



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 8**

# **CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA**

Hurbon, Laënnec. “La Iglesia y la esclavitud moderna”. En *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, editado por Enrique Dussel, 503-516. San José, DEI, 1995.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Capítulo III

# La Iglesia y la esclavitud moderna

*Laënnec Hurbon \**

### Introducción

El balance de las relaciones entre la Iglesia y la esclavitud en el Nuevo Mundo es sensiblemente desastroso: en general, el clero es propietario de esclavos, cumpliendo para con la administración un papel legitimador. Estos hechos, reconocidos por casi todos los historiadores, se prestan sin embargo a diversas interpretaciones, si no es que abren polémicas de naturaleza teológica acerca del sentido de la acción de la Iglesia en el mundo. La Iglesia, se dice con frecuencia, pretende obrar con suavidad sobre las mentalidades para transformar de manera paulatina las estructuras sociales. Ella no las ataca de forma directa, sino que se entrega a una tarea educativa que, a largo plazo, producirá el término de la esclavitud. Semejante estrategia correspondería a la propia naturaleza del cristianismo, cuya intención sería, en esencia, espiritual. Así, a modo de ejemplo, en el imperio romano el papel de la Iglesia se podría juzgar

---

\*Haitiano, católico, doctor en teología y sociología, es miembro del CNRS (París), y de la CEHILA. Es autor de numerosas obras sobre sociología de la religión, antropología e historia de Haití y el Caribe.

globalmente positivo en referencia a la institución esclavista. Por un lado, la doctrina igualitaria del cristianismo enunciada por Pablo: “No hay más ni judío ni griego, ni patrón ni esclavo...”, bastaría, una vez captada por los esclavos, para movilizarlos hacia la emancipación en masa. Por otro lado, es posible que donde el cristianismo se implanta, la dignidad del ser humano ocupe el primer plano, y la esclavitud se vuelva obligadamente obsoleta.

En los dos casos, parece difícil tratar con neutralidad las relaciones entre la Iglesia y la esclavitud moderna. No obstante, creo que es útil reavivar este debate, que es al mismo tiempo de orden histórico y teológico, en la medida en que existe una incidencia considerable no sólo sobre el destino de la teología de la liberación, que sustenta la necesidad de mantener un ligamen indisoluble entre la acción espiritual y la acción política de la Iglesia, sino también sobre el futuro de las comunidades negras en EUA, en América Latina y el Caribe, que deberán, más temprano o más tarde, liquidar el pasado esclavista que las posiciones de la Iglesia misionera occidental tuvieron demasiada tendencia a banalizar.

Me propongo en las páginas que siguen mostrar que la Iglesia constituye un elemento estructural en el dispositivo jurídico e ideológico de la esclavitud en el Nuevo Mundo. En segundo lugar, examinaré las tentativas de lucha contra la institución esclavista como tal, en las cuales se arriesgaron ciertos miembros del clero. En fin, intentaré indicar las fuentes de las ambigüedades y vacilaciones del pensamiento teológico sobre el problema de la esclavitud moderna.

## 1. La Iglesia en la institución esclavista en el Nuevo Mundo

En el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo, la esclavitud no era una institución cuyo principio pudiese ser objeto de cuestionamiento. En el siglo XV todavía era practicada en Europa, renombradamente en Sicilia y en Italia. En 1434, una bula del papa Nicolás V da al rey Alfonso de Portugal el derecho de esclavizar a los pueblos infieles. Así, en 1495 la posibilidad de reducir a los indígenas a la esclavitud permitirá invocar el derecho natural de predicar y convertir a los infieles. La esclavitud como tal era entonces admitida en la opinión común europea: fuese como costumbre ligada a la guerra justa que hace del vencido un esclavo, en vez de condenarlo a la muerte; fuese como el tiempo de penitencia ofrecido a los “malos” para su conversión. Los indios caribes, juzgados por Colón y los primeros conquistadores como caníbales y rebeldes a la evangelización, serán pues propuestos como esclavos. La reina Isabel convoca a teólogos y juristas para tener su punto de vista acerca de la reducción de los indios a la esclavitud <sup>1</sup>. No obstante, un año y medio después ella acepta el principio de la esclavitud para todos los que se

<sup>1</sup> Acerca de las vacilaciones e incertidumbres de la Iglesia con respecto a la defensa de los indios, ver el estudio de Dussel, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620*. México D. F., Centro de Reflexión Teológica, 1979, págs. 28-56. También Méchoulán, Henri. *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu, Indiens, Juifs e Morisques au Siècle d'Or*. Paris, Fayard, 1979.

resistiesen a la evangelización. Esa opinión es de tal forma difundida que Bartolomé de Las Casas, al abogar en favor de la libertad de los indios, debe insistir una y otra vez en que ellos no son bárbaros ni infieles ni enemigos de la cristiandad, y que por consiguiente no merecen la suerte de la esclavitud. Los gritos de Las Casas resuenan en el desierto; los indios, no pudiendo sobrevivir a los trabajos forzados en las minas de oro de La Española, perecen en masa.

Se decide entonces sustituirlos por mano de obra que sea más apta para la esclavitud, y se emprende el tráfico de negros. Ellos estarán presentes en La Española como esclavos ya desde 1503. Por medio del "asiento", monopolio concedido por Portugal a una compañía para el tráfico de esclavos africanos, la institución esclavista se extiende por las tres Américas, para declinar sino hasta tres siglos más tarde.

Raras serán las voces discordantes contra la esclavitud después de la muerte de Las Casas. En las Islas Canarias <sup>2</sup>, la esclavitud es el modo de producción dominante durante todo el siglo XVI, legalizado y justificado por la Iglesia. Lo que los obispos critican es la adquisición de esclavos por medios ilícitos, como las guerras injustas. Pero para la Iglesia la esclavitud tiene como objetivo la conversión de los infieles, que son los negros africanos. Ella sirve a la salvación de su alma. La práctica esclavista adquiere de este modo un estatuto de normalidad, de suerte que en las Islas Canarias, obispos, canonistas, canónigos, clérigos y religiosos poseen ellos mismos el 21% de los esclavos.

No obstante, para comprender en qué es que la Iglesia fue pieza clave en la larga duración de la esclavitud en el Nuevo Mundo (cerca de cuatro siglos), conviene interrogar no solamente el testimonio de los misioneros, sino también las ordenanzas, reglamentos y leyes emanados de la administración; ésta trata de trazar el papel de la Iglesia en el sistema esclavista. Sobre este aspecto de la historia de la Iglesia, lo esencial fue dicho por A. Gisler en su obra magistral *L'esclavage aux Antilles Françaises* (siglos XVII al XIX) <sup>3</sup> que, a nuestro juicio, no ha sido superada. Y el trabajo más reciente de J. F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church* (Londres, 1975), sólo confirma las tesis de Gisler.

El argumento de base utilizado por Luis XIII para autorizar el tráfico y la esclavitud en las colonias francesas del siglo XVIII fue el mismísimo que el papa Nicolás V utilizara para la conversión de los africanos. Llevarlos a la verdadera religión y librarlos de la idolatría: tal es el objetivo de la esclavitud. Durante tres siglos este argumento será retomado en casi todas las ordenanzas reales y en los reglamentos de disciplina. Desde el punto de vista del papado, al igual que de las autoridades reales, la Iglesia no viene como un agregado a implantarse en la sociedad esclavista, para humanizarla o simplemente ponerse al servicio de los amos o de los esclavos; ella debe orientar el conjunto de las actividades al servicio de la estructura colonial esclavista, esto es, en función de los intereses de los señores, de la administración y de la autoridad real. De

---

<sup>2</sup> Ver el artículo de Lobo Cabrera, Manuel. "El clero y la trata en los siglos XV y XVII: el ejemplo de Canarias", en la colección: Serge Daget, ed. *De la traite à l'esclavage*. Paris, Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique et société française d'outre mer, 1988, t. I, págs. 481-496.

<sup>3</sup> Utilizamos la nueva edición revisada y corregida (Karthala, Paris, 1981) de la obra de Gisler, Antoine. *L'esclavage aux Antilles françaises XVII-XIXème siècle. Contribution au problème de l'esclavage*, publicado antes en Suíça, Ed. Universitaires de Fribourg, 1965.

forma más exacta, crear parroquias y asegurar los fundamentos de la sociedad esclavista, son una misma cosa.

Después de Portugal y Holanda, Francia se lanza al tráfico negrero, fundando en 1664 la famosa Compañía de las Indias Occidentales, a la cual confía la tarea de introducir eclesiásticos en las islas

...para que ahí predicaran el Santo Evangelio e instruyeran a esos pueblos acerca de la creencia de la religión católica, apostólica y romana, como también edificar iglesias, y ahí establecer curas y padres para hacer el servicio divino <sup>4</sup>.

Los colonos estarán obligados, bajo pena de multas, a llevar sus esclavos al catecismo o a la misa. Además, antes del embarque en los negreros, los esclavos ya recibían por regla general el bautismo. Los portugueses, bajo el impulso de su rey, jamás asumían el riesgo de introducir en Brasil esclavos no bautizados. Era admitido, en efecto, que la deportación de los africanos apuntaba en esencia a lograr su evangelización.

Muchas veces se ha llamado la atención sobre el hecho de que los misioneros eran poco numerosos en las colonias españolas, portuguesas y francesas en el siglo XVII, pero que todos estaban dedicados a su tarea de evangelización de los negros. Sólo que ellos comprendían era tarea en un espíritu de subordinación al poder del rey. El era quien se encargaba del reclutamiento de los sacerdotes y de su subsistencia. Muy pronto ellos son pagados con esclavos y disponen de sus propias habitaciones. A medida que construyen parroquias, consolidan el sistema esclavista. Más que los administradores y los intendentes, son ellos los pilares del sistema. Pues era en el corazón de las iglesias que amos y esclavos aprendían a reconocerse en sus respectivas posiciones sociales. Una teología del deber de estado <sup>5</sup> inspiraba la predicación, y hacía de la Iglesia el lugar de la reproducción de la institución esclavista.

## 2. Los testimonios de los misioneros

Detengámonos ahora, a manera de ejemplo, en el testimonio para el siglo XVII nos ofrecen los relatos del padre Dutertre para las colonias francesas. Según él, no había separación entre la vida religiosa y la vida social en las colonias. Pero no en primer lugar porque la religión era la preocupación profunda “de una época en que la vida era moldeada por la oración y la práctica religiosa” <sup>6</sup>. Conviene antes precisar que en las colonias de esclavos, el orden esclavista procurará que los misioneros (capuchinos, carmelitas,

4. Cf. Dutertre, P. Jean-Baptiste. *Histoire générales des Antilles habités par les français*. Paris, 1966, t. III, pág. 47.

5. Para una mayor precisión acerca de esa orientación de las prácticas de la Iglesia en el siglo XVII frente a la esclavitud, ver nuestra contribución: “A Igreja católica nas Antilhas francesas no século XVII”, en CEHILA (org.). *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis, Vozes, 1987, págs. 84-103.

6. Debien, Gabriel. *Les esclaves aux Antilles françaises XVII-XVIIIème siècles*. Basse Terre (Société d'histoire de Guadaloupe) e Fort de France (Société d'histoire de la Martinique), 1974, pág. 252.

dominicos, jesuitas, jacobitas) que acompañaban a los colonos, recordaran advertir que el esclavo era igual al patrón, aunque fuese apenas en el plano espiritual. A este respecto me inclino a pensar que la Iglesia Católica se hallaba en retroceso en comparación a lo que había sido bajo el imperio romano.

Ciertamente, en el siglo XVIII la Iglesia va perdiendo poco a poco toda autonomía frente al poder real, sin embargo podría aún haber aprovechado su larga experiencia de quince siglos, y no lo hace. Que su condición de propietario de esclavos constituía para el clero el mayor obstáculo en su tarea evangelizadora, nadie lo puede negar. No obstante, es impresionante constatar que no se haya elevado en el siglo XVII ninguna voz en la Iglesia, ni en la colonia ni en la metrópoli, contra el principio mismo de la esclavización de los negros. El padre Dutertre (1654) es considerado el hombre que mostró la mayor conmiseración para con el esclavo negro y, pese a ello, en ningún momento deja duda sobre lo bien fundado de la institución esclavista. El esclavo, dice él, trabaja desde la mañana a la tarde, y aun de noche. Está mal vestido, mal alojado, y hasta después de su muerte la miseria lo persigue:

...de cincuenta que mueren, no hay siquiera dos que sean sepultados con sábana: son llevados cubiertos de sus andrajos...

Dutertre confiesa que “muchas veces deploró la terrible miseria de esa condición”, pero cree que la tarea del misionero es consolar “al pobre negro”<sup>7</sup>, porque en la colonia es el lucro lo que importa, el deseo de juntar lo más de prisa posible riquezas, sacando “de los negros todo el servicio que pueden”<sup>8</sup>.

En este contexto, en el que la crueldad del patrón no tiene límites y en el que la decadencia del esclavo llega a su punto culminante, el misionero no cumple sino una tarea espiritual. En efecto, aparece muy a menudo la obsesión de no dejar morir a un esclavo sin la visita del sacerdote, y por ende salvar su alma, sin embargo lo que importa en verdad es llevar al amo y al esclavo a cumplir con la mayor perfección sus respectivas condiciones. Que la miseria del esclavo inspire piedad, y que sea preciso incluso llevar al señor a manifestar más humildad, no produce sino un mejor funcionamiento del sistema esclavista. En cierto sentido la Iglesia ve más allá que los colonos, y comprende su tarea de evangelización como tarea social y política de corrección de los errores y excesos de los patronos en sus relaciones con los esclavos. Es en esa perspectiva que el misionero se cuida de hacer rezar a los esclavos todas las tardes bajo la dirección del capataz, organiza sesiones de catecismo los domingos, y, en fin, encuadra toda la vida del esclavo, de modo que él se conforme a su condición, o, si se quiere, que haga de su propia condición su medio de salvación.

Los amos, no obstante, siempre verán con malos ojos la instrucción religiosa de los esclavos. Pero, para el padre Dutertre, los esclavos cumplirían mejor su deber si su conversión al cristianismo fuera más sincera. Igualmente, cuanto más se favorezca el matrimonio de los esclavos, tanto más se crearán posibilidades de reproducción de la esclavitud:

---

<sup>7</sup> Dutertre, *op. cit.*, t. II, pág. 538.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 523.

Nuestros franceses cuidan que ellos se casen lo más pronto posible para tener hijos que, en la secuencia del tiempo, toman el lugar de su padre, hacen el mismo trabajo y le prestan la misma asistencia <sup>9</sup>.

A propósito de los palenques o *quilombos*, el padre Dutertre revela con bastante precisión su concepto de la esclavitud. Descarta, en efecto, el deseo de libertad como la causa principal del palenque, para lo que invoca la extrema miseria de los negros en África:

...ellos se juzgan más felices de ser esclavos entre nosotros, cuando son alimentados de manera pasable y son tratados con más dulzura que libres en sus países, donde ellos mueren de hambre <sup>10</sup>.

Es preciso comprender entonces que en el siglo XVII el mito "blanco-bíblico" de la maldición de Caín, es retomado por los misioneros para justificar la servidumbre de los negros: se trata ahí del cumplimiento del inconcebible designio de Dios sobre los negros, a partir de lo que el padre Dutertre podrá escribir: "su servidumbre es el principio de su felicidad, su desgracia es la causa de su salvación" <sup>11</sup>.

Otro testimonio sobre la posición de la Iglesia frente a la esclavitud nos proviene esta vez del jesuita Alonso de Sandoval, quien publica en Sevilla en 1627 la obra intitolada: *De instauranda Aethiopum Salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Los jesuitas estuvieron a la vanguardia de la Iglesia en lo que atañe a una evangelización menos improvisada de los esclavos negros. El autor se propone dar coraje a la Compañía de Jesús para esa tarea, recurriendo a todos los recursos de la teología. No obstante, también aquí hay una sorpresa: no aparece ninguna vacilación en admitir el principio de la esclavitud. Es más, Sandoval llega a discutir lo bien fundado del tráfico negrero. Conforme a la opinión difundida entre los teólogos y los canonistas, él

...no tendrá ningún escrúpulo de comprar "negros" que ya son cautivos, y en todo caso, los religiosos en Brasil... [señala] jamás consideraron este tráfico como ilícito, y ellos mismos compran esclavos <sup>12</sup>.

En compensación, en lo que se refiere al orden esclavista, invoca la necesidad de ocuparse de la evangelización de los negros por la misma razón que de los indios:

Los negros están a nuestro servicio temporal; es justo que nos intereseemos por su salvación espiritual <sup>13</sup>.

Pero al mismo tiempo, por la religión realizan mejor su vocación, que es obedecer fielmente a sus patronos, aun cuando éstos cometan excesos <sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 469.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 535.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 502.

<sup>12</sup> Sandoval, A. de. *De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá, 1956, pág. 98 (original: Sevilla, 1627).

<sup>13</sup> *Ibid.*, págs. 584s.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 202.

La teología del deber de estado, argumentando en particular a partir de San Pablo, sirve así para garantizar al amo, y no menos al clero misionero propietario de esclavos.

Hacia finales del siglo XVII, el sacerdote dominico Labat muestra un celo poco común en las islas francesas del Caribe por la catequesis de los esclavos y por su iniciación a las prácticas de la confesión. Pretende conducir una obra de beneficencia y de humanidad, sin embargo reconoce que su empeño es el de un propietario de esclavos que ve la conversión al cristianismo como un medio seguro de hacer que ellos interioricen su condición, y de este modo contenerlos en su propensión a la revuelta. Labat cuenta con lujo de detalles los métodos de tortura que utilizaba para sujetar a sus esclavos a la sumisión total a la propia suerte<sup>15</sup>. Hasta parece ofrecer como ejemplo su insensibilidad al sufrimiento de los esclavos, por cuanto para él, sin el ejercicio de la intimidación, el negro podría huir (y formar palenques) o atacar al señor. En este contexto, el sentido de la instrucción religiosa del esclavo es dado de antemano como un elemento esencial en un sistema de terror. Es lo que podemos ver con más claridad al examinar los reglamentos de disciplina y los códigos de leyes, en los cuales el poder real y la administración diseñan para la Iglesia su plan de acción en la sociedad esclavista.

### 3. Códigos, leyes y reglamentos

Nos contentaremos aquí con recordar los artículos del código negro francés (de 1685) que se refieren a nuestro propósito, y para los cuales los trabajos de L. Peytraud (1897)<sup>16</sup>, de A. Gisler (1964)<sup>17</sup>, y más recientemente de L. Sala-Molins<sup>18</sup>, nos dispensan de un comentario detallado. El código negro es, en efecto, para la esclavitud, el dispositivo jurídico de mayor importancia por su precisión, su larga duración (se mantiene hasta la abolición en 1848), y su carácter paradigmático. Casi en todas partes en América Latina donde se practica la esclavitud, se atribuye un papel central a la religión por medio de leyes promulgadas por la administración. En las colonias españolas y portuguesas, de la misma forma que en las francesas, la Iglesia Católica es el lugar donde se condiciona al esclavo para la actitud de sumisión. Los poderes reales no operan sin el consenso de la Santa Sede, ni de los superiores religiosos y de los teólogos metropolitanos.

<sup>15</sup> Labat, P. *Voyage aux Iles d'Amérique, 1693-1705*. Paris, Ed. Duchartre, t. II, págs. 54s, donde cuenta cómo tuvo que apalear a un "negro hechicero" "hasta que se siguió la muerte".

<sup>16</sup> Peytraud, Lucien. *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789. D'après des documents inédits des Archives Coloniales*. Paris, Librairie Hachette, 1897.

<sup>17</sup> Sala-Molins, Louis. *Le code noir ou le calvaire de Canaan*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986. Para analizar las ordenanzas españolas sobre la esclavitud, del código negro de 1784, ver los estudios de Deive, Carlos Esteban. *La esclavitud del negro en Santo Domingo, 1492-1844*. Santo Domingo, Ed. Museo del Hombre Dominicano, 1980, 2 t., ver en particular el t. II, págs. 377-399: "Los negros y la Iglesia Católica"; para Jamaica, y las islas británicas, ver Patterson, Orlando. *Sociology of Slavery*. London, Mc Gibbon and Kee, 1967.

<sup>18</sup> Así, las disposiciones tomadas en el siglo XIX para la isla de Bourbon, en Martinica, Guadalupe, Guyana, para censurar a los eclesiásticos, en Gisler, *op. cit.*, págs. 174s., nota 2.



El preámbulo del código negro se abre con el objetivo expreso del poder real de usar su autoridad para “mantener la disciplina de la Iglesia católica, apostólica y romana”. La Iglesia en esa época tenía la tendencia a remitirse al poder secular en el combate que trababa contra el protestantismo. La revocación del “Edicto de Nantes” hace parte del contexto de elaboración y promulgación del código negro. Poco a poco el Estado absolutista se impone e intenta controlar y subordinar a la religión. Pero aclaro que bien antes, desde el comienzo del siglo XVI, la Iglesia formaba parte integrante del dispositivo de conquista colonial del Nuevo Mundo descubierto, en vista de la extensión de la cristiandad (europea), disponiendo, por lo tanto, por su propia cuenta, de una teología fundadora de la esclavitud. Es esa teología la que será protegida por el poder real en Francia, lo mismo que en España y en Portugal. El artículo 1 del código negro propone a la administración dar caza a los protestantes y a los judíos radicados fuertemente en las islas, a partir del argumento de que son “los enemigos del nombre cristiano”. Se trata de asegurar de este modo la perfecta hegemonía del catolicismo, y de defender la idea de que la esclavitud permanece de acuerdo con el designio de evangelizar a los negros.

La atención, pues, es desviada hacia la religión, como si esa fuese la preocupación esencial, valiendo por ella misma: artículo 2: “Todos los esclavos que estuvieren en las islas serán bautizados e instruidos en la religión católica”. No obstante, el grupo de artículos que van del uno al once apunta a mantener clara la distinción entre esclavos y súbditos del rey en el mismo nivel de las prácticas religiosas, como el matrimonio y el entierro. Para los esclavos, en efecto, son los señores quienes, por intermedio de los capataces, deben vigilar de manera escrupulosa por su edificación espiritual, así como el derecho romano prohibía a los sacerdotes bendecir el casamiento entre esclavos sin el consentimiento del amo (artículos 10-11).

En definitiva, el cuidado principal del legislador parece ser someter a la Iglesia al poder del patrón. Este no tiene que pensar en asegurar por sí mismo su relación con el esclavo; esa relación es un fardo del que el Estado entiende se desembaraza mediante el código, que paradójicamente enuncia el no-derecho del esclavo y el derecho sólo del señor. Para ello era necesario que ese no-derecho estuviese anclado en una esfera substraída al cuestionamiento: la esfera religiosa.

Aquello que el padre Dutertre llamaba inconcebible designio de Dios sobre los negros, se realiza aquí en el derecho positivo. Es por eso que la ósmosis entre la acción de la Iglesia y la acción de la administración es prevista como clave para la solidez del sistema esclavista. No obstante, una contradicción evidente se lee en el código negro: ella reposa sobre el concepto de esclavocosa, bien móvil, y, por ende, no sujeto de derecho, y el esclavo ser humano con destino espiritual semejante al del amo, por su alma a ser salvada para el cielo. De la práctica religiosa se debería seguir, en teoría, un estatuto civil que diera acceso a la condición de súbdito del rey. Esa contradicción es, sin embargo, superada en la promesa que recorre todo el código: la promesa de humanización del esclavo. Esta se opera únicamente, si así se puede decir, en el nivel escatológico, en el fin del purgatorio que la esclavitud representa. El esclavo negro tiene, en efecto, un déficit capital: él no tiene los parámetros de la vida cultural que definen al hombre. Será preciso, pues, recorrer desde ya la división racial a través del código negro. Taras biológicas hieren al esclavo

negro, al cual la conversión al cristianismo no le confiere de forma automática la dignidad de ser humano por entero.

#### 4. La Iglesia y la lucha de los esclavos negros por la emancipación

Si nos preguntamos ahora acerca de las prácticas desarrolladas por la Iglesia después de la promulgación del código negro, percibiremos que ella fue mantenida siempre bajo gran vigilancia hasta vísperas de la abolición (1834 para las colonias británicas, 1848 para las francesas). El menor desvío era sancionado por la administración <sup>19</sup>, y relatado de todas las formas y con exageración, mientras que nuevos reglamentos, todavía más severos, reforzaban periódicamente el código negro. En efecto, es necesario comprender que el tráfico conocerá su régimen de cruzada sobre todo en el transcurso de todo el siglo XVIII. Sólo en el caso de Inglaterra, por ejemplo, cerca de 2.130.000 negros fueron transportados al Caribe entre 1680 y 1780, a razón de veinte mil como promedio anual. Hacia finales de ese siglo, Brasil había recibido dos millones de esclavos. En 1774, se alcanza la cifra de medio millón de negros en el sur de EUA. Aumenta, pues, el número de esclavos, y los riesgos de revuelta se hacen más frecuentes.

Y, por eso mismo, cada vez más se apela al clero para que tenga una sumisión más estricta a los gobernantes e intendentes. Los jesuitas, por ejemplo, considerados los curas de los negros en Santo Domingo (colonia francesa que, hacia finales del siglo XVIII contaba con más de cuatrocientos mil esclavos y apenas treinta mil blancos), serán expulsados a partir de 1763. Se sospechó de ellos porque buscaban catequizar a los esclavos en su lengua, el criollo, así como de sentir alguna compasión por los que huían. En la misma época se juzga oportuno crear en Francia un seminario para las colonias, de acuerdo con el papa, con el fin de formar un clero apto para servir sin fallas al orden esclavista. En 1777, un documento titulado *Le Règlement de discipline pour les nègres adressé aux curés des îles françaises de l'Amérique* ("Reglamento de disciplina para los negros dirigido a los curas de las islas francesas de América"), emanado del prefecto apostólico de las misiones de los capuchinos en las islas del Viento, padre Charles-François de Contances, no sólo sitúa en el mismo plano "el interés público, el interés de los señores, la salvación de las almas" como motivo principal de la instrucción catequética de los esclavos, sino que también propone la Iglesia como lugar de disciplina penitencial para los esclavos fugitivos. En concreto, los domingos y los días de fiesta, de tres a seis meses, el esclavo denunciado por su amo era colocado de rodillas en el quicio del portal de la iglesia; el día de la Pascua, el cura pronunciaba sobre el negro fugitivo la siguiente fórmula:

...servidor infiel y malo, porque faltastes al servicio de vuestro señor... para exponeros a la pérdida de vuestra salvación y de vuestra vida, nosotros os condenamos por la autoridad de nuestro ministerio a hacer penitencia...

<sup>19</sup> Debien, *op. cit.*, pág. 288.

### Y sobre los negros envenenadores:

...criminal infame, odioso a Dios, indigno de ser contado entre los hombres, más cruel que las bestias feroces... la atrocidad de vuestro crimen merece la muerte y todos los tormentos...<sup>20</sup>.

Se hace evidente que en la medida en que recrudecen las rebeliones (por fugas, envenenamientos o abortos), se exige de la Iglesia que despliegue con más rigor sus capacidades ideológicas de freno a esas rebeldías. Es inútil subrayar aquí el carácter mediocre del clero, su inmoralidad o su falta de disciplina. Como regla general cumple bastante bien su papel, pues antes de la revolución francesa, y con más certeza antes de la gran insurrección de los esclavos en 1791 en Santo Domingo, no disponemos de testimonios de sacerdotes que cuestionaran el sistema esclavista como tal en la situación colonial. Por el contrario, la administración tenía sus dudas de que la instrucción religiosa de los esclavos no encerrase un carácter peligroso en sí misma. El 11 de abril de 1764, el gobernador de Martinica apuntaba que la seguridad de los blancos exigía mantener a los esclavos "en la profunda ignorancia", y que a partir de los cuerpos monásticos, más que de los sacerdotes seculares, podría ocurrir "una revolución en las colonias por parte de los negros"<sup>21</sup>.

Más tarde, en 1781, un poco por todas partes se toman medidas en el sentido de controlar las directivas de los superiores eclesiásticos en la isla de Borbon, en la Guyana, en Martinica y en Guadalupe. Sin embargo, desde que la insurrección de los esclavos explota en Santo Domingo el 22 de agosto de 1791, en verdad son raros los casos de sacerdotes y religiosos que se unen al campo de los revoltosos. Así, por ejemplo, de acuerdo con el testimonio de un colono hecho prisionero en un campo rebelde, el padre Cachetan, cura de Petite Anse, predica que la insurrección es santa y legítima. Asimismo, el padre Philémon, cura de Limbié, ofrece su presbiterio como asilo para los rebeldes. También en esas fechas se habla de las religiosas de Notre Dame du Cap, quienes optan por seguir los bandos de esclavos revoltosos de Santo Domingo. Y a veces, incluso hay sacerdotes que participan de las negociaciones entre esclavos y señores. No obstante, no se podría afirmar que el clero se haya dividido en dos campos con ocasión de la insurrección de los esclavos en Santo Domingo.

En ese contexto particular, en que el esclavo accede a la libertad con sus propios medios, la Iglesia no podía más que literalmente desaparecer, dado que era un cuerpo aliado y vinculado a los colonos blancos. Es cierto que las ideas de emancipación que se difundían en vísperas de la revolución francesa, sobre todo en Inglaterra y después en Francia, repercuten en las colonias esclavistas. Pero fue necesario que llegase a Europa y a EUA la nueva de la insurrección de 1791, para que por fin se tomase nota de la determinación de los esclavos de subvertir el orden esclavista. La revolución francesa acababa de proclamar los principios universales de igualdad y libertad, no obstante las tesis que prevalecían entre los defensores más activos de la abolición eran las de la emancipación gradual.

<sup>20</sup> Gisler, *op. cit.*, págs. 185s.

<sup>21</sup> *Ibid.*, págs. 172. 175.

Del lado de la Iglesia, la voz que se hace oír en favor de la abolición es la del padre Gregorio, quien muy pronto comprende la necesidad de enviar a Toussaint Louverture doce sacerdotes de la constitución civil del clero para apoyar la política de emancipación. Sin embargo, ocurre que Roma, al condenar a la revolución francesa, declara cismático al clero que se establece en Santo Domingo con el apoyo del padre Gregorio. No existe, pues, ningún vestigio de solidaridad de la Iglesia con la insurrección antiesclavista, que cada vez más abarca plantaciones esclavistas del Nuevo Mundo. Se puede, no obstante, observar la tendencia a la denuncia de la inmoralidad de los sacerdotes, su negligencia en trabajar en la instrucción de los esclavos, y su complicidad con los colonos <sup>22</sup>. Liberado de la esclavitud en 1791 y convertido en Estado independiente en 1804 con el nombre de Haití, Santo Domingo será aislado del resto del mundo para evitar el contagio de las ideas abolicionistas en otras colonias francesas, españolas, británicas, el sur de EUA y Brasil, donde la esclavitud apenas desaparecerá muchos años más tarde (EUA: 61 años después; Brasil: 84 años después).

En definitiva, el abolicionismo basado en el recurso a los derechos humanos promulgados por la revolución francesa, no tiene suceso entre el clero presente en las sociedades esclavistas del Nuevo Mundo. Persiste, por el contrario, la tesis de la reforma del sistema esclavista, o, cuando mucho, la de la emancipación gradual. En la Iglesia, sin embargo, no todo había sido negativo para el esclavo. Y el encuadramiento por el clero, las ceremonias religiosas (bautismo y funerales, en particular; los casos de casamientos son raros) y la instrucción religiosa, aunque ofrecida con parsimonia, todo eso es aprovechado por el esclavo y puesto al servicio de su liberación, contra la intención del clero, de los señores y de la administración. Los negros tendrán que encontrar en sí mismos, en el seno de la propia cultura y de su propio sistema religioso, los recursos para recuperar la dignidad humana. Sabrán interpretar muchos elementos del catolicismo (calendario, símbolos, imágenes, doctrinas, culto de los santos) y organizar su integración dentro de nuevas creaciones culturales, de las que el *vodu* (en Haití y en República Dominicana), la *santería* (en Cuba), el *obeahism* (en Jamaica), el *candomblé* y la *macumba* (en Brasil), dan testimonio vivo. Prácticas y creencias de África, refundidas en un sistema mitológico y ritual coherente, a despecho de la mezcla de las etnias más diversas en las plantaciones y en los talleres, esas creaciones servirán como lugares de reunión, medio de cohesión de los esclavos y fuerza de inspiración para los palenques y para la lucha por la libertad.

## 5. La visión del negro en la Iglesia

Lejos de haber apoyado a los esclavos en esa estrategia cultural, la Iglesia será la primera muralla levantada frente a ellos en su lucha por retomar su propia dignidad. Porque la visión del negro africano compartida por el conjunto

---

<sup>22</sup> Ver Wallon, Henri. *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*. Paris, Robert Laffont, 1988, págs. 37-39 (original: Paris, 1879).

del clero en Europa y en el continente nuevo, desde el comienzo del siglo XVI al final del siglo XIX, era una visión totalmente racista.

Y, sin duda, es en primer lugar a partir de esa visión que se puede captar la pastoral desarrollada por la Iglesia junto a los esclavos. La maldición de Caín con que se juzga herido el negro africano, por causa de su propio color, es el primer esquema que domina el clero colonial en las Américas. En los siglos XVI y XVII, los testimonios de los misioneros (como Dutertre, Labat o Sandoval) nos describen al negro como un ser embrutecido que no se interesa por la libertad, y que es incluso insensible a los castigos y a la muerte. El padre Labat llega al extremo de sustentar que los amos deberán “traspasar los límites de la moderación en la punición a los esclavos”<sup>23</sup>. Y es que implanta en la maldición de Caín la tara de la idolatría y del hechizo. Todo negro es tenido como hechicero, y manifiesta una tendencia inherente a la práctica de la hechicería, aun cuando den todas las señales aparentes de conversión al catolicismo. El código negro de 1685 para las colonias francesas, lo mismo que los reglamentos de las colonias españolas, preven que el clero debe impedir de forma sistemática a los esclavos entregarse a danzas y cultos que les permitan dirigirse a los demonios. Las prácticas terapéuticas de los esclavos son igualmente interpretadas como actos de hechicería. En 1868, el sacerdote jesuita Moreau, en San Cristóbal, habla de “negros hechiceros” que usan drogas

...para la cooperación del demonio que obra secretamente como consecuencia de un pacto...<sup>24</sup>.

En el siglo XVIII, los administradores, lo mismo que las autoridades eclesiásticas, narran de forma periódica las prácticas de envenenamiento, ligadas a crímenes de hechicería, que ejercen el terror tanto junto a los blancos como a los mismos esclavos. El gusto por la sangre, los sacrificios humanos y el canibalismo, serán asociados, en particular en Santo Domingo, al *vodu*, al que se concede importancia central en la insurrección de 1791. Los líderes rebeldes serán tildados de hechiceros: don Pedro, Makandal, Boukamn, son los nombres más célebres de la “hechicería” *vodu*. Esa diabolización de los cultos de tipo africano<sup>25</sup>, restaurados por los esclavos mezclando muchos elementos del catolicismo, como el culto a los santos, perdurará hasta el siglo XX en la Iglesia Católica. El clero estimará que la fuente de la dificultad de los esclavos para abrazar el catolicismo en su pureza, proviene, de la ignorancia y de la barbarie. El África negra será considerada como embrutecedora del negro, y por eso la esclavitud se tendrá como un mal menor y una oportunidad de acceso a la civilización.

En el *Reglamento de disciplina para los negros dirigido a los curas de las islas francesas*, mencionado antes, se retoman los temas corrientes en la opinión pública europea: un “pueblo grosero”, “duro de entendimiento”, “sin culto, sin leyes y sin costumbres”. Se puede decir que el paradigma de la oposición bárbaro/civilizado rige el discurso y las prácticas del clero, a tal punto que la

<sup>23</sup> Labat, *op. cit.*, t. II, págs. 134s.

<sup>24</sup> Peytraud, *op. cit.*, págs. 187s.

<sup>25</sup> Sobre la diabolización de los cultos africanos, ver nuestra obra, *Le barbare imaginaire*. Paris, Ed. du Cerf, 1988.

Iglesia debe haber aparecido a los ojos de los esclavos como el lugar donde se comprobaba, con la mayor violencia, el racismo que se desarrollaba en el sistema esclavista.

Al buscar las fuentes de ese racismo, en primer lugar tenemos el proceso de subordinación de la Iglesia al Estado en el siglo XVII, cuando se observa, por ejemplo en Bussuet, una legitimación de la esclavitud a partir de la visión del Estado imperial como dispositivo providencial para realizar la salvación del mundo, y a partir de la transferencia de la noción de bárbaro al no-católico. Sobre esa base, el debate reabierto por Las Casas en el siglo XVI sobre el derecho natural, pasa a segundo plano. Incluso las teorías fundadoras del Estado de derecho en el siglo XVII (de Grotius, Bodin o Puafendorf), y más tarde las obras de Montesquieu, de Rousseau y de Kant, las cuales, todas, cuestionan la esclavitud como institución ligada al *jus gentium* o fundada en la naturaleza, no conseguirán imponerse en los medios teológicos. Continúan prevaleciendo en la Iglesia las tesis de San Agustín, Santo Tomás y Suárez sobre la esclavitud como correspondiente no a la naturaleza primaria del hombre, sino a su naturaleza segunda, o sea, a su papel social. Allá donde el esclavo no debe su suerte a la maldición de Caín, la debe al pecado, o, en todo caso, a una naturaleza embrutecida; en pocas palabras, a un estado de barbarie del que el poder civil puede liberar de manera progresiva<sup>26</sup>. No obstante, todavía es necesario someterse a ella como a una providencia, del modo que San Pablo lo propone (“esclavos, obedeced a vuestros amos”).

Después de la revolución francesa, y en los debates acerca de la abolición, ciertos historiadores intentarán re-examinar las posiciones de la Iglesia frente a la esclavitud, sustentando la idea del rol positivo ejercido por ella para suavizar la condición del esclavo, e inclusive para hacer entrar en las costumbres el principio de la igualdad. Así por ejemplo, Henri Wallon pregona la incompatibilidad del cristianismo con la esclavitud<sup>27</sup>. Sin embargo, se procurará en vano hallar una condenación del principio mismo de la esclavitud en las intervenciones de la Santa Sede —las de Pío V, Urbano VIII, Benedicto XIV—<sup>28</sup>. Para ellos, las tesis tomistas sobre la esclavitud permanecen válidas: es preciso tener a los indios y a los negros como seres totalmente humanos, no obstante las guerras justas productoras de cautivos pueden legitimar la esclavitud, y sólo se deberá reprobado el mal reclutamiento de esclavos.

## 6. Iglesia y derechos humanos

La esclavitud-remedio, la esclavitud-penitencia o disciplina para conducir al esclavo a la condición de ser humano, tal es la teología del clero colonial. De

<sup>26</sup> Ver también nuestros artículos sobre “Etat et Religions au XVII<sup>e</sup> siècle face à l’esclavage au Nouveau Monde”, en *Peuples méditerranéens* (Paris) ns. 27-28 (1984), págs. 39-56; “Esclavage moderne et Etat de droit”, en la revista haitiano-caribeña *Chemins critiques* (Ed. Cidhica, Port-au-Prince y Montreal) 1 (1989), págs. 37-57; ver el capítulo “Révolution anti-esclavagiste et Révolution française”, en nuestra obra *Comprendre Haïti: Essai sur l’Etat, la nation, la culture*. Paris, El Karthala, 1987, págs. 75-87.

<sup>27</sup> Wallon, *op. cit.*, pág. 864.

<sup>28</sup> Ver aún la demostración del padre Gisler, *op. cit.*, págs. 155s, nota 2.

este modo, él se podrá quejar sin fin de los excesos de los señores, pero jamás pondrá en duda el derecho de poseer esclavos; lamentarse con piedad acerca de la suerte de esos esclavos, suplicar favores para ellos, y negarles el derecho a la libertad y a la revuelta. No obstante —tenemos aquí lo paradójico— el esclavo jamás cesará de recurrir a la Iglesia, haciendo de ella, contra los designios del clero y de los amos, un lugar de combate y expresión de sus derechos humanos. El esclavo, sin duda alguna, realiza más este proceso en el corazón de los templos protestantes, como lo ha demostrado muy bien Genovese en relación al cristianismo de los negros estadounidenses <sup>29</sup>, aun cuando, con demasiada frecuencia, los patrones optaran por oponerse a la conversión de los esclavos. Es que en el protestantismo, el fiel accede de modo más fácil a la Biblia. La escucha del mensaje de salvación y redención espiritual para todos, no podía menos que llevar al esclavo a la crítica de su condición terrestre. Sin embargo, en todos los casos se debe señalar que las dos partes — el señor y el esclavo— se empeñan en la interpretación del cristianismo en función de sus respectivos intereses. Ojalá la teología de la liberación haga posible hoy la vuelta al cuestionamiento sobre el derecho al reconocimiento de la dignidad humana inviolable en cada ser humano, cualquiera sea su cultura o religión, y, en consecuencia, haga posible que emerja un conflicto de interpretación en el seno de la Iglesia, exactamente donde ella ya no establece una conexión necesaria entre ella misma y los poderes políticos dominantes, o entre ella y la cultura europea.

---

<sup>29</sup> Genovese, E.-Tordon, Roll. *The World the Slaves Made*. New York, Pantheon Books, 1972; para una discusión acerca de la interpretación de la doctrina paulina con referencia a la esclavitud, ver Patterson, Orlando. *Slavery and social death: A comparative study*. Harvard University Press, 1982, págs. 66-76.