmaba explícitamente- la que alegan algunos que capturan negros por la fuerza y afirman que, aunque los reducen a esclavitud, es mayor el beneficio que les aportan, pues los hacen cristianos. Hay que responderles que, si una de las condiciones esenciales de la fe es que a nadie se le puede obligar a aceptarla, la misma razón impone que ninguna coacción sea medio lícito para persuadirlos.

El problema es que, además, se les capturaba ilegítimamente: las que hacían los portugueses a los negros –escribió fray Bartolomé de las Casas en la *Historia de las Indias*, obra a la que comenzó a dar forma definitiva en 1552 (aunque que no la acabó ni se le permitió publicarla)-

“no eran sino guerras crueles, matanzas, captiverios, totales destrucciones y anihilaciones de muchos pueblos de gentes seguras en sus casas y pacíficas, cierta damnación de muchas ánimas que eternalmente perecían sin remedio, que nunca los impugnaron, ni les hicieron injuria, ni guerra, nunca injuriaron ni perjudicaron a la fe ni jamás impedirle pensaron y aquellas tierras tenían con buena fe porque ellos nunca nos despojaron, ni quizá ningunos de sus predecesores, pues tanto distantes vivían de los moros que por acá nos fatigan, porque confines son de Etiopía, y de aquellas tierras no hay escritura ni memoria que las gentes que las poseen las usurparon a la Iglesia”.

“[...] de cien mil no se cree ser diez legítimamente hechos esclavos [...]. Porque, como ven los negros que los portugueses tanta ansia tienen por esclavos, por codicia de lo que por ellos les dan, como también carezcan de fe y temor de Dios, cuantos pueden roban y captivan, como quiera que sea, y sus mismos debdos no perdonan, y así no es otra cosa sino aprobarles sus tiranías y maldades y guerras injustas que por esto unos a otras hacen”³⁸.

³⁷ Cit. José María Blanco White: *Bosquexo del comercio en esclavos y reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política, y cristianamente*, Londres, Ellerton y Henderson, 1814, pág. 127.

³⁸ Bartolomé de las Casas: *Brevisima relación de la destrucción de África, prelude de la destrucción de las Indias: Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Estudio preliminar,

No fue sino el primero de los diversos dominicos que se pronunciaron en el mismo sentido durante lo que quedaba de siglo: fray Alonso de Montúfar, arzobispo de Méjico, en la carta que dirigió a Felipe II en 1560, donde advertía que el aspecto moral de la licitud de la esclavitud de los negros se discutía abierta y seriamente en la Nueva España y se veía en ello una injusticia que contrastaba con la libertad que se reconocía a los indios; fray Tomás de Mercado, en 1569, en *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes descuidados y determinados*, reeditado y ampliado desde 1571 como *Suma de tratos, y contratos*, donde añadía –para que nadie se llamara a engaño- que no era lícito, por tanto, adquirir negros en la reventa que se hacía en Indias o en España, y eso porque,

“Cuando una persona está infamada que lo que trae de fuera a vender es mal habido, obligados están los vecinos a no mercar cosa, no obstante que muchas veces a vueltas trai[ga] lo *que* realmente es suyo y posee con buen título, mas aquella mala opinión, supuesto ser bien fundada, no sólo malas lenguas, basta y aun obliga a no tomarle nada, so pena de perder si pareciere su dueño”³⁹.

Afirmación trascendental... porque se adelantaba a resolver lo que otros iban a resolver de otro modo.

Entre los propios dominicos, no estaban las cosas tan claras, según se pudo deducir en 1583 en la *Parte primera del tratado utilísimo y muy general de todos los contratos, cuantos en los negocios humanos se suelen ofrecer*, de fray Francisco García:

“[...] de los negros de Guinea –afirmaba-, [...] se debe y puede tener probable opinión en general que muchos de ellos no son de derecho cautivos, sino libres [...]. Hase de notar empero, para quietar la conciencia de muchos, que aunque en general y en común sea ésta la fama que se tiene de los negros venidos o traídos de Guinea, pero puede ser en singular que deste o de aquel negro no haya tal fama en particular, y por esto pueda ser que lo compren con buena fe, creyendo que de derecho y con buen título aquél sea esclavo, sin sospechar lo contrario”⁴⁰.

La puerta quedaba abierta, así, a una actitud realista y tolerante –que pagarían los negros- y por ella entraron, enseguida, algunos teólogos jesuitas.

La visión de los jesuitas

Habían entrado ya por la vía del hecho. Igual que todos los demás religiosos, incluidos los dominicos –y los demás hispanos del siglo XVI-, tenían la esclavitud como cosa propia de la cultura que compartían y no la veían sino como forma corriente de contar con la fuerza de trabajo de las personas necesarias, que cumplían de esa manera

edición y notas de Isacio Pérez Fernández, Salamanca y Lima, Editorial San Esteban e Instituto Bartolomé de las Casas, 1989, pág. 255 y 267.

³⁹ Tomás de Mercado: *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes descuidados y determinados*, Salamanca, Mathías Gast, 1569, f. 63v-68v, y *Summa de tratos, y contratos, compuesta por el muy reuerendo padre fray...*, de la orden de los Predicadores, maestro en sancta Theología, diuidida en seys libros. Añadidas a la primera edición, muchas nuevas resoluciones. Y dos libros enteros, como parece en la página siguiente, Sevilla, Hernando Díaz, 1571, f. 101v-56. Se trata en ambos casos del capítulo 14 del libro 2, cuyo texto es igual en las dos ediciones.

⁴⁰ Francisco García: *Parte primera del tratado utilísimo y muy general de todos los contratos, cuantos en los negocios humanos se suelen ofrecer*, Valencia, Ioan Navarro, 1583, cap. 17, pág. 478-80, 488-492. Hay reedición: *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583)*, Presentación de Idoya Zorroza, Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas, Pamplona, Eunsa, 2003, 567 págs.

un justo castigo. Cuando se instalaron en América, no dudaron, por tanto, a la hora de adquirirlos. “*A melhor cousa que se podia dar a este Colégio* –escribía en 1558, desde Bahía, el provincial del Brasil, Manuel da Nóbrega- *seria duas dúzias de escravos de Guiné, machos e fêmeas, para fazerem mantimentos em abastança para casa, outros andariam em um barco pescando, e estes podiam vir de mistura com os que El-Rei mandasse para o Engenho, porque muitas vezes manda aquí navios carregados deles*”⁴¹.

Ciertamente, el padre Luis de Grã, que sucedió en 1560 a Nóbrega como provincial, cambió el criterio, se desprendió de los esclavos y prohibió que se adquirieran. Pero no lo hizo por rechazar la esclavitud, sino por el espíritu de pobreza que quería inculcar a los jesuitas mandados al Brasil y que le llevó a desprenderse asimismo de todo lo demás que implicara hacienda⁴². Nóbrega no lo entendía de ese modo: o tenían esclavos o habían ellos de abandonar el confesonario y las demás tareas pastorales: “porque todos confesamos no se poder vivir sin algunos que busquen la leña y agua, y hagan cada día el pan que se come, y otros servitios [sic] que no es possible poderse hacer por los hermanos, máxime siendo tan pocos, que sería necesario dejar las confesiones y todo lo demás”, escribió al prepósito general, el español Diego Laynez⁴³. Y Laynez le dio la razón, cierto que introduciendo, ahora sí, el aviso de que los esclavos que tuvieran lo fuesen justamente. Estaba al tanto, sin duda, de lo que se había empezado a correr, según acabamos de ver por otros teólogos, acerca de la injusticia con que se sometía a los negros en África:

“El tener esclavos para tratar la hacienda de ganados o pescar o para lo demás con que se ha de mantener semejantes casas, no lo tengo por inconveniente con que sean justamente poseídos, lo cual digo porque he entendido que algunos se hacen esclavos injustamente”⁴⁴.

Es lógico, por tanto, que la solución no fuera la misma cuando se planteó en la propia África. Fue el jesuita portugués Baltasar Barreira, concretamente, quien abordó el problema después de incorporarse a la misión de Angola en 1580 y comprobar los obstáculos materiales que había para sobrevivir, visto que el regio *Padroado* no corría con todos los gastos de los religiosos que pasaban al África. Las soluciones eran tres: vivir de las limosnas, contraer deudas o hacerse autosuficientes. Y optó por lo tercero para quitar problemas, aunque fuera aceptando tener parte en el tráfico esclavista. No es que los jesuitas hicieran esclavos, sino que los aceptaban como donación o como forma de pago y los empleaban de la misma manera.

Sus argumentos –los de Barreira- ya suponían una opción capital en aquella disensión entre los dominicos Tomás de Mercado y Francisco García: no sabían la procedencia de aquellos hombres ni por lo tanto si su esclavitud era lícita o no.

⁴¹ Nóbrega a Torres, 8 de mayo de 1558, *apud* Serafim Leite: *Monumenta Brasiliae*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1968, t. II, pág. 455.

⁴² Se desprende de la carta de Nóbrega a Laynez, 12 de junio de 1561, *apud* Leite: *Monumenta Brasiliae*, III, 361, 364-5.

⁴³ *Ibidem*, 365.

⁴⁴ A Nóbrega, 16 de diciembre de 1562, *apud* Leite: *Monumenta Brasiliae*, III, 514.

Teóricamente, unos lo eran por ser hijos de esclavos, otros por ser botín de guerra y otros más como castigo a sus delitos, en lugar de la muerte. Pero no había manera de averiguar el origen de la servidumbre de cada cual. Y era necesario vivir.

El caso es que, en 1590, nada más plantearse el problema, el general de la Compañía –Claudio Acquaviva- respondió a Barreira que era mejor optar por la primera solución: depender de las limosnas; prohibió que poseyeran por tanto esclavos, y, el mismo año, la decisión fue respaldada por los reunidos en la congregación provincial de Portugal, y fue advertido así a los que trabajaban en las colonias portuguesas. Pero no se hizo así⁴⁵; eso además de que, en la América española, ya habían comenzado a adquirirse haciendas con esclavos sin el menor remordimiento⁴⁶. Y, enseguida, surgió en la propia Compañía de Jesús el razonamiento que permitió ese género de posesión. La aportaría el jesuita Luis de Molina en el primero de los tres tomos *De iustitia et iure*, que se editaron en 1593.

Molina se detenía largamente en el problema de la licitud de la esclavitud negroafricana y lo hacía en términos que iban a tener trascendencia enorme. Había recabado informes de jesuitas portugueses que misionaban en África, de mercaderes de la misma nación y de otras personas y había llegado a conclusiones trascendentales⁴⁷.

De la legitimidad de la servidumbre de los capturados en guerra –advertía el propio Molina-, claro está que no había duda cuando se trataba de botín resultante de ataques como los que hicieron algunas tribus africanas contra los portugueses instalados en aquellas costas (concretamente, las guerras mantenidas con los reyes de Angola y Monopotamia, recordará el también jesuita Rebello en 1608). Pero, en todos los demás casos –continuaba Molina-, se debía presuponer que la mayoría de las luchas entre los negros eran injustas; no merecían el nombre de guerras, sino de latrocinios. Y, por tanto, los esclavos que se hacían en ellas no lo eran legítimamente.

En cuanto a las otras causas de servidumbre lícita, los propios negros confesaban que vendían a su mujer o a sus hijos por el capricho de obtener una campanilla u otras mercaderías portuguesas. Y, si lo que se atendía era a la posibilidad de comprar gente que ya era esclava, había que decir que algunos eran condenados a esclavitud perpetua por cosas como robar una gallina. Eso aparte de que a veces se esclavizaba -por el delito de uno- a la esposa, o a los hermanos, o a gente consanguínea, o incluso a parientes lejanos.

⁴⁵ Cfr. José Augusto Duarte Leitão: “A missão do Pe. Baltasar Barreira no Reino de Angola (1580-1592)”: *Lusitania Sacra*, v (1993), 69-75.

⁴⁶ Vid. Herman W. Honrad: *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1989, pág. 46 y 49-50 (compra de estancia con esclavos en 1576 y conocimiento expreso del general –Mercurian- en 1578), 55 (donaciones con esclavos al menos desde 1583, siendo Acquaviva general), 56 (en 1584 se planteó el problema de la desatención espiritual de los esclavos de la hacienda de Santa Lucía, sin bautismo desde hacía dos años, con el agravante de que un esclavo había muerto sin bautizar).

⁴⁷ Lo que sigue, en Francisco Mateos (*El padre Luis de Molina y la trata de negros*, Madrid, Fax, 1960), Jesús María García Añoveros (“Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI: Principios doctrinales y conclusiones”: *Revista de Indias*, LX, núm. 219 [2000], 307-329) y Luis de Molina (*De iustitia et iure tomi sex*, Maguncia, Amberes, Ioannem Keerbergium, 1615, t. I, tract. II, disp. 32-36).

Y claro está que esos esclavos no podían ser comprados para mantenerlos como tales. En África –comentaba sin afirmar que fuera justo o no-, se sometía a servidumbre a los reos de adulterio o de violación. En realidad –concluía, en este caso claramente-, para que la esclavitud por delito fuera lícita, hacía falta que el delincuente hubiera hecho un mal semejante al que en España o Portugal conllevaba la pena de galeras o poco menos.

Pero los mercaderes portugueses con quienes había hablado no se preocupaban más que de enriquecerse y beneficiarse y se admiraban si alguien quería suscitarles algún escrúpulo; pensaban que lo que hacían era algo honroso porque los negros que compraban iban a alcanzar la fe cristiana y una vida material mucho mejor que la que tenían entre los suyos, desnudos y mal alimentados. (La idea era muy vieja y ya se ve que había cundido como convicción general.)

Sin embargo –repetía Molina-, no podía hacerse el mal para lograr un bien y los obispos de Cabo Verde y Santo Tomé y las autoridades regias no debían consentirlo. Mejor sería que se enviasen ministros idóneos para predicar el Evangelio en aquellas regiones.

¿Entonces?, ¿era o no lícito comprar esclavos? Siendo como era voz común, como reconocían los propios mercaderes, que entre los negros era relativamente frecuente someter a otros a servidumbre sin razón suficiente, aquéllos –los mercaderes- no podían comprar un siervo sin averiguar antes si era producto de una de esas irregularidades. Y lo mismo cuando se trataba de hijos o esposas de alguien que pudiera haberlos vendido por una causa leve o por mero capricho. En último término, si los mercaderes no querían ponerse a indagar sobre la legitimidad de un esclavo, no podían comprar ninguno en conciencia; cometían pecado grave y se ponían en estado de condenación al comprarlos y, además, si lo hacían, quedaban obligados a llevar a cabo la indagación o a dar la libertad al comprado. Todo esto, a no ser que alguno lo hiciera con ignorancia invencible, en la cual se atrevía Molina a afirmar no se hallaba ningún mercader. Comprar esclavos sobre los que hubiera presunción razonable de que habían sido hechos con título injusto (cosa que sucedía con la mayoría de los que se vendían en el África negra, advertía), era algo que iba no solamente contra la caridad, sino contra la justicia; era pecado mortal. Y, en cualquier caso, no se podían vender.

Entonces, ¿procedía acabar con la esclavitud oriunda de África? Eso era ya otro cantar. Lo que procedía era averiguar si cada esclavo concreto había sido sometido a servidumbre justa o injustamente. Y aquí venía la cruda realidad: algunos mercaderes aducían que los negros vendedores (porque solían ser negros los que vendían a los negros, según hemos visto) se negaban a dar razón de la legitimidad de la servidumbre de aquellos que ofrecían en venta. Y no había manera de averiguarlo. Los vendedores negros respondían de mala gana a las preguntas que se les hacían, como por lo demás sucedería –y sucedía- si a un vendedor portugués se le interpellaba sobre el título con que había adquirido cualquier otro bien que pretendiera vender.

Algunas veces, ciertamente, los mercaderes sabían que los esclavos que compraban eran producto de captura (robo lo llamaban) llevada a cabo por otro u otros negros y que, por tanto, no eran lícitamente esclavos; pero, según le dijo uno al propio Molina, lo más probable era que, si no los adquirían, los mataran aquéllos que los robaron, a fin de

que el asunto no se descubriera, no fuera a ser que los castigaran a ellos –a los negros vendedores de los falsos esclavos- por el delito cometido.

Pero esto también era peligroso a veces, según explicó al jesuita conquense otro mercader, y por eso no todos se decidían a comprar esclavos que sabían que eran producto de robo; porque, en algunas partes de África, se les había impuesto como norma, por parte de las autoridades negras, que no comprasen esclavos sino por medio de un intérprete negro, que era quien aseguraba la legitimidad de la condición de esos siervos.

En ese caso, no se podía exigir lo imposible a los mercaderes y, por tanto, el tráfico era lícito si la compra se hacía de buena fe. Era al rey de Portugal –claro está que por medio de sus delegados- y a los obispos, priores y confesores de Cabo Verde y la Guinea a quienes correspondía averiguar la licitud de la compra. Y resultaba que ni el obispo de Cabo Verde ni el de la isla de Santo Tomé, ni los sacerdotes que residían aquí o allí habían expresado ningún escrúpulo por que nadie se confesara de esas cosas. Si el obispo o el gobernador había impuesto algún castigo a algún comprador o intermediario era por no cumplir por Pascua, o por haberse acostado con alguna infiel, o por haber cometido algún otro exceso. Pero no por haber tomado parte en aquel comercio. Y no podía ser así. El rey y todos los gobernantes –aseveraba el jesuita-, así como los obispos de Cabo Verde y Santo Tomé y todos los que escuchaban confesiones de los mercaderes de esclavos, cada uno de ellos en su grado y orden, estaban obligados a cuidar de que ese asunto de la legitimidad de los siervos se examinara y que quedase establecido qué era lo lícito y lo ilícito.

Si había duda sobre la licitud de mantener como siervo a alguien y no era posible averiguar quién, *omnes liberi dimitti debent*, concluía Molina, recordando que todos los indios de América habían sido declarados libres, entre otras cosas, por la presunción que les favorecía.

Esto último era lo único, por tanto, que tenía que preocupar al segundo y demás compradores (o sea a quienes compraban los esclavos a los mercaderes y a los sujetos de las sucesivas reventas): todos los que adquirían de buena fe un esclavo (que eran a su entender todos los propietarios de esclavos por regla general) lo retenían lícitamente. Claro está que, si llegaban a saber que un esclavo concreto había sido sometido a esclavitud de forma injusta, tenían que ponerlo en libertad, sin que pudieran reclamarle su valor. A quien podían reclamárselo era al vendedor. Y claro estaba asimismo que, si alguien llegaba a saber que los más de los siervos que se traían del África habían sido hechos de forma injusta, no podía en conciencia comprarlos de los mercaderes que los traían, pero sí de aquellos –segundos o sucesivos compradores- que los poseían de buena fe; aunque quedaban obligados a hacer la averiguación pertinente. Si no podían enterarse de la verdad –como sucedía ordinariamente-, podían lícitamente retener al esclavo.

Y lo mismo si lo habían comprado directamente a un mercader sin dudar de su legitimidad: podían retenerlo mientras no les constara con certeza que había sido reducido a esclavitud de manera injusta.

La cuestión era clara: los reyes, los obispos, los mercaderes tenían la última palabra. Los demás podían despreocuparse, si no tenían constancia de la injusticia cometida con el esclavo del que eran propietarios.

Los jesuitas que siguieron a Molina (el principal, Alonso de Sandoval, quien dedicó al asunto todo un tratado: *Naturaleza, policía sagrada, profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos los etíopes*, impreso en 1627 y titulado *De instauranda aethiopia salute* desde la segunda edición, que se imprimió en 1647) y la mayoría de los juristas seculares se limitaron a remitir a Molina.

Al preparar la segunda edición de su obra –la de 1647–, en uno de los ejemplares de la primera que usaba para ello, Sandoval había encontrado una anotación puesta al margen por uno de los doctores más graves y doctos de la universidad de Lima –no nos dice su nombre–, que expresaba su desacuerdo: “Pues, si no se mira ni examina la intrínseca y radical injusticia, [¿]qué tenemos para asegurar la conciencia?”, se preguntaba el autor de la anotación. “[A] Quien anda en busca del humo no le faltarán lágrimas en los ojos y amargura en el corazón.”

Pero al jesuita le bastaba alegar que *doctores tenía la Iglesia y ya se había referido a parte de ellos*, a quienes se remitía por tanto.

En 1639 mismo, el papa Urbano VIII dirigió una carta al colector de los derechos de la Cámara Apostólica en Portugal en la que amenazaba de excomunión a cuantos sometieran a servidumbre, vendieran, permutaran o donaran –aunque no fueran cristianos– a *los indios occidentales y meridionales*, expresión que ya había empleado en 1537 Paulo III (a quien remitía expresamente Urbano VIII) y que había sido interpretada como referida tan sólo a los *indios* de América. La carta de Urbano VIII fue entendida, por tanto, de la misma manera, por más que unos pocos –muy pocos– la interpretaran como atinente también a los negros, acaso porque el papa comenzaba por advertir que la caridad que le movía no podía ceñirse solo a los cristianos, sino también a los que vivían en las tinieblas de la superstición⁴⁸.

Pero al jesuita Avendaño en especial y a todos los demás en particular –los tolerantes con la esclavitud de los negros– contestarían frontalmente fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans ya en 1681-1682, y no sin recordar lo que todos al parecer olvidaban, y es que el papa –sin duda entendían que Urbano VIII, aunque no lo citaban– había condenado la esclavitud.

⁴⁸ Se trata de una carta de 22 de abril de 1639. El texto íntegro latino, en Caroli Cocquelines: *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio cui accessere Pontificum omnium vitae, notae et indices opportuni. Opera et studio...*, Roma, typis Hieronymi Mainardi, 1760, t. VI, pars II, pág. 183-4: el papa Urbano VIII explica en ella que la caridad no le lleva a pensar sólo “*in Christifidelis, set etiam in eos, qui adhuc in ethnicae superstitionis tenebris extra gremium Ecclesiae versantur*”. Recuerda la prohibición de Paulo III, de 1537, de la servidumbre “*Indorum Occidentalium, & Meridionalium*” y dice que, no obstante, siguen dándose esos abusos, por lo que vuelve a sancionar con la excomunión *latae sententiae* “*praedictos Indos in servitutem redigere, vendere, emere, commutare, vel donare*”. Líneas antes ha explicado que se refiere “*omnibus Indis tam in Paraquariae, & Brasiliae Provinciis, ac ad flumen de la Plata nuncupati, quam in quibusuis aliis regionibus, & locis in Indis Occidentalis, & Meridionalis existentibus*”.

Esta carta de Urbano VIII ha sido interpretada por algunos autores, sin embargo, como una condena de la esclavitud negra.

La intervención de los capuchinos

Fueron, en efecto, los capuchinos Francisco José de Jaca -en la *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos*, datada en 1681⁴⁹- y Epifanio de Moirans, en *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis justa defensio*, fechado al año siguiente⁵⁰, quienes dieron al asunto de la libertad de los negros el alcance que procedía. El de Jaca dio a conocer primero su opúsculo a unos lectores franciscanos y maestros dominicos y, al decir de Moirans, lo aprobaron en todas sus partes e incluso le animaron a perseverar en ese camino⁵¹. Pero, si el aragonés fue primero, fue también el más rudo de expresión; en su obra, y sin decirlo, Moirans puso orden a los argumentos de Jaca y, además, añadió una batería de razonamientos propios que dejaron ver que conocía lo que habían escrito los principales teólogos que hemos visto hasta aquí y otros más.

Por cierto que una de las obras principales de las que Moirans se valió, paradójicamente, procedía de la teología jesuítica. En 1616-1620, el francés Valère Regnaud, de la Compañía de Jesús, había publicado una notable *Praxis fori paenitentialis ad directionem confesarii*, de la que se hicieron varias ediciones en el siglo XVII⁵², alguna de las cuales debió estudiar Moirans (que fue misionero en las Indias hispanas como súbdito de Su Majestad Católica, pero del Franco Condado, que entonces era jurisdicción del rey de España; aunque -cuando el capuchino escribía-acababa de ser conquistado por Luis XIV, en 1678). En la *Praxis*, Regnaud no mencionaba apenas a los siervos; todo su tratado tendía en realidad a desarrollar únicamente criterios generales de comportamiento, sin entrar en casuística. Pero Moirans hizo suyos esos criterios y los aplicó al caso específico de los esclavos negros; de manera que la teología del jesuita Regnaud le sirvió para refutar la teología del jesuita Avendaño (1668) y de los demás jesuitas que habían abogado por la licitud de la esclavitud africana para el segundo comprador, siguiendo a Molina.

Como todos, buena parte de la argumentación de Jaca y de Moirans era la misma que la de los teólogos y juristas que los habían precedido. Pero volvieron al punto de partida -el de los primeros dominicos, sobre todo fray Domingo de Soto y fray Tomás de Mercado-, que habían dejado sentada la ilicitud, sin más, de la esclavitud de los negros, y lo llevaron a sus últimas consecuencias.

Los dos capuchinos lo hacían, para empezar, con el mismísimo punto de partida: si todos los hombres eran libres por naturaleza -argüía Moirans con especial clarividencia-, la libertad que procedía del derecho natural no podía ser abolida por derecho humano y exigía que no pudiera realizarse nada en perjuicio de ella. Ciertamente, por usar mal de

⁴⁹ *Apud* López García: *Dos defensores de los esclavos negros...*, 123-78.

⁵⁰ *Ibidem*, 179-298.

⁵¹ *Cfr. Ibidem*, 181.

⁵² *Ibidem*, 65, López García menciona su *Praxis fori paenitentialis ad directionem confesarii in usu sacri sui muneris...* (1616, reed. 1617, 1619, 1620, 1622 y, con el título de *Theologia moralis sive Praxis...*, 1642 y 1653); *Tractatus de officio paenitentis in usu sacramenti paenitentiae* (1618, reed. 1619) y *Compendiaria praxis difficiliorum casuum in administratione sacramenti paenitentiae crebro occurrentium, in III partes distincta* (1618).

su libertad, Adán la perdió: por el pecado, no sólo se introdujo la muerte temporal, sino también la muerte civil, que era la esclavitud. Pero, así como nadie era condenado a muerte por los hombres sino por el pecado, nadie podía ser condenado a la esclavitud sino por el pecado. Solamente por el pecado se hacían siervos y –añadía Moirans- con autorización de los poderes públicos.

No bastaba, por tanto, que el esclavo hubiera pecado, sino que hacía falta que lo hubiese declarado el príncipe o el juez competente.

Ahora bien, siendo así que, en Cabo Verde y en Guinea, no había reyes (o así lo creía él), sino que cada uno vivía a sus anchas, nadie podía ser esclavo con justo motivo⁵³.

Si se sabía o se consideraba probable que los esclavos lo fuesen porque se hubieran vendido a sí mismos o porque habían sido capturados en guerra justa, y sólo en ese caso, era lícito comprarlos, había advertido el jurista Martín de Azpilcueta en la primera mitad del siglo XVI⁵⁴. Pero ¿cómo cabía suponer una cosa así cuando todos aseguraban que lo normal era lo contrario?

Para que hubiera guerra justa, recordaba Moirans que señalaba santo Tomás de Aquino tres condiciones: que la declarase una autoridad con plena soberanía (sin emplear esta palabra, pero sí su significado), que la causa fuese justa y no quedara otro remedio y que la finalidad de la guerra fuera la paz⁵⁵. Y no era eso lo que sucedía en el África negra.

¿Que cabía la buena fe en los compradores de esclavos? “[...] la ignorancia que les puede competir no es otra que la de Judas vendedor y de los judíos compradores de Cristo Jesús”, respondía fray Francisco José de Jaca⁵⁶.

Y claro es que eran culpables los monarcas, sus delegados y las autoridades eclesiásticas:

“[...] si el Rey, jueces, gobernadores, etc. tales cosas permitieran, en lugar de ser conservadores de las repúblicas fueran los mayores tiranos de ellas – sentenciaba el aragonés-. Y entonces, no sólo los agresores de tales iniquidades fueran reos de culpa civil y teológica, [...] pero también dichos reyes, jueces, gobernadores, etc.”

En cuanto a los que “raciocinan diciendo que los señores obispos y religiosos (bien podía decir clérigos y pocas religiosas) sin tropiezo ni escrúpulo por tales [esclavos] los

⁵³ Cfr. López García: *Dos defensores de los esclavos...*, 199-202.

⁵⁴ La intervención del Doctor Navarro no he logrado comprobarla. Lo que aportaba eran los elementos de juicio y los criterios de conducta de carácter general que se podían aplicar al caso de los negros. Es esto, al menos, lo que deduzco después de examinar al propio Martín de Azpilcueta: *Manual de confesores y penitentes que clara y brevemente contiene la universal, y particular decisión de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, & irregularidades, compuesto antes por un religioso de la ordê de Sant Francisco de la provincia de la Piedad, y después visto y en algunos passos declarado por el muy antiguo y muy famoso doctor... Navarro*, Medina del Campo, Ioan María de Terranoua y Iacobo de Larcari, 1554, 564 + tabla de contenido s.f.

⁵⁵ Cfr. López García: *Dos defensores de los esclavos...*, 220-1.

⁵⁶ Los cuatro párrafos que siguen, *ibidem*, 130, 149, 173 y 216.

tienen y compran, etc., y así *de alguna manera* pueden ser absolutamente esclavos dichos pobres cristianos” (porque el aragonés partía del supuesto de que los negros de África, una vez bautizados, como solían serlo en los puertos de embarque o de llegada, eran fieles católicos que, como tales, no podían ser sometidos a servidumbre), “respondo con conclusión irónica. Luego, ¿de la autoridad pontificia y sacerdotal que tuvieron Anás, Caifás y los sacerdotes escribas y fariseos, se justificará la venta que hizo Judas de Cristo y la compra que hicieron ellos, para lo que después en su Divina Majestad ejecutaron?”.

Los reyes y los príncipes cristianos que tenían autoridad sobre los Consejos Reales, el Comercio sevillano, la Sociedad parisiense, el Comercio de los ingleses, el de los portugueses principalmente y el de los holandeses, todos los comerciantes, los que transportaban y compraban y vendían esclavos, en una palabra –corroboraba Moirans- todos los señores que los poseían eran dignos de muerte por cooperar a las rapiñas y robos de negros de África y a su venta.

Por tanto, también el segundo y demás compradores.

Según lo cual –insistía el del Franco Condado -, todos los que compraran, vendieran o poseyeran negros del África como esclavos pecaban contra el derecho natural a no ser que hubieran verificado los títulos de la esclavitud y comprobado que eran justos, sin que, por otra parte, pudiera prevalecer en contrario ninguna costumbre o uso. Todos –subrayaba- los que poseían alguno de los esclavos procedentes de África estaban obligados a manumitirlos so pena de condena eterna. Y no podía olvidarse que la ignorancia –que era lo alegaban algunos- excusaba del hecho, no del derecho⁵⁷.

Fray Francisco José de Jaca (que no sólo exigía –so pena de pecado mortal- que los manumitieran, sino que los indemnizaran por los daños) aún usaría otro argumento, un tanto inopinado: todos los teólogos de que hablamos, sin excepción, recordaban que no podía hacerse esclavo a un cristiano (se entiende que por otro cristiano). Pero ninguno se había planteado expresamente la pregunta de qué ocurría con el esclavo que se convertía al cristianismo. Ciertamente, si no se lo preguntaban, no era por ignorancia ni falta de penetración, sino porque daban por supuesto que los tales seguían siendo esclavos. (De lo contrario, todos querrían bautizarse.) Fray Francisco José de Jaca sí se lo planteó, por el contrario, y no le cupo duda de que se convertía en gente libre, si es que no lo eran de antemano.

La razón era clara: amén del buen acopio que el de Jaca hacía de frases bíblicas con sus correspondientes glosas (incluida la relativa a la carta de Pablo a Filemón, donde entendía que el primero presentaba a Onésimo como manumitido, cuando decía a Filemón que no debía recibirlo como a siervo, sino como a hermano), el aragonés lo explicaba así:

“Pues ¿quién ignora que el parto sigue el vientre de la madre? *Partus ventrem sequitur* y, por tanto, los hijos se alzan con sus privilegios [los de la madre]. Como, pues, Nuestra Santa Madre [la Iglesia] sea libre, de quien somos engendrados, según afirma el apóstol san Pedro, *como niños recién nacidos* (*I Pe, 2, 2*), ¿qué dificultad hay que, hallándonos en sus pechos, de cuya real sangre

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, 204-5.

somos sustentados, habemos de ser todos sus hijos libres, y de toda vileza de esclavitud exentos?”⁵⁸

La Santa Madre Iglesia los había engendrado con el bautismo, tuviéralos ahora por libres, en vez de que, entre los propietarios de esclavos, se contasen –precisamente– porción de eclesiásticos.

“[...] sólo pregunto a los religiosos (que los seculares, del mundo son, y el mundo los oye): ¿conocían los tales la injusticia de dicha esclavitud, o no? Si no, ¿para qué persuasiones, ruegos e instancias? Y, si la conocían, ¿cómo contra ley natural divina y eclesiástica ajustaron lo religioso con tanta injusticia?”

“Siendo, pues, estos pobres desvalidos [...] tablas rasas que con poca dificultad abrazan lo católico, ¿quién se ha de persuadir los quiere [la Iglesia] tan peculiar como madre de esclavos [...]?”

La intervención de Carlos II y la de la curia romana

El caso es que fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans no se limitaron a predicar así, sino que llegaron a negarse a absolver a los penitentes que les pedían confesión y no se arrepentían de tener esclavos o se negaban a manumitirlos seguidamente y a pagarles los salarios correspondientes al tiempo que los habían tenido a su servicio.

Para entonces, el gobernador de La Habana –donde habían dado con sus huesos los dos capuchinos, cada uno por separado– había exigido y logrado que el provincial de los franciscanos expulsara del convento al aragonés y que el vicario general de la Diócesis lo procesara. Fue entonces cuando, sin convento donde vivir, el de Jaca se juntó con Moirans –que, a falta de convento, se había refugiado en una ermita– y ambos soportaron el chaparrón, que fue regular: los dos religiosos fueron detenidos, suspendidos *a divinis*, excomulgados, procesados por la jurisdicción eclesiástica diocesana pese a pertenecer a Propaganda Fide y ser por tanto exentos; a lo que respondió el de Jaca, por cierto, excomulgando a su vez al provisor eclesiástico de la Diócesis que lo había excomulgado sin tener jurisdicción sobre él. Encarcelados cada uno en un castillo, en 1682 fueron conducidos de Cuba a Europa, donde, después de un sinfín de episodios, quedaron en libertad... sin autorización para volver a América ni seguir con sus prédicas⁵⁹.

Pero su queja no fue infecunda. El asunto había llegado al Consejo de Indias y, en éste, se habló explícitamente de que los sermones y las posturas de los dos capuchinos casi habían provocado un levantamiento; cosa a todas luces exagerada, quizá comprensible por la distancia, quizá pensada para amedrentar a un monarca que se dejaba amedrentar y que, sin embargo, estaba preocupado por los esclavos. En efecto, en 1683, Carlos II firmaba una cédula donde insistía en que los magistrados de las Audiencias y los gobernadores de Indias pusieran *muy particular cuidado en el tratamiento de los esclavos, velando mucho en ello, y en que fueran adoctrinados e instruidos en los misterios de nuestra santa fe, y que en lo temporal tuvieran las*

⁵⁸ Los tres párrafos que siguen, *ibidem*, 141, 140 y 142, por este orden.

⁵⁹ Detalles de todo esto, *ibidem*, 32-46, 181, y las dos obras mencionadas de Pena González.

*asistencias convenientes, pasando al castigo de los amos, como estaba dispuesto por derecho*⁶⁰; norma que vino a ser fundamental porque reforzó la postura de los jueces civiles que estaban decididos a que no quedara en teoría el derecho de los esclavos a denunciar a los amos por mal trato; derecho que, por excepción en el mundo cristiano, contemplaba en efecto el ordenamiento español.

Dos años después, en 1685, aún pidió respuesta del Consejo de Indias el propio monarca para estas tres preguntas: si convenía que hubiera negros en América y qué daños se seguirían de que no los hubiera, si se había reunido junta de teólogos para dictaminar sobre la licitud de comprarlos y asentarlos en Indias y si había autores que hubieran escrito sobre este particular. Y los del Consejo no dudaron en responder a lo primero afirmativamente (que convenían los negros en América), a lo segundo que no (nunca, dijeron, había habido junta, siendo así que había habido, al menos, una petición formal de parecer a varios teólogos⁶¹) y a lo tercero enumerando un elenco de escritores que habían argüido en pro de la necesidad de los negros. Lo apoyaban –decían- Molina, Tomás Sánchez, Solórzano y Avendaño. No mencionaban a los que consideraban ilícita la servidumbre de los negros y, además, engañaban al rey: le aseguraban que se adquirirían en África previo examen de las causas por las que habían sido esclavizados, para tener la certeza de que esa servidumbre era justa. Y además recordaban que personas de todos los estados, incluidos los eclesiásticos, los poseían sin escrúpulos, “por la permisión y tolerancia de *Vuestra* Majestad, que los compra y los permite vender”, añadían de paso. Era además gente nacida para servir, según opinión de muchos. Y, en todo caso, no cabía, sin ellos, mantener *aquella república* de Indias. Ni mucho menos procedía manumitir a los que ya había, so pena de correr el mayor peligro. Por lo demás, eran tratados y mantenidos *con mucha atención*⁶².

Carlos II lo aceptó, por lo menos tácitamente.

La suerte estaba echada. Llegados a este punto –conformes todos estos teólogos en la culpabilidad de los mercaderes y en que gran parte de los esclavos lo eran ilícitamente, pero discordes en lo que concernía a la culpabilidad del segundo y demás compradores y respaldados éstos tácitamente por el rey-, sólo cabía apelar al papa para terminar de una vez con aquel estado de cosas.

Y eso fue lo que hizo fray Francisco José de Jaca: pidió a la Congregación Romana de Propaganda Fide que interviniera; la petición –firmada por el procurador general de los capuchinos, Giambattista Carampelli- fue llevada a la asamblea general de Propaganda Fide del 12 de marzo de 1685; los miembros de la Congregación concluyeron que no estaban autorizados a definir cuestiones doctrinales y, de inmediato, trasladaron el escrito al asesor del Santo Oficio para que la diera curso y se resolviera en

⁶⁰ *Cit.* Abelardo Levaggi: “La condición jurídica del esclavo en la época hispánica”: *Revista de historia del derecho* (Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho), I(1973), 88.

⁶¹ *Vid.* “Parecer sobre la esclavitud”, en Cipriano de la Huerza, *Obras completas*, t. VIII: *Competencia de la hormiga con el hombre-Cartas*, ed. por Francisco Javier Fuente Fernández; Pareceres, Jesús Paniagua Pérez y José Ignacio Tellechea Idígoras, León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993, pág. 243-310.

⁶² *Apud* Georges Scelle: *La trate negrière...*, I, 836-40.

esta otra Congregación Romana. Y el escrito se perdió en el silencio de la curia romana, hasta el 20 de marzo de 1686, en que los del Santo Oficio se pronunciaron expresamente a favor de lo expuesto por Jaca... con una salvedad importante, que, en último término ratificaba una vez más la vigencia del derecho romano: en suma, no era lícito hacer esclavos entre los negros y demás salvajes (*sylvestres*) por medio de dolo, si no habían perpetrado ninguna ofensa que lo justificase; tampoco venderlos, por tanto, ni hacer contrato alguno sobre la base de su esclavitud; para retener como esclavo a una de esas personas, era imprescindible moralmente comprobar la justicia de su cautividad; sin esa comprobación, era moralmente obligado manumitirlo y, no sólo a esto, sino indemnizarle.

Lo único que no suscribieron los de la Inquisición fue que no se pudiera mantener como esclavo a nadie una vez bautizado y que no cupiera comprar o vender a un siervo adquirido de un vendedor hereje. Lo primero dependía de que las causas de la servidumbre de esa persona fuesen justas o injustas y lo segundo, de que existiera mala fe⁶³. (Lo cual quiere decir que, en la curia romana, se mantenía la doctrina sobre la existencia de causas justas.)

El secretario de Propaganda Fide –el arzobispo Cibo- escribió a los obispos de Angola, Cádiz, Sevilla, Málaga y Valencia y a los nuncios de España y Portugal para que actuaran sobre los sacerdotes y misioneros de sus demarcaciones.

Pero no hablaba, ciertamente, de excomunión reservada al papa, ni siquiera de que intervinieran ante los reyes respectivos, como habían hecho Paulo III y Urbano VIII al defender la libertad de los indígenas del Nuevo Mundo en 1537 y 1639.

Quizás a idea, ciñó su mandato a lo que podía pasar por específico de la jurisdicción de Propaganda Fide.

Pero los obispos españoles y la mayoría de los misioneros de las Américas lusitana e hispana no dependían de Propaganda Fide, sino del Regio Patronato de Portugal y España, o sea de los monarcas. Y, por lo tanto, no tuvo el mandato la repercusión deseada⁶⁴.

En 1701, una de las primeras cosas que hizo Felipe V, al llegar al trono de España e introducir la casa de Borbón, francesa, fue conceder el monopolio del tráfico negrero con los territorios de su jurisdicción a la Real Compañía francesa de la Guinea, en la que tenía intereses su mismísimo abuelo, Luis XIV. Ya se ha dicho que, en Francia, los teólogos habían guardado –y guardarían- un espeso silencio, pese a ser el país con mayor densidad de esclavos en sus territorios americanos. Apenas puede hallarse una

⁶³ El texto de la resolución, *apud Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, Roma, Sagrada Congregación de Propaganda Fide, 1907, t. I, ítem 230, pág. 76-7.

⁶⁴ Al menos no hay constancia de la recepción siquiera de la comunicación del Santo Oficio en los Archivos Diocesano de Cádiz e Histórico Catedralicio de Málaga, según me hacen saber, amablemente, don Pablo Antón Solé y don Alberto J. Palomo Cruz.

alusión en el católico Juan Bodino, y no precisamente condenatoria⁶⁵. No hubo, por tanto, más.

La reorientación del siglo XVIII y el peso de la Biblia en el protestantismo

Eso sí, había que cristianar realmente a los negros. Y a eso fueron seguidamente los teóricos portugueses, que tomaron ahora el testigo de la defensa del buen tratamiento, sobre la base, sin embargo, de mantener la esclavitud. En 1705, el jesuita Jorge Benci publicaba la *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, a la que seguirían en 1711 las pocas páginas dedicadas a “*Come se ha de haber o senhor do engenho com seus escravos*”, en *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, del también jesuita André João Antonil⁶⁶ (que era en realidad un libro sobre las riquezas naturales del Brasil y la forma adecuada de explotarlas) y, en 1758, *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado*, del sacerdote portugués, afincado en Bahía, Manoel Ribeiro Rocha.

Es obvio que el problema moral seguía planteado. “En cuanto a la naturaleza moral de este comercio -advertían en 1766 dos arbitristas españoles encargados de visitar el Yucatán- se ponen muchas objeciones”. Pero añadían: las objeciones se pueden evadir “sin ocurrir a soluciones escolásticas, con solas las observaciones instructivas de algunos viajeros sobre el modo con que los negros se hacen esclavos y sobre la cantidad anual que se transporta a la Guinea de los países interiores del África”.

“Para justificar la naturaleza de este comercio bastan las ventajas que sacan los comerciantes y mejor la que logran los mismos esclavos. En primer lugar [...] el comercio de los esclavos libra la vida a muchas personas útiles.

“En segundo lugar consta que la vida de los negros es más feliz en la misma esclavitud que en su propia patria. De que resultan unas grandes ventajas en los dominios de Europa y América a los que saben usar de ellas para el cultivo de las tierras, trabajos de minas e ingenios de azúcar.

“En tercer lugar es útil a las naciones negras que sus delincuentes sean transportados fuera del país para no volver a él nunca y en fin las ventajas de este comercio superan a los inconvenientes que por él se proponen. Y vamos a nuestro asunto”⁶⁷.

Probablemente, aquellos dos arbitristas que se referían al Yucatán ya no pensaban tanto en los teólogos españoles y portugueses de los dos siglos anteriores como en algún *philosophe* que había comenzado a hablar de estas cosas.

⁶⁵ Vid. Jesús María García Añoveros: *Los argumentos de la esclavitud*, en el CD anejo a José Andrés-Gallego, *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica...*, cit. supra.

⁶⁶ Vid. André João Antonil: *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas*, Lisboa, Oficina Real Deslandesiana, 1711, pág. 22-28. Hay varias reediciones.

⁶⁷ Juan Antonio Valera y Francisco de Corres: *Discurso sobre la constitución de las Provincias de Yucatán y Campeche (1766)*, apud *Descripciones económicas regionales de Nueva España: Provincias del Centro, Sudeste y Sur, 1766-1827*, compiladas por Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, Méjico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pág. 227-8. Introduzco puntos y aparte para facilitar la lectura.

Antes que los *philosophes*, ciertamente, lo habían hecho algunos protestantes. Entre algunos pastores calvinistas holandeses y entre los anglicanos, puritanos, moravianos y cuáqueros de Inglaterra y de Norteamérica, habían comenzado a oírse voces: contra la trata los primeros –dado el protagonismo de los esclavistas holandeses- y, entre los anglosajones que mencionamos, contra el abandono en que se les dejaba a los esclavos, a quienes ni siquiera se procuraba evangelizar. Los primeros textos que se conocen, de esas diversas procedencias, sin excepción apenas, datan de la segunda mitad del siglo XVII y se refieren sólo a lo dicho; no condenan la institución de la esclavitud en sí y, la mayoría de ellos, ni siquiera la trata, sino tan sólo los abusos y el hecho de que no se les educara ni se les enseñara a lo menos la fe cristiana. Y, cuando comenzaron a arremeter contra la esclavitud en sí (así el cuáquero inglés George Fox en una prédica desarrollada en Barbados en 1671, su compañero el cuáquero irlandés William Edmundson en 1676, los seguidores del apóstata George Keith en Filadelfia hacia 1692, el puritano bostoniano –*chief justice*- Samuel Sewall en *The selling of Joseph*, 1700..., y pocos más), predicaron en el desierto. Entre los propios cuáqueros, esas posturas siguieron siendo marginales hasta el entorno de 1776 y, en algunos estados de la Unión, incluso entrado el siglo XIX.

En ninguna de las confesiones mencionadas, por otra parte, se elaboró una teología moral semejante a la que hemos visto en el mundo ibérico; los defensores protestantes de los esclavos se limitaron a recordar –que no era poco- que todos somos hermanos en Cristo, que nos redimió a todos, también a los negros, a quienes, por lo tanto, había que cristianar, tratar bien y –de acuerdo con unos pocos como los mencionados- manumitirlos. De hecho, entre los calvinistas holandeses predominó más bien aquella idea bíblica de que era un castigo impuesto a los descendientes del hijo de Noé que se había reído de su padre borracho y desnudo, y que, en todo caso, se les hacía un bien sacándolos de África y civilizándolos, incluso con el conocimiento del cristianismo (tal como hemos visto argüían no pocos católicos).

Los abusos de todo tipo de los marineros holandeses que llevaban a cabo el tráfico dieron lugar a recriminaciones por parte de algunos pastores calvinistas, sobre todo a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Pero los propios directivos de la Compañía holandesa de la India Occidental se apresuraron a pedirles que insistieran en sus exhortaciones pero que fueran tolerantes, por las dificultades que conllevaba la vida de los europeos en África. En suma, también los calvinistas holandeses que hablaron contra la esclavitud fueron muy pocos antes de 1776-1789, en que el abolicionismo británico se abrió paso, y la abolición de la trata no tuvo lugar en los Países Bajos hasta 1818.

Es revelador que, en dos de las más enconadas protestas a que dio lugar el escaso abolicionismo de algunos pioneros protestantes de origen británico, los defensores de la esclavitud adujeran que los que predicaban contra ella eran en realidad jesuitas, o sea religiosos católicos disfrazados. Así ocurrió en Barbados hacia 1675, cuando el cuáquero William Edmundson tuvo el atrevimiento de organizar reuniones de esclavos para predicarles la fe: lo acusaron de ser un jesuita irlandés y se prohibió formalmente reunir esclavos bajo ningún concepto. Y, en 1788, corrieron por Londres y causaron un buen revuelo algunos miles de ejemplares de unas *Scriptural researches on the licitness of the slave trade*, firmadas por un “Reverendo Raymond Harris”, que resultó ser el

jesuita español –expulsado con los demás de la Monarquía Católica en 1767- Raimundo Hormaza, que vivía de educar gente bien en Liverpool⁶⁸.

Que la creencia bíblica de que hablábamos –la de los negros como descendientes de Noé- no sólo tenía más fuerza entre los protestantes, sino eficacia práctica en la gente común, lo pone de relieve, de manera especialmente clara, un episodio sucedido en Norteamérica antes de que mediara el siglo XVIII. Era entonces frecuente que, de las colonias anglosajonas de Georgia y Carolina, los esclavos huyeran a la Florida española. Procediendo de tierra protestante, los esclavos huidos eran manumitidos; así que es lógico que se fugaran. En realidad, la manumisión no siempre se concedía con la facilidad que haría creer la ley. Varios reyes de España tuvieron que reiterar la orden de que se hiciera así. Y conocemos algún caso que lo ilustra; pero que ilustra igualmente el peso del criterio realista (benévolo o despreocupado), entre aquellos católicos, frente al maximalismo bíblico⁶⁹: uno de esos esclavos fugitivos, procedente de Carolina, debió de bautizarse en la Florida y adoptó el nombre de Francisco Menéndez, logró que lo nombraran capitán de la Milicia esclava de la ciudad de San Agustín en 1726, pero tuvo que pedir la manumisión a las autoridades insistentemente, una y otra vez, hasta que la logró. Y, cuando lo hizo –y la consiguió para él y sus semejantes, otros esclavos fugitivos-, en 1738, por decisión del gobernador don Manuel Montiano, fue a cambio de obligarse a vivir en una nueva población, que se llamaría Gracia Real de Santa Teresa de Mose y serviría de vanguardia de la defensa de San Agustín. Menéndez y los suyos ya habían hecho méritos como valientes defensores del territorio floridano -en sus palabras: *de la gran Corona de España y la Santa Fe-* y, además, la decisión podía servir como ejemplo para otros esclavos de las colonias británicas, que se animarían a hacer lo mismo: pasarse a la Florida.

La realidad es que este uso de manumitir a los esclavos a cambio de emplazarlos en tierras de frontera fue relativamente común⁷⁰. Pero, por su propia naturaleza, era quebradizo. Gracia Real de Santa Teresa de Mose fue destruida y Menéndez y los libertos que la habían habitado pasaron a residir como hombres libres en San Agustín en 1740 y aquí permanecieron hasta 1752, en que fueron forzados a reconstruir y poblar nuevamente el lugar destruido.

⁶⁸ Deduzco todo esto de la lectura de Johannes Menne Postma (*The Dutch in the Atlantic slave trade 1600-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pág. 7, 10-11, 68-73, 291-294, sobre la actitud y los argumentos holandeses) y Thomas E. Drake (*Quakers and slavery in America*, New Haven, Yale University Press, 1950, especialmente pág. 1-84 sobre el antiesclavismo cuáquero prerrevolucionario), esto último contrastado con David Brion Davis: *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1975, pág. 213-254 (cuáqueros) y 541-551 (“Jesuit intrigue”).

⁶⁹ Enmarcad lo que sigue en Patrick Riordan: “Finding freedom in Florida: Native peoples, African Americans, and colonists, 1670-1816”: *The Florida historical quarterly*, LXXV, núm. 1 (1996), 24-43, que se refiere a un período más amplio y además al papel mediador en unos casos, protector de los fugitivos en otro, de los indios de la región.

⁷⁰ Jean-Pierre Tardieu (“L’affranchissement des esclaves aux Amériques espagnoles [XVI-XVII siècles]”: *Revue historique*, CCLXVIII, núm. 544 [1982], 355), lo halla también en el Paraguay, en la primera mitad del siglo XVIII.

En verdad, al declararlos libres en 1738, Montiano no había hecho sino aplicar el edicto de Carlos II, de 1693, ratificado por otro de 1733, en virtud del cual se ordenaba que los esclavos fugitivos de jurisdicción enemiga fueran manumitidos para que cundiera el ejemplo. Pero, si desde 1740 los dejó vivir además en San Agustín libremente, es porque era consciente de que los negros en cuestión querían ser como los demás hombres libres. Porque al gobernador que optó por obligarlos a retornar a Mose en 1752 -don Fulgencio García de Solís- se le amotinaron justamente por defender su libertad.

El caso es que en 1741, Menéndez había sido apresado por corsarios británicos, llevado a las Bahamas y procesado ante un tribunal que tenía que decidir si debía permanecer como hombre libre o volver a la esclavitud como propiedad de su aprehensor, un capitán de barco que argüía en este último sentido. Y esta ocasión produjo un elemento de comparación muy poco frecuente en la historia: un mismo individuo había sido objeto de valoración en la parte española, según acabamos de ver, y lo era ahora en la británica, de manera que se juntaron en su vida dos series de argumentos para justificar la situación que le correspondía. Pues bien, en la parte española se había abierto paso el más franco realismo, benéfico en un caso -el del gobernador Montiano- y duro en el otro -el del gobernador García de Solís, que no quiso relevarlo a él ni a los suyos de la obligación de habitar Gracia Real-, en tanto que, en la parte británica, se había impuesto un criterio dogmático, de fundamento bíblico: los negros -adujo expresamente el capitán de navío que se consideraba dueño de Francisco- habían de ser esclavos; *habían mamado la esclavitud y la crueldad desde la infancia*; Menéndez *procedía de la descendencia de Caín, maldita desde la creación del mundo, y era impúdico que se atreviera a alegar ante el tribunal que era libre; la esclavitud y toda la crueldad inventada por el hombre eran poco para semejante salvaje*. Eso dijo⁷¹.

Como se ve, algunos protestantes preferían considerarlos descendientes de Caín que atribuírselos a Cam; aunque no hay que desdeñar la posibilidad de que confundieran un nombre con otro. En cuanto al segundo, una de las consecuencias de más alcance histórico que había de tener esa exégesis es el *apartheid* de Suráfrica. Desde el siglo VI hasta el XIX, por el interior del África negra, de norte a sur, hubo una lenta migración bantú que ya había alcanzado el sur del continente en el XVII. Con ello, los territorios surafricanos terminaron de adquirir su primero y decisivo rasgo, la diversidad de su poblamiento. Constituían éste tres grandes grupos: los propios *bantú*, agricultores; los *hotentotes*, cazadores que eran mestizos de protobosquimanos y caucasoides, y los *boers*, descendientes de colonos de origen holandés y francés. Los primeros *boers*, los holandeses, se habían establecido desde 1652 con el afán de organizar un punto de escala en la ruta de Indias, y los segundos, los franceses, desde 1685, deportados por ser hugonotes. Este origen vario y peculiar había generado formas culturales también

⁷¹ “Does not their complexion and features tell all the world that they are of the blood of Negroes and have suckt Slavery and Cruelty from their infancy? [...] this Francisco that Cursed Seed of Cain, Cursd from the foundation of the world, [...] has the impudence to come into this Court and plead that he is free. Slavery is too good for such a savage, nay all the cruelty invented by man”: cit. Jane Landers: “Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A free black town in Spanish colonial Florida”: *The American historical review*, XCV (1990), 22.

peculiares, sobre todo su lengua -el *afrikaaner*, deformación del neerlandés- y su religión, de un riguroso calvinismo. Se dedicaban mayoritariamente al sector primario (*boer*, en neerlandés, quiere decir “granjero”), pero en estrecha relación con la escala de los barcos europeos en el puerto de El Cabo, que abastecían de carne y vegetales. Los *boers* eran sólo 5.123 en 1756. Aislados de Occidente, los *boers* generaron un planteamiento doctrinal, de cuño bíblico, que los imbuyó en la idea de que eran el pueblo escogido por Dios, expresamente como nuevo Israel, para la cristianización de los negros, a quienes consideraban en todo caso descendientes de Cam. Ese planteamiento caracterizó su primera relación con los pobladores de aquellas tierras -los hotentotes- con una muy notable benevolencia, que comenzó a deteriorarse no obstante en el siglo XVIII, hasta dar lugar al empeño de someterlos que concluyó con la reducción legal de los negros a servidumbre por medidas que promulgaron entre 1809 y 1819⁷².

En parte, el cambio de actitud de los *boers* ante los negros fue una respuesta a la aparición de los bantú, que, en su desplazamiento hacia el sur, coincidieron con la penetración de los *boers* hacia el este. En 1779 comenzaron por eso las guerras cafres (del nombre que los portugueses daban a los bantú, tomado del árabe *câfrun*, “no musulmán”) entre *boers* y bantú; se prolongarían hasta 1850.

Los philosophes, de Montesquieu a Jaucourt

Así que la redención de los esclavos no vendría por ahí –por la antropología católica ni por la protestante-, sino por el camino del liberalismo... a regañadientes o, dicho de otro modo, siempre que a los esclavos se les reconociera el derecho a tener derechos.

Lo que quiero decir se entiende claramente si se relea el libro XV *De l'esprit des lois* (1748) de Montesquieu, que dedicó a la esclavitud. Los criterios que expuso en él no sólo son durísimos, sino que inauguraron el racismo moderno. Al tiempo en que consideraba la esclavitud como algo contrario al derecho natural –abundando, por tanto, en lo que habían abundado todos los teólogos y juristas de los dos siglos anteriores de quienes hemos hablado, sin innovar nada en ello-, manifestaba una actitud de tolerancia hacia la servidumbre, y no ya de tolerancia sino de verdadero racismo cuando se refería a los negros, sobre lo chato de cuyas narices ironizaba.

Ciertamente, Montesquieu comenzaba por rechazar las razones clásicas, que reducía a estas tres: la de la guerra justa, la de quien se vendía a sí mismo para pagar las deudas y –ésta no era la clásica- la de que un padre esclavo vendiera a su hijo al que no

⁷² El desplazamiento bantú, en A.J. Wills: *An introduction to the history of Central Africa*, Londres, Oxford University Press, 1964, x +386 págs.; aunque hay bibliografía posterior y no poco abundante. Sobre el caso concreto de Suráfrica, F. A. Jaarsveld, *The Afrikaner's interpretation of South African history* (El Cabo, Simondium Publishers, 1964, 199 págs.), y la réplica de André du Toit, “No chosen people: the myth of the Calvinist origins of Afrikaner nationalism and racial ideology”: *The American historical review*, LXXXVIII (1983) 920-952. Además, Susan Rennie Ritner: “The Dutch Reformed Church and apartheid”: *Journal of contemporary history*, ii, núm. 4 (1967), 17-37, y Alton J. Templin: *Ideology on a frontier: The theological foundation of Afrikaner nationalism, 1652-1910*, Westport, Conn., Greenwood, 1984, xiii + 360 págs. Sobre el origen anterior de este mito, ya he mencionado el estudio de Braude: “Cham et Noé...”, 93-126. Sobre todo esto, sigue siendo excelente *The Oxford history of South Africa*, dirigida por Monica Wilson y Leonard Thompson, Oxford, Clarendon Press, 1969-1971, 2 volúmenes.

podía alimentar. Respecto a la primera –la guerra justa-, el francés daba por supuesto que se hacía esclavo al prisionero de guerra en vez de matarlo y, así, claro está que le parecía que no estaba justificado; porque el mero hecho de hacerlo esclavo –explicaba- era demostración de que no era imprescindible matarlo. Lo que ocurre es que no era ésa la explicación tradicional. Lo que decía la explicación tradicional es que el legislador podía disponer que se sometiera a servidumbre a quien hiciera guerra injusta, en castigo a esta acción y para que no pudiera llevarla nuevamente a cabo.

Respecto a venderse a sí mismo por deudas, aducía que, igual que estaba prohibido suicidarse, debía prohibirse venderse; porque la libertad de cada ciudadano es una parte de la libertad pública, y ésta, una parte de la soberanía.

En relación con la venta del hijo al que no se podía alimentar, caía de su peso al negar la anterior. Si un hombre no podía venderse a sí mismo, menos podía vender a su hijo.

El problema estribaba en si los negros eran hombres. No era posible que Dios, siendo tan sabio –llegaba a argüir Montesquieu-, hubiera dotado de alma –y sobre todo de alma buena- a unos cuerpos de aquel color⁷³.

Siete años más tarde, el caballero de Jaucourt tuvo la generosidad de tapar sus vergüenzas⁷⁴: en el artículo *Esclavage* de la *Encyclopedie* de Diderot y d’Alembert, mencionaba al autor *Del espíritu de las leyes* como si lo glosara, siendo así que guardaba silencio sobre todo lo que decía aquél de los negros en términos brutalmente racistas. Jaucourt dedicaba, como aquél, una primera parte de su razonamiento a la historia de la esclavitud, no sin decir, para empezar, lo mismo que decía Aristóteles y habían repetido los teólogos de los dos siglos anteriores: que los hombres nacían libres. Habían sido la ley del más fuerte, *le droit de guerre injurieux à la nature*, entre otras cosas semejantes, los que habían introducido la esclavitud, vergonzosamente (“à la honte de l’humanité”): una realidad que era contraria al derecho natural y al derecho civil (de manera –se deducía- que no podía justificarse por derecho de gentes, contra lo que afirmaban –aquí sí había un neto contraste- los teólogos de los siglos XVI-XVII, salvo a fray Francisco de Moirans, que ya había advertido, casi un siglo antes, que la libertad era derecho natural y, por lo tanto, inalienable, e inmodificable por el legislador civil).

Esto mismo es lo que afirmaba Jaucourt, sólo que, al contrario del capuchino, no dejaba resquicio para justificar la esclavitud por mor del pecado.

No cabía, por ello, hablar de derecho de gentes, ni de derecho de guerra, ni de nacimiento, ni de compra. Ni mucho menos justificarlo en la evangelización de los

⁷³ Todo esto, en Montesquieu: *De l’esprit des lois, Défense de l’esprit des lois*, París, Ernest Flammarion éditeur, s.d., 2 volúmenes, chap. XV. Otras posturas, de no menor alcance, entre los *philosophes* franceses, en William B. Cohen: *Français et africains: Les noirs dans le regard des blancs, 1530-1880*, París, Gallimard, 1980, pág. 98-146.

⁷⁴ Lo que sigue, en [Louis,] chevalier de Jaucourt: “Esclavage”, en *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*, Mis en ordre & publié par M. Diderot... & quant à la Partie Mathématique, par M. d’Alembert..., t. V, París, Briasson et al., 1755, pág. 934-939.

esclavos: “*C’est donc aller directement contre le droit des gens & contre la nature, que de croire que la religion chrétienne donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne le professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation. Ce fut pourtant cette manière de penser qui encouragea les destructeurs de l’Amérique dans leurs crimes*”: brindis, sin duda, a españoles y portugueses, cuyos teólogos, sin embargo, habían dicho todo lo contrario: que toda conversión debía ser libre.

En realidad, la divergencia –tácita- entre los teólogos de los siglos XVI-XVIII y estos *philosophes* del XVIII estaba en la concepción antropológica: para todos, el punto de partida era el reconocimiento de la libertad natural de todo ser humano. Mas, para aquéllos, esa naturaleza estaba lesionada por el pecado, y eso hacía necesaria la intervención de los propios hombres por medio del derecho de gentes. Que no podía ser, sin embargo, contraria al derecho natural⁷⁵.

Como además, desde 1789, se articuló el derecho natural en un sistema –los derechos del hombre- que presumía la libertad, la esclavitud pasó a convertirse en la realidad *inhumana* en sí misma, y esos derechos, en algo irrenunciable. Nadie podía venderse a sí mismo, aunque lo quisiera. No era cosa de grado, sino de esencia del asunto.

Se observará que distingo entre teólogos del XVI-XVII y *philosophes* del XVIII, y no entre católicos y acatólicos porque, paradójicamente, varios de esos *philosophes* (y desde luego muchos de los abolicionistas que los siguieron durante el siglo XIX –por ejemplo en España-) eran católicos. El abolicionismo se convirtió, así, en piedra de toque también en el seno de la Iglesia. Y la decadencia de la teología hizo lo demás. Las antiguas disquisiciones sobre la guerra justa fueron sencillamente abandonadas y, en el seno de la Iglesia católica, lo que quedó fue el nudo debate sobre si los esclavos ganaban o perdían con la esclavitud, teniendo en cuenta la mejora material y, sobre todo, espiritual que recibían de los cristianos propietarios, o si esto, aunque fuera verdad, era esencialmente insostenible porque la propia evangelización requería la libertad más inequívoca.

El debate no sólo había abandonado el terreno del realismo aristotélico, sino que había entrado en un irresoluble contraste entre el paternalismo de unos y la filantropía de los otros; irresoluble porque partían de una antropología distinta.

La transición hacia esta disyuntiva se aprecia en el mundo católico en un conjunto de sucesos –variopintos, pero expresivos- de finales del siglo XVIII: en la *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d’África e o Brasil* presentada en la Real Academia das Ciências de Lisboa en 1793 por Luiz Antônio de Oliveira Mendes, se elude ya el asunto de la legitimidad de la esclavitud para insistir en cambio en el buen trato... y en la necesidad de la servidumbre para la economía

⁷⁵ Hablo estrictamente del pensamiento de los escolásticos ibéricos de los siglos XVI-XVII ; no de que fuera esa la doctrina común de la Iglesia, en la que ya se habían oído voces (san Agustín sobre todos) según las cuales el fin del gobernante no era que se cumpliera el derecho natural, sino la convivencia, aun a costa del derecho natural. Volveré sobre ello.

brasileña, de la cual percibe la Real Corona los justos y debidos derechos⁷⁶.

Pero, al año siguiente, 1794, según decíamos, fray José de Bolonha, un capuchino italiano que llevaba catorce años en Bahía, volvía a poner el dedo en la llaga con los argumentos de antaño (y los usos sacramentales de sus hermanos fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans, de no absolver a los propietarios de esclavos que no regulasen la situación de sus siervos). Habían llegado de Goa unos capuchinos italianos que se acogieron al Hospicio de la Palma y éstos habían sido quienes pusieron a aquél en canción. El arzobispo se lo advirtió al gobernador de la Capitanía y éste devolvió a los religiosos de Goa al navío en que viajaban, sin permitirles desembarcar a fin de que no tuvieran posibilidad de expresar a nadie su pensamiento. Al de Bolonha lo embarcó en el primer buque que tuvo Lisboa como destino.

Por esas mismas fechas, sin embargo, empieza a discutirse, también en Portugal, la legitimidad de la servidumbre. En 1798, en el *Análise sobre a justiça do comércio de resgate de escravos da costa da África*, Jose Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho no duda en atribuir el abolicionismo –como un mal- a los *pensadores franceses*, aludiendo concretamente a los artículos *Esclavitud* y *Tráfico de negros* de la *Enciclopedia*⁷⁷. Sobre todo desde 1817, no obstante, los abolicionistas se harán oír también en Portugal y el Brasil⁷⁸.

En cuanto al mundo hispano, en 1797, el presbítero Antonio Nicolás Duque de Estrada había redactado en La Habana una *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales* donde insistía en la necesidad de tratar bien a los esclavos pero repetía asimismo que en ningún lugar se hallaban mejor que en Cuba, cristianos y sometidos a sus amos, que velaban por ellos⁷⁹. En 1802, sin embargo, el geógrafo español Isidoro de Antillón pronunciaba uno de los primeros llamamientos abolicionistas ibéricos en la Real Academia Matritense de Derecho Español y Público, rechazando por cierto, explícitamente, la argumentación de Aristóteles⁸⁰.

⁷⁶ Esto y lo que sigue sobre el Brasil, en Sylvia Hunold Lara: *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*, cap. I, en José Andrés-Gallego, *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica...*, cit. supra.

⁷⁷ Vid. Antonio Penalves Rocha: “Idéias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira”: *Revista brasileira de história: Dossiê Brasil, Brasília*, XX, núm. 39 (2000), 41. Lara, *Legislação sobre escravos...*, cap. 1, da la fecha de 1808 para el *Análise* de Azeredo Coutinho, reeditado efectivamente en esa fecha. Cita también, del mismo autor, *Concordancia das Leis de Portugal, e das Bullas Pontificias, das quaes humas permitem a escravidão dos pretos d'África, e outras prohibem a escravidão dos indios do Brazil* (1808). De ambas obras hay reediciones recientes.

⁷⁸ Vid. Rocha, loc. cit. supra.

⁷⁹ Vid. Nicolás Duque de Estrada: *Doctrina para negros: Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, transcripción e introducción de Javier Laviña, Hospitalet de Llobregat, Sendai ediciones, 1989, 128 págs.

⁸⁰ Vid. Isidoro de Antillón: *Disertación sobre el origen de la esclavitud de los negros, motivos que la han perpetuado, ventajas que se le atribuyen y medios que podrían adoptarse para hacer prosperar sin ella nuestras colonias*. Leída en la Real Academia Matritense de derecho español y público, el día 2 de abril de 1802, Valencia, Imprenta de Domingo y Mompié, 1820, pág. 14.

Las dos posturas convivirían en el mundo católico del siglo XIX. Los abolicionistas se apoyaban en el Evangelio. Pero los que toleraban la esclavitud insistían tácitamente en el silencio del propio Evangelio.

Y los papas también guardaron silencio, en cuanto a la esclavitud en sí misma. Sólo teniendo en cuenta su apego a la visión neotestamentaria de la servidumbre se entiende que, habiendo condenado la esclavitud americana en 1537 y en 1639, uno y dos siglos antes de que lo hicieran los protestantes, tardaran un siglo más que éstos en cambio en repudiar la esclavitud en sí misma.

Lo cual no significa que no clamaran contra el trato. En 1839, lo que el papa Gregorio XVI condenó no fue solamente la trata, sino también el trato:

“maltratar o despojar de sus bienes, o someter a esclavitud, o prestar favor y ayuda a otros que tal hagan, o ejercer ese inhumano comercio en que los negros, como si no fueran hombres, sino pura y simplemente bestias, sometidos en todo caso a esclavitud, se compran, se venden y se los dedica con frecuencia a trabajos pesados y extenuadores sin distinción alguna y contra todo derecho de justicia y de humanidad, y, además, antepuesta igualmente la razón de lucro, mediante el comercio, los primeros ocupantes de los negros fomentan en sus territorios disensiones y en cierto modo guerra perpetua”⁸¹.

Por lo demás se recordará que los gobernantes de los principales países católicos (España, Portugal, Francia, de menos a más por este orden) tardarían aún mucho en suprimir la servidumbre completamente. Los gobernantes españoles lo hicieron en Cuba en 1880, los brasileños en 1888 y, en Francia –el más persistente entre esos países-, se prohibió la trata en 1848 pero no se cumplió. Y aún tuvo que prohibirse la esclavitud en 1905 en el África occidental francesa, donde, pese a todo, el trabajo forzado sobrevivió hasta 1946. Es cierto que, en la Kenia británica, la abolición no se había decretado hasta 1907⁸².

⁸¹ Apud José Luis Sáez: *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: Una historia de tres siglos*, Santo Domingo, Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo, 1994, pág. 105. De hecho, *vid.* las protestas de los esclavistas protestantes que estudia John F. Quinn: «'Three cheers for the abolitionist pope!': American reaction to Gregory XVI's condemnation of the slave trade, 1840-1860»: *The Catholic historical review*, XC, núm. 1 (2004), 67-93.

⁸² William B. Cohen: *Français et africains: Les noirs dans le regard des blancs, 1530-1880*, París, Gallimard, 1980, pág. 159, parece desconocer este hecho, en su valioso estudio de las actitudes francesas ante los negros y ante la esclavitud. *Vid.* en cambio Roger Botte “Le esclavage africain après l'abolition de 1848: Servitude et droit du sol”: *Annales HSS*, núm. 5 (2000), 1.036, y Martin A. Klein: *Slavery and colonial rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, *passim*, especialmente 178-236 sobre la pervivencia de usos esclavistas (también por iniciativa de las autoridades francesas, no sólo de elementos privados) hasta después de la segunda guerra mundial. También, Frederick Cooper *et al.*: *Beyond slaves: Explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 2000, pág. 121 (abolición en Kenia), 138-149 (trabajos forzados en el África francesa hasta 1946).