

Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay

Jean Pierre Tardieu
Université de la Réunion

Este trabajo intenta contribuir a rellenar un vacío sobre el estudio de la población de origen africano y, por lo general, esclava en un área en la que, tradicionalmente, se negaba incluso su presencia. El interés recae sobre el proceso de evangelización llevado a cabo por los jesuitas, pues fueron ellos quienes se ocuparon prioritariamente de tal ministerio entre los esclavos. Primeramente, se ponen de relieve algunos problemas canónicos que se planteó la Iglesia, y en particular los jesuitas, en torno al bautismo y catequización de la población esclava; a continuación, se revisan los aspectos fundamentales de la práctica catequética: medios utilizados, aprendizaje de lenguas, creación de cofradías, etc., tomando como documentación de base las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay.

PALABRAS CLAVE: América del Sur, Paraguay, Jesuitas, Esclavitud, Evangelización

This work tries to contribute to fill up an emptiness on the study of the population of African origin and, generally, slave in an area in which, traditionally, its presence was even refused. The interest is focused on the process of evangelization carried out by the jesuits, because they were they who took care primarily of such ministry between the slaves. Firstly, are studied some canonical problems, considered by the Church and the jesuits, around the baptism and catechizing of the enslaved population; next, the fundamental aspects of this practice are reviewed based on the documentation shown in the Anuas Letters of the Jesuit Province of Paraguay.

KEYWORDS: Sout America, Paraguay. Jesuits, Slavery, Evangelitation.

Cuando se evoca a la provincia jesuítica del Paraguay, se piensa principalmente en las celebérrimas misiones guaraníes que correspondían al Paraguay y al norte de la Argentina actuales. Ahora bien, en el momento de su fundación abarcaba la región de Buenos Aires, la Banda Oriental, Tucumán (Córdoba, Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán) y buena parte de Chile, por lo menos el “valle” de Santiago. Hoy en día se ha olvidado que los negros fueron numerosos en este espacio, no sólo en el servicio doméstico y en la artesanía, sino también en la ganadería y en la agricultura. A este respecto, remitimos a los trabajos recientemente publicados sobre la presencia negra en los países del Río de la Plata.¹

¹ Dos de los primeros investigadores en publicar sobre el tema fueron Diggs, Irene: “The negro in the viceroyalty of the Rio de la Plata”, *The Journal of Negro History*, XXXVI, 3, Washington, 1951, y Studer, Elena F. S. de: *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*.

En dicho ámbito, como en otras áreas del Nuevo Mundo, fueron los jesuitas quienes, en materia de enseñanza religiosa, atendieron a los esclavos bozales procedentes de África, directa o indirectamente, y a sus descendientes criollos, situación que contemplaremos a través de las “cartas anuas” de los cuatro primeros decenios del siglo XVII.²

La trata por Buenos Aires

Contexto histórico

Para evitar mejor el escape fiscal en sus territorios del Nuevo Mundo, la Corona española limitó el número de puertos donde se podían efectuar transacciones con la metrópoli. Buenos Aires se encontró apartado del comercio legal, si dejamos aparte algún que otro galeón al año, obtenido por las presiones de los vecinos.³ Traslados al Alto Perú por la ruta de Panamá, los esclavos alcanzaban precios disuasivos. De ahí el surgimiento del contrabando con Brasil, bien abastecido de negros de Angola por los asentistas, que llegaba hasta las “provincias de arriba” e incluso Chile por el Río de la Plata, Córdoba, San Miguel de Tucumán, Salta y Jujuy. Diego de la Vega, establecido en Buenos Aires en 1601, adquirió —recuerda Enriqueta Vila Vilar— una “sólida posición” como mercader negrero, extendiendo sus relaciones con el Perú y Chile, y logró “hacer del contra-

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1958. Sería muy largo citar las varias publicaciones que siguieron, por lo cual remitimos a la bibliografía propuesta por una de las mejores especialistas del tema Goldberg, Marta B.: “Los negros de Buenos Aires”, en Martínez Montiel, Luz María: *Presencia africana en Sudamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995, págs. 600-607. Para el Uruguay, se consultará la bibliografía brindada por Oscar D. Montañón en el artículo “Los afro-orientales. Breve reseña del aporte africano en la formación de la población uruguaya”, en Martínez Montiel: *Presencia...*, págs. 446-448. Para el Paraguay, la de Cooney, Jerry W.: “El Afroparaguayo”, en Martínez Montiel: *Presencia...*, págs. 521-525.

2 Nos apoyaremos en la documentación presentada por el P. Carlos Leonhardt s. j., “Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)”, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIX-Iglesia, Buenos Aires, 1927, y “Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637)”, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX, Buenos Aires, 1929. Se respetará la presentación de los textos citados por las ediciones utilizadas.

3 En 1602 se les permitió exportar durante seis años el producto de sus tierras a los territorios de la Corona, a Brasil y Guinea y traer de allí lo que necesitasen. En 1616 la Casa de Contratación de Sevilla rechazó otra petición, y concedió tan sólo un permiso para cien toneladas durante tres años, facultad que se renovó después, al llamarse el navío “el registro de Buenos Aires”; véase: Scelle, Georges: *La traite négrière aux Indes de Castille*, Pédone, París, 1906, pág. 54.

bando en Buenos Aires un hecho irreversible”.⁴ En 1635 llegaban así cada año, informó el visitador Andrés de León Garabito, entre 1 500 y 3 000 negros de Angola.⁵ Se inició el tráfico desde 1588, año en que se realizó la primera venta de los embarques del obispo de Córdoba, el dominico portugués Francisco de Vitoria.⁶ En 1595, sin embargo, Gómez Reynel obtuvo

4 Con la incorporación de Portugal a la corona de Felipe II, los portugueses empezaron a radicarse en Buenos Aires, entre ellos Diego de la Vera, que, con el sevillano Juan de Vergara, elegido alcalde por el cabildo en 1614, fue acusado de favorecer “fraudulentas arribadas de navíos de negros”. En 1614 entraron en el puerto de Buenos Aires quince o dieciséis navíos procedentes de Angola y Brasil. En 1615 trece o catorce navíos salidos de Buenos Aires volvieron de Brasil con cuatro mil piezas de esclavos. Para más datos sobre Diego de la Vega, se consultará Revello, José Torre: “Un contrabandista del siglo XVII en el Río de la Plata”, *Revista de Historia de América* 45, México, 1958, págs. 121-130, de donde se han sacado estos datos.

5 Vila Vilar, Enriqueta: *Hispano-América y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC, Sevilla, 1977, págs. 122-123.

6 Sempat Assadourian, Carlos: “El tráfico de esclavos en Córdoba. 1588-1610”, *Cuadernos de Historia* XXXII, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1969, págs. 1-53. En una cédula del 9 de octubre de 1591, la Corona censuró la actuación del virrey García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete: “Dezis que auindoseos pedido por parte de la ciudad de la Plata y de algunos vezinos de Potosi que por falta que auia de negros para el seruicio de las minas ingenios y otras haziendas diesedes licencia para traer alli algunos de Brasil y de otras partes por el rio de la plata distes algunas de las dichas licencias con condicion que antes que se usase de ellas las pagassen a razon de a 30 pesos ensayados por cada esclavo demas de los otros derechos que deuiessen y fuera bien escusado el entremeteros en ello sin darne primero auisso para que os ordenara lo que deuiades hazer porque esta materia de meter negros por el paragua y del Brasil angola y otras partes ha dias que se platica aca sin auerse tomado resolucion por offrecerse muchos inconuenientes y principalmente por el que ternia abrir aquel camino para que se puedan meter por alli mercaderias” (Archivo General de Indias, Lima 570, lib. 13, fols. 107r-108a). Además el tráfico amenazaría los intereses del comercio de Panamá, los negros no serían útiles en las minas de Potosí por el clima frío y maltratarían a los indios. El virrey se explicó el 1º de mayo de 1592: “... digo hauian metido quinientos o seiscientos esclavos el obispo de Tucumán y otros particulares sin licencia ni pagar a V. M. de la entrada derechos algunos, con dezir que ya lo hauian hecho en el brasil y que assi podian nauegarlos y traerlos adonde quisiesen ...”. A Mendoza le parecían útiles dichos negros para el Alto Perú, no en las minas sino en los ingenios, labranzas y crianza de ganados (AGI, Lima 32, n. 56, lib. II, fols. 11r-12a). En 1594 le ordenó la Corona lo siguiente: “... dareis orden en que de aqui adelante no se consiente ni permita que por alli entren ni contraten hierro, esclauos ni otro ningun genero de mercaderias del Brasil, angola, guinea ni otra parte de la corona de Portugal ni Indias orientales sino fuere de Seuilla en nauios despachados por la casa de la contratacion conforme a las ordenanças de ella y esto en lo que toca a las mercaderias porque esclauos en ninguna manera se han de permitir entrar por alli ...” (AGI, Lima 570, lib. 15, fol. 188a-r). El 16 de abril, Luis de Velasco informó que se le había dado noticia “de los negros que se metian por el Puerto de Buenos Ayres” y que había revocado las licencias que había dado el marqués de Cañete, “y assi queda libre el paso para solos los que metiesen los contratadores por permission de V. M.”. Se refirió a continuación el virrey al factor mandado por Pedro Gómez Reynel (AGI, Lima 33, n. 35, lib. II, fol. 24a-r). El 30 de noviembre de 1595, se les prohibió a los gobernadores del Río de La Plata enviar “a Angola y Guinea por negros” y “meter mercaderías del brasil y otras partes” (AGI, Buenos Aires 1, lib 4, fol. 164 y 2, lib. 5, fol. 11). El 2 de mayo de 1599, Luis de Velasco avisó a la Corona que el asiento con Gómez Reynel ocasionaba “grandes fraudes”, “asi para meter mucha hazienda sin quenta ni raçon como por adasaguarse por alli gran parte de la plata de potossi”. Se mostró favorable a “cerrar aquel passo totalmente o al menos a Reinel

de la Corona el permiso de comerciar con Buenos Aires para introducir anualmente 600 esclavos durante nueve años.⁷ El 2 de julio de 1612, la ciudad de Buenos Aires y los prelados de las órdenes religiosas escribieron a la Corona para que se prorrogase el permiso de llevar a Brasil productos agrícolas y cabezas de ganado y traer en retorno lo que se necesitase y algunos esclavos.⁸ El gobernador de Buenos Aires, Diego Marín Negrón, avisó al Consejo de Indias el 31 de mayo de 1613 de la dificultad de reprimir la trata clandestina de negros.⁹ En 1618 una real cédula tomó de nuevo en cuenta las protestas de los mercaderes autorizando la introducción anual de 450 esclavos.¹⁰ Los asientos siguientes previeron también esta posibilidad. De modo que, sin contar los efectos del intenso contrabando, ingresaron 22 982 esclavos por Buenos Aires hasta 1680, según Marta B. Goldberg, o sea un promedio anual de 243.¹¹ No insistiremos más en estos aspectos históricos: lo importante para nuestro tema es que quede bien clara, en materia de

con graues penas ...” (AGI, Lima 33, n. 36, lib. III, fol. 146a-r). El 26 de julio de 1608, la Corona le pidió su parecer a la Audiencia de La Plata sobre la introducción de esclavos por el puerto de Buenos Aires (Biblioteca Nacional de Madrid, ms 2927-IX-121). El 26 de mayo de 1609, dirigió la misma petición al virrey marqués de Montesclaros. En su respuesta del 3 de abril de 1611, éste admitió que se necesitaba esclavos para las chácaras de los valles calientes, de modo que se los podría traer por el Río de la Plata con tal que se vigilase el tráfico (AGI, Lima 36, n. 1, lib. 4, fols. 98-101r). El 11 de octubre de 1636, el conde de Chinchón solicitó el cierre de la contratación por el puerto de Buenos Aires, debido al escape fiscal organizado por los “mercaderes judaizantes” a través de los puertos de Brasil y de Portugal (AGI, Lima 48, n. 1, lib. 1, fol. 32r). El 2 de febrero de 1625, se expidió en el Pardo una cédula real que declaraba libres a los esclavos que llegarían al puerto de Buenos Aires: “Por lo cual ruego y encargo a los prelados de las religiones de ellas que tengan particular cuidado en procurar el cumplimiento de esta mi carta, que para ello, les doy bastante poder, facultad y jurisdicción como en esto se requiere, sin que tengan dependencia de mis gobernadores y capitanes generales de las dichas provincias ...”; en Millé, Andrés: *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires. 1567-1768*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1968, pág. 242.

7 Juan Rodríguez Coutiño le sucedió a Reynel. Informó el Consejo de Indias al presidente de la Real Audiencia de La Plata el 25 de agosto de 1605 que desde el 20 de diciembre de 1603 hasta el 31 de enero de 1604 habían entrado por el puerto de Buenos Aires 681 esclavos y otra partida de 81 esclavos “contra lo ordenado por cedula mia y que por ser de mas de lo permitido en el contrato de Joannis Coutinu y por su muerte mis oficiales reales de dicho puerto ordenaron que los derechos dellos entrasen en la caja de dicho puerto” (Biblioteca Nacional de Madrid, ms 2927-IX-94, fol. 298a).

8 Pastells, Pablo: *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias extractados y anotados por el R. P. (...)*, t. 1, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1912, pág. 220.

9 Pastells: *Historia de la Compañía...*, pág. 250.

10 Peralta Rivera, Germán: *Los mecanismos del comercio negrero*, Concytec / Interbank, Lima, 1990, págs. 242-243. Se consultará también con gran provecho la obra de Scelle: *La traite négrière...*

11 Goldberg: “Los negros...”, pág. 533.

comercio negrero y para la época contemplada, la dependencia del territorio de la provincia jesuítica frente a Brasil.¹²

Contexto canónico

Esta fuente de abastecimiento, fraudulenta en la mayoría de los casos, acarrea una duda sobre la validez del bautismo recibido por los esclavos en las costas africanas; por lo menos para los jesuitas del Paraguay, que, al igual que sus colegas del Perú y del Nuevo Reino de Granada, se hicieron cargo de su doctrina, aspecto que desarrollaremos a continuación. Todo empezó con la iniciativa de Diego de Torres Bollo, provincial del Paraguay y de Chile desde 1608.¹³ Ya había aquilatado el padre la importancia del problema planteado por la situación de los esclavos en Cartagena de Indias, lugar de redistribución legal de la trata negrera en el virreinato del Perú, donde en 1604 había fundado una viceprovincia. En el puerto caribeño respaldó los esfuerzos del padre Alonso de Sandoval en el establecimiento sistemático del “ministerio de los negros”.¹⁴ No se olvidó de esta misión en Córdoba de Tucumán, como aparece en una larga carta dirigida el 3 de enero de 1623 al padre Diego Ruiz de Montoya, de Sevilla.¹⁵ Le habían informado de la actuación a su lado de los jesuitas Francisco Díaz y Pedro de Espinosa, bajo la vigilancia del arzobispo Pedro de Castro y Quiñones.¹⁶

12 Sólo quisiéramos añadir que no faltaron las ovejas negras entre los mismos discípulos de San Ignacio, si tenemos en cuenta la protesta del padre general al provincial de fines de 1628: Escribeme que alguno o algunos de los Nuestros han encubierto negros de los que entran por el Puerto [de Buenos Aires], y los han enviado a otras partes a vender secretamente. Encargo a V.R. que remedie eficazmente cualquiera falta que haya habido en esto, y dele al que hubiere sido culpado la penitencia que mereciere, que por no haberse hecho como era menester en los años pasados, ha corrido no poco riesgo, como V.R. sabe, el buen nombre y crédito de la Compañía”. Millé: *Derrotero de la...*, pág. 195.

13 Los primeros jesuitas llegaron a Santiago del Estero en 1585, llegando de Lima y Potosí. En 1587, ya estaban en Córdoba y en 1594 en Asunción. Véase Millé: *Derrotero de la...*, pág. 12.

14 Tardieu: *L'Eglise et les...*

15 Sobre el personaje, consúltese Olivares Estanislao: “Diego Ruiz de Montoya (1562-1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía”, *Archivo Teológico Granadino* 49, Granada, 1986, págs. 5-118. Formaba parte del grupo de jesuitas a quienes el arzobispo de Sevilla confió la encuesta sobre el valor del bautismo que recibían los esclavos en África. Véase *infra*.

16 En 1614, D. Pedro de Castro y Quiñones dirigió a los curas de su diócesis una “Instrucción para remediar, y asegurar quanto con la divina gracia fuese posible, que ninguno de los negros, que vienen de Guinea, Angola y otras prouincias de aquella costa de África, carezca del Sagrado Baptismo”, por la cual impuso el examen de los negros recién llegados, bajo el control de los jesuitas del colegio de San Hermenegildo, con el fin de bautizarles *sine* o *sub conditione*. La metodología adoptada inspiró en gran parte la obra de Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias, expuesta en *De instauranda Aethiopum Salute* (1627). Para más detalles, véase Tardieu: *L'Eglise et les...*

Recién llegados del Paraguay, obraban a favor del bautismo de los bozales procedentes de África.

En 1621, Torres Bollo había recibido en Angola una carta del rector del colegio de Loanda, el padre Gerónimo Vogado. Este, dada la ignorancia en materia de fe de los esclavos embarcados, recomendaba que fueran de nuevo bautizados *sub conditione*.¹⁷ De acuerdo con los obispos de Buenos Aires y de Tucumán,¹⁸ Torres Bollo pidió a dos hermanos que estudiaran la “lengua de Angola”, de donde venía la mayor parte de los esclavos. A decir la verdad, agregó, habría bastante trabajo para seis u ocho padres:

Porque entran cada año por este Puerto de Buenos Ayres mas de mil y quinientos [esclavos]. Y en esta tierra va aviendo ya tantos que en pocos años seran mas que los Yndios, y en ocho ni en diez no deprenden los misterios de nra. fee en nra. lengua para poderse saluar; y vamos allando que los Negros mas ladinos y antiguos no estan bautizados. Con todo esto, y que en Lima, Panama y Cartagena allan lo propio que aca experimentamos, y sin dificultad alguna hacen los exámenes y bautismos: aca de nuevo se hallan [dificultades], con que se ha atajado este tan grande bien. I la primera es parecer ... [roto] de nuebo ministerio sin obligacion. La segunda, podria causar escandalo, reuoluer esta Piscina de querer bautizar Negros ladinos y examinados generalmente. Y si bien es verdad que hacen poco peso estas dificultades, mirando las muchas y graues por la contraria parte y el exemplo de essa Ciudad, y las demas que he dicho, se ha suspendido esto por ahora asta que el nueuo Prouincial, que ha visto lo que en esta Ciudad se hace, y en las de Cartagena, Panama y Lima, ordene aca lo mismo. Especialmente que en los Negros de aca, por ser todos de Angola, es mas cierta la necesidad, por no tener alla rastro alguno de conocimiento de Dios, ni haver Sacerdotes la tierra adentro, sino solo en el Puerto, adonde todos los Negros que se embarcan estan muy poco tiempo, y en prisiones. Y en las demas naciones no corre assi. Desta, salen cada año de aquel Pueblo catorce o quince mil para diversas partes, España, México, Santo Domingo y el Perú. Y sería grande seruicio de Nro. Señor dar aviso desta necesidad, por medio de nro. Procurador de Yndias, embiando el vn traslado de la carta del P. Ror de Angola (o por mejor decir, Puerto de Loanda). V. R.,

17 Véase el texto completo de la carta en la edición de la obra de Sandoval efectuada por Vila Vilar: *Hispano-América y el...*, pág. 388. Sandoval cita varias cartas parecidas, en particular la del padre Sebastián Gómez, rector del colegio de Cabo Verde, con fecha del 19 de agosto de 1614, en que el jesuita describe con términos idénticos el bautismo de los esclavos en Cacheo. Los padres Diego Granado, Diego Ruiz, Cristóbal Ruiz y Matheo Rodríguez, encargados por el arzobispo de Sevilla de vigilar el examen de los negros en la diócesis, suministraron a Sandoval el 21 de diciembre de 1622 el testimonio de varios negreros respecto del valor del bautismo impartido en Loanda. Véase el tenor de la información en Vila Vilar: *Hispano-América y el...*, pág. 383. Para más al respecto, consúltese Tardieu: *L'Eglise et les...*

18 El obispo de Tucumán a la sazón era Julián de Cortázar y el de Buenos Aires el carmelita Pedro Carranza. Véase Santos, Ángel: “El Plata: la iglesia diocesana”, en Borges, Pedro (dir.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II, BAC, Madrid, 1992.

amore Dei, pues le ha dado tanta autoridad y zelo de su honrra y de la saluacion de las almas, faorezca este negocio, assi con nuestro Padre General, para que lo mande advertir, como con nuestro Procurador de Corte, para que lo trate alli, y el de ay de Seuilla como he dicho.

Sigue una visión totalmente negativa de la coyuntura en la provincia. De 400 o 500 exámenes que efectuó, añadió Torres Bollo, ninguno le permitió afirmar que los negros conocían el valor del bautismo, ni siquiera después de un año transcurrido con españoles.¹⁹ En esta carta se destaca su amargura frente a dificultades de varias índoles que obstaculizaban la actuación de los jesuitas. Amén del poco número de “operarios”, insuficiente para enderezar debidamente la situación, su obra suscitaba reticencias. Por ello el nuevo provincial prefirió contemplar más detenidamente el caso primero que entrar en conflicto con personas influyentes. Dichos personajes no tenían nada que ver con los obispos de Buenos Aires y de Tucumán, quienes le habían brindado su apoyo. Se trataría tal vez de presiones ejercidas por los que sacaban provecho del comercio negrero y quizá del contrabando con Brasil. Pero no era imposible que se manifestaran oposiciones más insidiosas como dan a entender las cartas anuas. Y ¿por qué no pensar en una colusión entre varios intereses? De todos modos, el caso le parecía lo bastante grave a Torres Bollo como para requerir el apoyo del mismo prepósito general e incluso de la Corte.

Sandoval describe los obstáculos que habrían de superar los jesuitas de Cartagena para atender a los recién desembarcados, víctimas de enfermedades que les ponían muy a menudo *in articulo mortis*. En la duodécima carta anua firmada el 12 de noviembre de 1628, el padre Nicolás Durán Mastrilli²⁰ dio horriblos detalles sobre las consecuencias de una epidemia, posiblemente de cólera o de tifus que afectó el armazón de un barco negro que entró en Buenos Aires después de pasar por Brasil y contaminó a los esclavos de la ciudad:

A todos estos acudieron los nuestros con grande puntualidad y zelo a todas horas del día y noche auiedo grandes diligencias para saver la casa donde auia enfermo supliendo con su mucha industria el grande descuydo que algunos de los amos tienen, en cuydar de las almas de sus esclavos, de que no hacen mas caso que si fueran de brutos. Sirviose mucho desto nuestro Señor porque por ser los mas dellos nuevamente venidos de Angola, y por esto no entender nuestra lengua, y por otra parte estar con

19 Pastells: *Historia de la...*, págs. 298-300.

20 En la documentación usada se lee “Mastrillo Durán”.

la enfermedad tan desformes y asquerosos que daba orror solo mirarles, estaban destituidos de todo remedio, mas ambas dificultades se vencieron remediando la falta de la lengua, o con la que a aprendido un hermano estudiante que sabe lo bastante de la suya y era su ordinario interprete, o con la de otros negros ladinos que consigo llevaban, la segunda dificultad, vencia la caridad pues con estar echos hervidero de corrupcion, y muchos juntos arrojados sobre una estera, ques la cama ordinaria desta miserable gente, se pegaban con ellos y revolvian con sus manos a un lado y otro, para instruirlos y sacarles materia de confesion sin detrimento de su sigilo por estar todos juntos.²¹

Volveremos más tarde sobre ciertos aspectos de la misma carta cuya tremenda descripción servirá de telón de fondo para entender el desasosiego de los padres provinciales. Dicha carta es una denuncia indirecta del tráfico y directa del comportamiento de los dueños para quienes los esclavos no eran más que “brutos”.

La doctrina de negros

Los medios

Según las cartas anuas de Diego de Torres Bollo y Pedro de Oñate, se tomaba muy en serio el ministerio de los negros en el colegio de Buenos Aires. En 1612 todavía no se había especializado ninguno de los tres jesuitas de la residencia, dos padres y un hermano, que acudían “a sus ministerios con españoles, yndios y negros”. El 8 de abril de 1614 señaló Torres Bollo que en dicha ciudad sus colaboradores tenían harto que hacer “porque allá se reúne la gente más abandonada espiritualmente, y un sinúmero de negros venidos de Etiopía”. Este sería un leitmotiv de los siguientes informes sobre la ciudad portuaria, como la carta de Oñate redactada en 1615. El documento ofreció más precisión en cuanto al ministerio a que se dedicaba, sin excluir por ello a los indios, el padre Andrés Jordán. Cuando llegaban barcos negreros, había trabajo para dos padres.²² A juzgar por la cuarta y sexta cartas anuas (1613 y 1615), los jesuitas de Córdoba de Tucumán no despreciaban a los negros pese a su “cortedad”. El 12 de noviembre de 1628, Durán Mastrilli indicó que un padre, además de sus clases de artes, se encargaba de la instrucción impartida a los negros.²³ La

21 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XX, págs. 248-249.

22 *Ibidem*, t. XIX, págs. 511, 356; t. XX, págs. 99, 37, 197.

23 *Ibidem*, t. XIX, págs. 194, 443; t. XX, pág. 239.

undécima carta, del 17 de febrero de 1620, patentizó el mismo interés por los “morenos” en el colegio de Santiago del Estero.²⁴ En cuanto al de San Miguel de Tucumán, Torres Bollo señaló en la cuarta carta de febrero de 1613 que los padres acudían “con mucho fervor en sus ministerios”, en particular en el de los negros. Oñate expresó en 1616 su inquietud por motivos que examinaremos más abajo. La décima carta, del 13 de agosto de 1637, se hizo más prolija sobre la atención reservada a esta gente, dedicándose a ella el mismo rector, quien sabía la “lengua de Angola”, y sobre los métodos empleados para granjearse la benevolencia de los esclavos: “Les alivia primero de los sufrimientos corporales, y así ganada la voluntad de ellos los instruye en la religión, los aconseja y los confiesa”. No diferían pues los procedimientos de los instaurados en Cartagena de Indias, si no atenemos a la relación de Sandoval.²⁵ Aunque eran pocos los negros en Asunción, no por eso les desatendían los jesuitas, aseveró Oñate en 1616.²⁶ La décimo tercera carta correspondiente a los años 1628-1631, firmada por Francisco Vázquez Trujillo, puso de realce los progresos efectuados en Asunción, donde el operario de negros había sido el padre Marcial de Lorenzana. Por motivo de enfermedad, le sucedieron el rector y otros jesuitas.²⁷ En el distante colegio de Santiago de Chile, según apuntó Torres Bollo el 6 de junio de 1610, también se dedicaba especial atención a los negros de la ciudad, dato que confirmaron las cartas del 5 de abril de 1611 y de 1616-1617.²⁸

En muchas de estas referencias no se pasaron por alto los estorbos evocados por Torres Bollo en su carta a Diego Ruiz de Montoya. El mismo responsable adoptó un discurso reiterativo para calificar a los esclavos. Hablando de Córdoba, dijo en 1614 que era “la gente más abandonada espiritualmente”. Le seguiría los pasos Oñate afirmando que era “gente de las mas necesitadas y rudas de todas”.²⁹ Frente a la faena, faltaban los “obreros”, insistió Oñate, aludiendo más particularmente a la situación en Buenos Aires.³⁰

Pero, por muy esencial que pareciera, quizá no fue éste el obstáculo mayor. Dada la envergadura del contrabando de esclavos hacia el Alto

24 *Ibidem*, t. XX, pág. 157.

25 *Ibidem*, t. XX, pág. 500.

26 *Ibidem*, pág. 77.

27 *Ibidem*, pág. 430.

28 *Ibidem*, t. XIX, págs. 55, 98; t. XX, pág. 105.

29 *Ibidem*, pág. 356; t. XX, pág. 99.

30 *Ibidem*, t. XX, pág. 37.

Perú, los dueños no admitían de buena gana el interés de los jesuitas por sus negros adquiridos ilegalmente. A propósito de las actividades del colegio de San Miguel de Tucumán, la décimo cuarta carta con fecha de 13 de agosto de 1637 afirmó que preferían ahogarles en el río primero que verse “atrapados”.³¹ Se refiere a una partida de 80 esclavos conducida hacia Potosí por un mercader que intentó engañar al padre rector, afirmándole que todos eran cristianos, cuando éste sabía por experiencia que así no podía ser.³²

Las cartas hacen énfasis en el bautismo recibido por los recién llegados de África.³³ En el colegio de Asunción se empezó una campaña en 1627 “acerca del asegurar sus bautismos”, empresa que, a decir del provincial Vázquez Trujillo, estimó mucho el obispo, don fray Christóval de Aresti, de la orden de san Benito.³⁴ En 1628, Durán Mastrilli confirmó que el examen de los bautismos recibidos por los negros en África era una de las prioridades del colegio de Córdoba: “Muchos destos negros se an bautizado *sub conditione in articulo mortis ...*”.³⁵

Las otras órdenes, según parece, veían con muy mal ojo el ministerio de los jesuitas porque apartaba de sus conventos a los esclavos de la ciudad y aminoraba de esta manera su poder de control. Sabemos que en las grandes urbes de todas las Indias occidentales se expresaba la rivalidad entre las diferentes congregaciones religiosas en parte por el intermedio de las cofradías. En los conventos dominicos, por ejemplo, las del Rosario agrupaban a muchos negros. A propósito del colegio de San Miguel de Tucumán, se quejó el provincial Oñate a fines del año 1616, dejando bien claro que los jesuitas no estaban decididos a abandonar su misión entre las manos de las otras órdenes. Bien mirado, no se fiaban de ellas, porque se consideraban los especialistas en la materia.³⁶ Pero no mejoró la situación, según explica la décimo tercera carta de Vázquez Trujillo sobre las actividades de los años 1628-1631. Si bien se intentó hacer algo para atraer a los numerosos angolas de la ciudad, a través de la cofradía ubicada en el colegio, resultaron vanos los esfuerzos: “... aunque antiguamente acudían a casa a muchos

31 Así que los mercaderes ahogarían a dichos esclavos en el río Paraguay primero que pagar las multas. Es de suponer que en Tucumán, en los ríos Dulce, Ureña, Zapallador y San Francisco se ahogaba también a ciertos esclavos de contrabando.

32 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XX, pág. 500.

33 *Ibidem*, pág. 234.

34 *Ibidem*, pág. 430.

35 *Ibidem*, pág. 239.

36 *Ibidem*, pág. 72.

años que lo dexaron de hazer por averlo impedido con maña cierta persona que no nos tenía mucho afecto”.³⁷ ¿A quién aludiría el provincial? Al mismo obispo de Tucumán, fray Tomás de Torres, si tenemos en cuenta el tenor de una carta al rey de su predecesor, arzobispo electo del Nuevo Reino de Granada, según la cual el prelado, ayudado en esto por su hermano fray Ambrosio de Torres, dominico, no dejó de estorbar los ministerios de los jesuitas en su antigua diócesis del Paraguay.³⁸ No habría cambiado de actitud el dignatario en su nuevo puesto, disfrutando quizá de la benevolencia de las otras órdenes. De todas formas, no omitieron los provinciales de aludir al apoyo de los obispos. El 12 de noviembre de 1628, Durán Mastrilli confirmó para el colegio de Buenos Aires la poca asistencia de los negros porque la cofradía de los negros dependía de otra orden, de modo que “estaban sin ninguna enseñanza todo el año”. Se estableció una relación de fuerza que justificó una petición de apoyo al obispo. Éste, desde el púlpito de la catedral, alabó la actuación de la Compañía a favor de la enseñanza cristiana impartida a los negros, exigiendo de los amos que los domingos les mandasen a la plaza para recibir la instrucción de un hermano que hablaba la “lengua de Angola”.³⁹

Las cartas anuas valorizan los métodos de los jesuitas para atraer a estos negros, pese a su ignorancia y a la indiferencia de los amos. Elaboraron una “pedagogía de aproximación”, en particular a través de las cofradías que trataremos a continuación. Consistía primero en manifestar su compasión ante las dolencias físicas y morales de estos seres, arrancados de su tierra y totalmente abandonados por sus propios amos en cuanto se presentaba una epidemia mortífera. Mostráronse conscientes los jesuitas de lo cruel de los maltratos infligidos. Si las cartas no denunciaron el sistema de la esclavitud, no dejaron de delatar su carácter inhumano, lo cual era una respuesta a la justificación religiosa de la trata no sólo por los negreros sino también por ciertos altos responsables administrativos, como por ejemplo el oidor Francisco de Anuncibay, de la Audiencia de Santa Fe de Bogotá, cuando se trató en 1595 de convencer a la Corona de la utilidad de suministrar la mano de obra servil solicitada por los mineros de

37 *Ibidem*, pág. 411.

38 Carta del 24 de enero de 1626; Pastells: *Historia de la Compañía...*, t. 1, pág. 383. Antes de ser obispo del Paraguay (Asunción), fray Tomás de Torres fue obispo de Tucumán de 1628 a 1631, período que corresponde a la carta anua.

39 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XX, págs. 248-249. Recordemos que el obispo era el carmelita Pedro Carranza.

Popayán.⁴⁰ La décimo cuarta carta de 1635, en el párrafo dedicado a la actitud del rector de San Miguel de Tucumán, patentiza un buen conocimiento del estado psíquico de las víctimas de la trata, adquirido a través de la enseñanza de Sandoval, de la experiencia personal del responsable y, por supuesto, de la docencia: “Les alivia primero de sus sufrimientos corporales, y así ganada la voluntad de ellos los instruye en la religión, los aconseja y los confiesa”.⁴¹

Ello suponía una atención sin fallo, subrayaron varias cartas. No era cuestión de introducir la perplejidad en los esclavos con una ruptura entre las palabras y los hechos. En Córdoba, afirmó Durán Mastrilli en 1628, el padre que les tenía a su cargo posponía cualquier ocupación, incluso la docencia, cuando era preciso atenderles.

Esta aproximación requería de cierto dominio de sí mismo en algunos casos, como las llegadas de armazones contaminados por epidemias letales. Cedía luego el paso a lo que llamábamos hace años la “teología de la resignación”, que intentaba hacerles admitir su situación a los esclavos, tratados con “cariño” por los padres, expresión extraída de la décimo cuarta carta de 1635-1636. Convencidos por las prédicas de los jesuitas de Buenos Aires, los negros “hasta se alegran haber caído en esclavitud, por haber ella sido el camino de alcanzar la libertad en Dios”. El énfasis retórico del provincial Diego de Boroa tiene obviamente como propósito ponderar la actuación de sus colegas, acudiendo a la advertencia paulina según la cual la verdadera esclavitud es la del alma.

Estaban conscientes los jesuitas de que era mucho pedir. Por eso proponían a los esclavos no sólo una esperanza en el más allá (¡tan largo me lo fiáis!), sino un proceso de compensación en este valle de lágrimas que les brindaba la liturgia católica. Les parecía a los jesuitas muy idóneo valorizarles de esta manera, permitiéndoles participar del “aparato” de las procesiones como dijo Durán Mastrilli el 12 de noviembre de 1628 a propósito del colegio de Córdoba. Así se rompía la soledad de la esclavitud, destructora para seres tradicionalmente acostumbrados a una vida colectiva.⁴² Se trataba

40 “... y, como ignorante no hago escrúpulo de sacar como quiera negros de Guinea para los cristianar; y como veo cristiano un negro me alegro con San Pablo, aunque sea la servidumbre la ocasión, y téngola por dichosa cuando acarrea al racional tanto de felicidad y le pone en camino de la salvación ...”; Francisco de Anunzibay, “Discurso sobre los negros que conviene se lleven a la gobernación de Popaián, a las ciudades de Cali, Popaián, Almaguer y Pasto” (1592), *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura* I, Facultad de Filosofía y Letras, Bogotá, 1963, págs. 197-208.

41 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XX, pág. 500.

42 *Ibidem*, pág. 239.

de fomentar el surgimiento de una nueva psicología por medio de estas manifestaciones multitudinarias, frente al desprecio de la sociedad colonial. Boroa se refirió el 13 de agosto de 1637 a “la esplendidez del culto, desarrollado en especial con ocasión de los funerales de un cofrade”. Estas ceremonias intentaban poner a los negros a la altura de los amos, haciéndoles compartir, por lo menos en estas circunstancias, la dignidad de hermanos de Cristo, lo cual, dentro de la mentalidad de la época, no era poca cosa.

Oñate, en el párrafo de la carta de 1617 consagrado al colegio de Córdoba, aclaró la motivación de la metodología de sus colegas frente a esta “gente incapaz”. Les tocaba romper las barreras del rechazo y suscitar lazos de confianza que facilitasen el endoctrinamiento, “el que conociendo ellos se vienen casi todos a confessar con nosotros”.⁴³

La “lengua de Angola”

En esta aproximación era de primera importancia la comunicación. No desaparecía la incomodidad con el tiempo, debido a la soledad de los esclavos y al descuido de sus amos, que se interesaban por ellos como instrumentos de trabajo, lo cual necesitaba tan sólo un intercambio mínimo. De creer a Torres Bollo en la quinta carta anua del 8 de abril de 1614, la incompreensión mutua explicaba el desinterés del clero de Córdoba.⁴⁴ El problema era básico desde el punto de vista canónico: admitir esta incompreensión como algo imposible de mejorar, dado el incesante flujo del esclavizaje, hacía correr el riesgo de otorgar los sacramentos a personas indebidamente preparadas, y podía desembocar en el sacrilegio. Así lo notificó Vázquez Trujillo, tratando del colegio de la Rioja en la décimo tercera carta de 1628-1631.⁴⁵

Los padres, con mucho optimismo, se mostraron dispuestos muy temprano a adoptar el procedimiento usado para los indios; a saber, el empleo de las lenguas vernáculas en materia de enseñanza religiosa. Aparece en 1609 esta determinación en un memorial de Juan Darío, rector del colegio de Santiago del Estero, según el cual todos los padres y hermanos aprendían las lenguas de los indios y de los negros.⁴⁶ Lástima que el documento no

43 *Ibidem*, pág. 68.

44 *Ibidem*, t. XIX, pág. 403.

45 *Ibidem*, t. XX, pág. 413.

46 “Memorial del P. Rector de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santiago del Estero, Juan Darío, en que declara las casas y religiosos que de la misma Compañía hay en la provincia del Tucumán”, Pastells: *Historia de la Compañía...*, pág. 156.

se demorara más en este tema, facilitando detalles sobre los idiomas aprendidos y los métodos de aprendizaje. Los jesuitas de Santiago del Estero, como los de Cartagena, se valdrían de la ayuda de esclavos ladinos para elaborar una “doctrina cristiana” con las oraciones y los principales aspectos del dogma traducidos a dichas lenguas que, dada la procedencia de la mayoría de los negros, pertenecerían al área bantú. Pero el hecho de que todos, padres y hermanos, se dedicaran a este aprendizaje nos deja algo escépticos en cuanto a su rentabilidad. Sin embargo, la sexta carta anua con fecha de 12 de junio de 1615 afirmó para el colegio de Santiago de Chile que la doctrina se impartía los domingos a los indios y negros “según su respectiva lengua”.⁴⁷

Fundamenta nuestra duda lo estipulado por Durán Mastrilli en la duodécima carta anua del 12 de noviembre de 1628. En ella, como sabemos ya, el provincial escenifica los efectos de la terrible epidemia de 1627 entre los esclavos de Buenos Aires, insistiendo en lo arduo de la comunicación entre jesuitas y enfermos. Se superó la dificultad con la ayuda de un hermano estudiante que estaba aprendiendo su lengua, lo cual prueba que los padres todavía no eran muy hábiles en este dominio, y la de negros ladinos que servían de intérpretes.⁴⁸ Sin embargo, pronto habrían adelantado los conocimientos mínimos de los padres, de modo que dos de ellos, que pertenecían al colegio de Córdoba, pudieron dirigirse en 1631 a los esclavos de los obrajes ubicados fuera de la ciudad.⁴⁹ El mismo documento, en lo que correspondía al colegio de Santa Fe, hizo hincapié en los progresos efectuados por el establecimiento, merced a la mediación del rector Pedro de Elgeta.⁵⁰

Cabe ahora preguntarse por los resultados de los esfuerzos de Torres Bollo. Fue él quien instauró el recurso a intérpretes negros en Cartagena de Indias y obró desde La Plata por la elaboración de las *Oraciones traducidas en lengua del Reino de Angola*, a partir del manual del jesuita portugués Mateo Cardoso destinado a la enseñanza en Angola, publicadas en Lima en 1629, y que todavía no hemos podido encontrar. Camino de Angola, Cardoso pudo dejar unos ejemplares de su *Doutrina* en Brasil. Habida cuenta de las relaciones entre la colonia portuguesa y Buenos Aires, no les resultaría muy difícil a los padres del colegio porteño tener

47 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XIX, pág. 471.

48 *Ibidem*, t. XX, págs. 248-249.

49 *Ibidem*, pág. 385.

50 *Ibidem*, pág. 421.

uno de ellos a su disposición, o por lo menos una copia.⁵¹ La duodécima carta de Durán Mastrilli del 12 de noviembre de 1628 alude a las estrechas relaciones mantenidas por el colegio de Buenos Aires con los jesuitas portugueses de Brasil, algunos de los cuales se encontraban precisamente en dicho establecimiento cuando estalló la epidemia de 1627.⁵² Prestaron sus servicios para atender a los esclavos posiblemente valiéndose de sus conocimientos en “lengua de Angola”, es decir, en Kikongo.⁵³

Otro padre del colegio, Lope de Castilla, se puso al trabajo, según el provincial Francisco Vázquez. Compuso un “arte y vocabulario” que se repartió en los colegios de la provincia.⁵⁴ Es posible que se confundiera con un manual que se estaba preparando bajo las órdenes de Torres Bollo. Pero no llegó a publicarse.⁵⁵

Las congregaciones de negros

Estructuración

Uno de los recursos usados por los jesuitas para facilitar la progresión de los negros en la práctica religiosa era, hemos dicho, su integración en cofradías ubicadas en los colegios que permitían una mejor vigilancia. El 17 de mayo de 1609, en la primera carta anua escrita desde Córdoba, aseveró Torres Bollo que tales estructuras existían no sólo en el colegio de la ciudad sino también en los de Santiago de Chile y Santiago del Estero. El 8 de abril de 1614, en la quinta carta, se hizo más preciso en cuanto a Córdoba. Por supuesto esta estructura tenía como finalidad la enseñanza de la doctrina que se impartía los domingos, con las dificultades expuestas más arriba. Si no pasamos por alto la referencia, recurrente en las siguientes cartas, al abandono de los negros por sus amos, se adivina que el deseo

51 Para más sobre los jesuitas y la “lengua de Angola”, véase Tardieu: *L'Eglise et les...*, págs. 523-550, o “Los jesuitas y la «lengua de Angola» en Perú (siglo XVII)”, *Revista de Indias*, 1993, vol. LIII, núm. 198, págs. 627-637.

52 Las relaciones remontaban a los primeros años de la presencia de los jesuitas en el territorio. En abril de 1587 llegaron a Córdoba misioneros mandados por el provincial de Brasil, y entre ellos dos portugueses, Manuel Ortega y Esteban Grao. El primero integró la provincia peruana y el segundo volvió a Brasil. Véase Millé: *Derrotero de la Compañía...*, págs. 100-101.

53 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XX, págs. 248-249.

54 Citado por Millé: *Derrotero de la Compañía...*, págs. 246-247.

55 Véase Tardieu: *L'Eglise et les...*

de los jesuitas era crear una psicología de grupo que les permitiera a los esclavos superar sus inhibiciones y progresar con más facilidad en la fe. El 17 de febrero de 1620 confirmó Oñate la existencia de una congregación de morenos —ésta era la apelación oficial de las cofradías controladas por los jesuitas— en el colegio de Santiago de Chile, al lado de las de los españoles, de los estudiantes y de los indios. En San Miguel de Tucumán la cofradía de negros decayó con el tiempo, por motivos comentados más arriba. Pero, según Vázquez Trujillo, entre 1628 y 1631 los jesuitas reanudaron sus esfuerzos para restablecerla. La componían negros de Angola que servían en la ciudad y en la gobernación. En 1617, Oñate, recalando el abandono de los negros, manifestó que la cofradía de negros del colegio de Córdoba era la congregación que más había progresado. Con alicientes de tipo material evocados anteriormente, se granjeó la benevolencia de los esclavos.⁵⁶

Sería vano creer que las cofradías de negros de los colegios eran estructuras de acceso abierto, meras asociaciones de autovalorización y de ayuda mutua, con un control religioso más o menos eficaz, como ocurría en otros conventos.⁵⁷ La décimo cuarta carta anua de 1635-1637 explicitó los criterios adoptados por la Compañía, por lo menos en el colegio de Buenos Aires. Sólo se admitía en la congregación, después de una larga prueba, a los negros “de sólido carácter”.⁵⁸

Vale la pena demorarse en esta descripción muy significativa de la finalidad rebuscada por los regulares. Se las arreglaban para que el ingreso en la cofradía fuera sentido como una promoción en el dominio espiritual, de ahí una selección de los miembros cuyo comportamiento había de proponerse como ejemplo. El resultado era una emulación que brindaba la posibilidad de seleccionar a los elementos más seguros como vectores del control ideológico. En la misma carta, los datos propuestos acerca de las congregaciones marianas de indios y morenos del colegio de Santiago del Estero permiten entender mejor la voluntad de los padres. Acudíase a la generosidad de los congregantes, motivados de la manera que acabamos de ver, para realzar el boato de las ceremonias con “ornamentos sagrados de plata y seda”, lo cual contribuía al prestigio de estas entidades.⁵⁹

56 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XIX, págs. 14, 403; t. XX, págs. 183, 411, 68.

57 Se consultará al respecto lo que dijimos de las cofradías de negros en Lima en la obra citada de Leonhardt.

58 Leonhardt: “Cartas anuas...”, t. XX.

59 *Ibidem*, pág. 491.

Experimentarían los cofrades negros una grata sensación de compensación a su miseria física y moral, que evocan las cartas, y de agradecimiento para con aquellos que les permitían participar de la exaltación cristiana. Pero había más: se hacían conscientes de que la cofradía era cosa suya. Surgía, pues, un fenómeno identitario que les ataba a ella de un modo seguro. Otra prueba del acierto de los jesuitas en el dominio psicológico.

La “reforma de vida”

Para que se cerciorase el propósito general de estos avances, algunas cartas se expusieron en lo que llamaban la “reforma de vida”. Daremos unos ejemplos, el primero sacado de la carta anua de Oñate de 1617 con referencia al colegio de Córdoba. El provincial enfatiza en la ruptura suscitada en el comportamiento de una negra por la enseñanza inculcada en la cofradía. Además de resistir a las solicitudes de un sacerdote precedido por su mala reputación para llegar a sus fines, esta mujer le escarmentó de una manera paradójica, en una inversión de valores significativa de la opinión que tenían los jesuitas de la actitud del clero secular respecto de los esclavos:

Una negra que auia sido distrahida se reformo de suerte que procurandola un sacerdote resistio e insistiendo el en su perverso intento con ser negra no muy ladina ni capaz como si fuera una santa de mucha capacidad le dio una reprehension diciendole que tuviese verguença y temor de dios, que como diciendo missa, y tomando a Jesuchristo en sus manos se atrebia a pretender aquello y abreuiando raçones con su corto caudal le dixo que se fuesse noramala, y pues era sacerdote viuiesse como tal, y con esto le despidio dejandole que roer para hartos dias, y que una negra de Etiopia medio boçal predicase a un sacerdote de Christo.

No sería muy azaroso pensar que dicho suceso se expusiera en el colegio de Córdoba como uno de los ejemplos dignos de imitación (los “ejemplares”), exaltando así a la “negra de Etiopía medio boçal” que supo adoptar una actitud digna de “una santa de mucha capacidad”. Este proceso era muy lisonjero para la mentalidad de los congregantes, acostumbrados al desprecio. Y, por si fuera poco, el instrumento de la tentación no era nada menos que un sacerdote: huelga insistir en la dinámica compensatoria de la inversión. Pero no es de descartar el significado de la experiencia en un

segundo nivel: los negros sólo podían fiarse de los jesuitas para progresar en el camino hacia Dios. Así que la anécdota se inserta en el contexto de rivalidad a que hemos aludido más arriba.

Muy parecido es el caso evocado por la décimo cuarta carta de 1635-1637, más expresiva de la reforma que acarrió al parecer la enseñanza impartida por los jesuitas:

Así cierto individuo había comprado una negra de Angola, para abusar de ella libidinosa-mente; haciéndole comprender a la pobre, que tenía derecho de hacer con ella lo que quería. Quitósele a ella esta idea, y queriendo el malvado otra vez abusar de ella, le replicó aquella, en forma airada. ¿No tienes vergüenza, miserable, de hacer traición al matrimonio? ¿Te importa tan poco la salvación de mi alma, que a toda costa quieres que me vaya juntamente contigo al diablo? ¡Qué vergüenza para un cristiano! Te aseguro que cuando todavía yo estaba en Angola, era lo bastante tonta, para que me pudieses engañar. Pero ahora sé que la ley cristiana prohíbe tal cosa, y prefiero morir mil veces antes de faltar contra ella.⁶⁰

No es ninguna casualidad si ambos ejemplos atañen a la explotación sexual de parte de la clase dominante, muy común en el Nuevo Mundo: no faltan los pleitos en los archivos de las Reales Audiencias que exponen las quejas de las víctimas. Los jesuitas, si nos referimos a estos documentos, no se quedaron indiferentes frente a este problema que tocaba a la dignidad del individuo en su dimensión más íntima. Para ellos la cristianización les permitía a los negros encontrar la verdadera libertad, que consistía en librarse del pecado resistiendo a la tentación. Precisamente la segunda relación insistió en la objetivación de la mujer, y, si bien reanuda la misma idea de exaltación, su formulación enfática, de tipo obviamente teatral, deja suponer que, a partir de la anécdota, se elaboró en el colegio una verdadera escenificación con una finalidad didáctica.

La duodécima carta de Durán Mastrilli de 1628 alude también a la “reforma de vida” integrando con más nitidez al negro en el plan divino. La Providencia no les negaba señales de su benevolencia a estos seres, instruidos por los jesuitas. Ocurrió que un negro no vaciló en despertar a una hora indebida a un padre del colegio de Córdoba para que le confesase después de una visión premonitoria:

Le dijo el negro que aquella noche durmiendo le pareció allarse en su tierra donde vio un incendio espantoso de fuego en que muchos se estaban horriblemente abra-

60 *Ibidem*.

sando entre los cuales conocio a su madre que padecia aquel tormento, y quel entre otros muchos de su tierra iba por el camino que venia a dar en aquel paraje, mas que dos Padres de la Compañía le asieron del brazo y con grande imperio le divirtieron para otra parte y atemorizado con esta vision luego en madrugandose avia venido a confesar.⁶¹

Se intuye que este sueño nació de la fuerte impresión que dejaban en los esclavos los sermones sobre el castigo del fuego eterno. Además solían los padres ayudarse con cuadros que exponían escenas parecidas. Así lo hacía más tarde Francisco del Castillo en las predicaciones dirigidas a los negros del Baratillo en Lima. Comentaba cuadros que representaban la muerte, el infierno donde sufrían los condenados, y al pecador dominado por los siete pecados capitales.⁶² No carece de interés la dimensión subjetiva introducida por la referencia a la madre del negro de Córdoba a quien éste vio arder en el infierno. En todas las civilizaciones del África donde impera la poligamia, la madre merece un sitio sin par en el corazón de sus hijos; de ahí la proyección onírica suscitada por el terror. Al fin y al cabo la salvación del alma de este negro, y de sus parecidos, pasaba por una drástica ruptura con el pasado, simbolizada por la intervención de los jesuitas. En este caso como en los otros dos, no es muy arriesgado afirmar que los padres de Córdoba sacaron el mejor provecho pedagógico de este suceso que, dejando aparte la evocación de la madre, parece muy convencional. No cabe duda de que se encontrarían alusiones parecidas en documentos del mismo carácter.

Los diferentes responsables de la provincia del Paraguay, Tucumán y Chile, en los informes dirigidos a la curia generalicia de la Compañía en los primeros decenios del siglo XVII, conceden un protagonismo a los negros difíciles de entender sin conocer el contexto histórico. El flujo de la trata negrera con Angola, añadiéndose al intenso contrabando con Brasil hizo que, como en el Nuevo Reino de Granada, los padres se vieran obligados a atender a sus víctimas. Pero Diego de Torres Bollo, además de valerse de la experiencia personal adquirida en Cartagena de Indias, supo adaptarse sacando provecho de la de sus colegas del Brasil vecino con quienes estaba relacionado el colegio de Buenos Aires. Los jesuitas, debido a la estructuración de su orden, eran los únicos con el poder para asentar la doctrina de los negros en el conjunto continental. Las cartas anuas de la

61 *Ibíd.*, pág. 239.

62 Véase Tardieu: *L'Eglise et les...*, pág. 504.

provincia manifiestan su capacidad de adaptación en materia de enseñanza, con el recurso a la “lengua de Angola”, tomando en cuenta la unidad de procedencia de los esclavos.⁶³ Ilustran también cómo en su ministerio los operarios de negros no dejaban nada al azar, fundamentando su metodología en un buen conocimiento de la psicología de los esclavos para controlarlos del mejor modo, pese a los impedimentos amontonados por la sociedad colonial.

EL DINAMISMO DEL “MINISTERIO DE NEGROS”

	<i>1.–Fase de aproximación</i>	<i>2.–Fase de instrucción</i>	<i>3.–Fase de exaltación</i>
<i>Lugar</i>	– ciudad (plazas, calles)	– colegio (doctrina dominical)	– cofradía
<i>Público</i>	– todos	– voluntarios	– seleccionados
<i>Método</i>	– socorro material y psicológico	– teología de la resignación – compensación litúrgica	– reformatión de vida – ejemplaridad



Interactividad de las tres fases

⁶³ No pasó igual en el Perú, a pesar de los intentos del mismo Diego de Torres Bollo, por ser de procedencias muy diferentes los esclavos.