

# ENTRE LA RETÓRICA LEGAL Y ECLESIAÍSTICA: UNA MISIÓN ANTIESCLAVISTA EN EL SIGLO XVII

-----  
FROM LEGAL TO ECCLESIASTIC RHETORIC: ANTISLAVERY MISSION

IN THE 17<sup>TH</sup> CENTURY  
-----

REBECA MORENO ORAMA\*

*Washington College, Estados Unidos*

Fecha de recepción: 27 de marzo de 2015

Fecha de aceptación: 15 de mayo de 2015

Fecha de modificación: 25 de mayo de 2015

## RESUMEN

En 1537 la Iglesia prohibió la esclavitud de los amerindios, y no sería sino hasta 1839 que hiciera lo mismo con la esclavitud africana. Entre los siglos entre una postura a la otra, la impugnación religiosa de la esclavitud africana estuvo en manos de unos cuantos misioneros. Este trabajo discute cómo a través del empleo de la retórica legal y eclesiástica, el capuchino Francisco José de Jaca construye en su *Resolución* (La Habana, 1681) un proyecto misionero alterno, centrado en la denuncia del cuerpo católico envuelto en la esclavitud y no en la evangelización de los africanos.

PALABRAS CLAVE: Francisco José de Jaca, esclavitud, Caribe hispánico, catolicismo, derecho.

## ABSTRACT

In 1537 the Catholic Church prohibited Amerindian slavery, but not until 1839 would they do the same with African slavery. Between the centuries that span from one position to the other, religious condemnation of African slavery was in the hands of but a few missionaries. This work discusses how, through the employment of legal and ecclesiastic rhetoric, the Capuchin monk Francisco José de Jaca constructs in his *Resolución* (Havana, 1681) an alternative missionary project, focused on the denunciation of the Catholic body involved in the slavery institution and not on the evangelization of Africans.

KEYWORDS: Francisco José de Jaca, slavery, Hispanic Caribbean, Catholic religion, law.

\* [rmorenoorama2@washcoll.edu](mailto:rmorenoorama2@washcoll.edu). Doctora en Lenguas y Literatura. University of Maryland, College Park.

## LA IGLESIA Y LA ESCLAVITUD AMERICANA

En 1537 la Iglesia, a través de su pontífice Paulo III, prohibió la esclavitud de los amerindios. Sin embargo, pasarían más de trescientos años hasta que en 1839 el papa Gregorio XVI hiciera lo mismo con la esclavitud africana (Andrés Gallego y García Añoveros 10). Esto no significa que en los siglos que corren entre una postura y la otra, no haya existido un pensamiento religioso o teológico contra la esclavitud africana; porque en el Caribe hispano, por ejemplo, misioneros como Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Francisco José de Jaca (1645-1689) rechazan la institución. Lo que sí delatan los siglos de retraso en la defensa de los africanos por parte de Roma es que la impugnación de la trata africana se dio en el ámbito religioso de manera individual y desfasada de la institución.

La doctrina pontificia reconocía la esclavitud de los africanos como una vía lícita de evangelización, lo cual era congruente con el fin del imperio español de propagar el carácter misional como signo primario de su dominación en las Indias. En la Iglesia que cruza el Atlántico, los responsables de liderar la empresa en las colonias serían los dirigentes del estado español y no el papado romano. Así, en la confluencia entre poderes que se encarna en el Patronato Real se dirigía la experiencia religiosa y misionera. Bajo dicho orden, lejos de cuestionar la institución esclavista, el propósito de los religiosos debía ser la conversión de los esclavos. La ordenanza al respecto contenida en la *Recopilación de Leyes de Indias* (1680-81) mandaba a que “les sea enseñada la Doctrina Christiana” (1:5) a los esclavos. Esta premisa estaba arraigada a la paradójica tradición del mundo cristiano en la cual, “Christian liberty emphasizes spiritual liberty, freedom from sin and its consequences, not physical liberty (Muldoon, *Spiritual* 69). No obstante, dentro del sistema de tensiones que opera en el espacio normativo colonial, las proposiciones y las formas de la doctrina cristiana concebidas desde el centro son rebatidas en los valores que producen voces alternas, como la del capuchino aragonés Francisco José de Jaca en “Derechos católicos y piadosos”, la segunda parte de su *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos* (1681) escrita en La Habana<sup>1</sup>.

En este ensayo propongo analizar cómo Jaca, en la segunda parte de su *Resolución*, revierte el mandato jurídico-religioso de enseñar la “Doctrina Christiana”, al convertirlo en una fórmula para reclamar la restitución de la libertad civil africana. Si el poder Estado-Iglesia se autoriza en la difusión de un pacto interpretativo sobre

1. Francisco José de Jaca es un autor mayormente desconocido en el campo de los estudios coloniales hispanoamericanos. En la actualidad solo existen dos libros publicados sobre su obra: *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo xvii* (1982) de José Tomás López García y *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud* (2003) de Miguel Anxo Pena González.

el adoctrinamiento de los esclavos, Jaca escribe para invocar otra legalidad basada en la reconsideración del deber cristiano para con los africanos. Por eso, este trabajo discute cómo Jaca, a través del empleo de la retórica legal y de la eclesiástica, ofrece en la teoría y la práctica un modelo de comunidad social, un “gremio cristiano” (52). El eje de su proyecto misionero no es la evangelización del esclavo, sino el enjuiciamiento de los españoles, tanto seculares como religiosos, que perpetuaban lo que él, en la primera parte de su tratado, denuncia como el “delito” esclavista.

Para trazar la ruptura de Jaca con la ley constitutiva del Estado-Iglesia, insisto en la necesidad de prestarle atención no solo al contenido de sus ideas, sino también a la forma específica como nutre su práctica discursiva. Teniendo presente la subversión de valores que se presenta en la situación enunciativa, reflexiono sobre cómo, ante el afán de jerarquización del discurso dominante sobre el cuerpo del esclavo africano, Jaca cambia el foco hacia la evaluación de otro cuerpo: el de la Iglesia. El análisis sobre la metáfora del cuerpo cristiano que construye el autor sirve para entender varias dimensiones entrelazadas en su discurso. En este sentido, se trata de perseguir el lugar imaginario desde el cual se proyecta un cambio de percepción e interpretación, y por tal germina otro ángulo de sentido cristiano y legal. Al seguir la enumeración de las acciones deplorables que enferman el cuerpo cristiano, el lector se enfrenta a la reconsideración religiosa, legal y ética del asunto esclavista. El énfasis del autor por salvar el cuerpo cristiano nos remite a la impronta más audaz en la segunda parte de la *Resolución*, la exigencia sobre la restitución económica (51) para con los negros y sus originarios.

## LEY, CATOLICISMO Y ESCLAVITUD

Según la Biblia, el derecho civil, el canónico y el pensamiento teológico general, la esclavitud era considerada lícita y justa. La excepción se daba en el tratamiento a los cristianos. Existía consenso en cuanto a postular que todos los que profesaban la fe cristiana quedaban libres de la esclavitud civil. Para los propulsores de esta idea, entre ellos *Las Siete Partidas*, Covarrubias, Molina y Suárez, la razón era que “somos hermanos en Cristo, pertenecemos a una misma Iglesia y formamos una república bajo la señal de la Cruz” (García-Añoveros 87). Es cierto que como toda regla, esta protección de los cristianos al padecimiento de la esclavitud también tuvo sus excepciones<sup>2</sup>. Aunque, en términos generales, suponía la

2. Sobre el particular, García-Añoveros apunta que “Gregorio López en una glosa a *Las Siete Partidas* indica que el cristiano puede poseer esclavos cristianos, algo admitido por todos los comentaristas del derecho y la praxis” (88). También el historiador comenta que sometían a esclavitud a “los cristianos que apostataban de la fe” (88) como, por ejemplo, los moriscos en Granada.

igualdad de derechos y obligaciones para todos los partícipes de la doctrina cristiana. Valiéndose de esta tradición, Jaca abre la discusión de “Derechos católicos y piadosos”, para exigir que se adjudique la prerrogativa en los africanos bautizados.

Si bien en la primera parte de la *Resolución*, “Humanos derechos”, Jaca demuestra la ilegalidad esclavista en términos civiles, en la segunda entrada de su texto se encarga de argumentar lo mismo en términos del catolicismo. Para el misionero aragonés destacado en la cuenca caribeña entre 1678 y 1682, la comprobación de la libertad del cuerpo africano es doble. Según la aseveración central del capuchino: “Fúndase el que si los que antes sin hallarse en tan celestial gremio, no padecían la vileza de tal sujeción, ¿cuánto menos los hijos de la católica fe? Por tanto pues, considerándonos el Apóstol San Pablo sellados en el santo bautismo con la sangre de Cristo Jesús, nos dice a todos los fieles no ser hijos de esclavitud, sino de peculiar libertad” (19). Esta denuncia antiesclavista en términos teológicos se articula de manera secundaria pero complementaria del derecho natural a la libertad que había defendido en la primera parte. Por ello la crítica al modelo empleado por las autoridades coloniales de servirse de esclavos convertidos al cristianismo aparece a modo de pregunta retórica. A pesar de que en la época se daba por supuesto que la conversión religiosa no cambiaba la condición jurídica del esclavo, Jaca se da a la tarea de argumentar todo lo contrario. En su batalla discursiva contra la visión dominante, el autor enfatiza la conversión de los africanos a través del bautismo y, por consiguiente, su derecho católico a ser libres.

Esta impronta resulta sumamente provocativa y original, puesto que entiende el bautismo de los esclavos no como un sacramento impuesto por la ley para adoctrinar almas, sino como una vía de emancipación física y de acceso al “gremio” cristiano. En la Cuba desde la que escribe el capuchino, la participación de los esclavos en los sacramentos cristianos como el bautizo era común, “aunque nunca se hizo un profundo adoctrinamiento de los esclavos, lo que explica la supervivencia de las creencias africanas” (Lucena Salmoral 96). En cuanto a una noción numérica del asunto, Alejandro de la Fuente precisa lo siguiente: “Los hijos de las madres esclavas representaron un 16% de todos los bautismos de niños registrados en La Habana entre 1590 y 1610, y un 12% en Sancti Spiritus entre 1597 y 1659. Las autoridades eclesiásticas también le administraron los sacramentos a un gran número de esclavos africanos adultos. En La Habana, los mismos representaban una cuarta parte de los bautizados” (55). La dimensión política del reclamo de Jaca denota la desintegración del orden religioso discriminatorio que permitía la sujeción de los niños y adultos de origen africano que eran bautizados. Como sostiene García Añoveros, “ni tan siquiera el bautismo recibido, fuera de situaciones muy concretas, les abría la libertad” (209). Lejos

de preocuparse por las inquietudes doctrinales que aquejaban a sus contemporáneos (que si el bautizo recibido en las costas africanas o en los barcos era válido o que si la cristianización era rigurosa), para Jaca lo primordial es el pase a la libertad que constituía contraer el sacramento bautismal<sup>3</sup>.

Volviendo a la cita inicial del capuchino aragonés, es importante notar que la misma postula que “todos los fieles” son hijos de “peculiar libertad”. Así, el “gremio cristiano” o la comunidad colonial imaginada se organiza en torno a “la sangre de Cristo”, aquella compartida por todos los “hijos de la fe católica”. Estas imágenes filiales (hijos de peculiar libertad, de la sangre de Cristo, de la fe católica) guían la ruptura teórica en torno al valor del bautismo en los africanos. El vínculo que se crea a partir de la iniciación religiosa problematiza la hipocresía cobijada por la praxis colonial. En dichas imágenes también subyace el germen de una predicación particular que se destina a visibilizar otro cuerpo dentro del espacio normativo, el de la Iglesia trasatlántica.

En la segunda parte de la intervención del autor ante las autoridades coloniales, la predicación o el ejercicio discursivo del misionero se convierte en un elemento enunciativo esencial. Debido a que el objetivo en los “Derechos católicos y piadosos” es probar un asunto en materia religiosa, la retórica eclesiástica se complementa con la jurídica empleada a través de todo el tratado. Cabe recordar que en la época, las tácticas retóricas apropiadas para llevar a cabo la predicación estaban delineadas en *Los siete libros de la retórica clásica* de Fray Luis de Granada (1566). Aunque Jaca no menciona la fuente en su tratado, sus estrategias retóricas parecerían estar en diálogo con la guía del granadino.

Para Fray Luis, la función del predicador estaba estrechamente ligada con la del orador. Sin embargo, la retórica eclesiástica conllevaba sus propios retos, entre los cuales se encontraba la importancia de representar imágenes visuales. El modo de conmover a la audiencia dependía de cómo “se representan en el ánimo las imágenes de las cosas ausentes, que parece que miramos con los ojos, y que realmente las tenemos presentes” (Granada 191). La verosimilitud y el éxito de la prédica dependían de la habilidad del predicador de hacer “visible” su argumento. Dado que el dominico era considerado el modelo intelectual por excelencia en la materia en la época colonial, muchos escritores siguieron su ejemplo. En el caso de Jaca, la proyección de la Iglesia trasatlántica como una unidad compuesta de órganos y miembros sobresale como estrategia retórica para estructurar un proyecto misionero alternativo.

3. Por ejemplo, uno de sus contemporáneos, el jesuita Alonso de Sandoval, estaba convencido de que “only if Africans truly comprehended the basic tenets of Christianity their conversion [could] be valid” (Olsen, *Slavery* 69).

Si el oficialismo procura la salvación del alma del esclavo mientras que somete su cuerpo al peso de la ley, Jaca revierte dicho paradigma y construye otra corporalidad para ser examinada y juzgada. En su intervención o en su prédica ante las autoridades coloniales, también enfrenta el modelo teológico tradicional de Occidente, que enfatiza la importancia del plano espiritual sobre el terrenal y que se caracteriza por su indiferencia hacia los proyectos sociales e históricos (Camayd-Freizas 189). Un gran número de las 64 entradas de los “Derechos católicos y piadosos” se desarrolla como una reflexión en torno al cuerpo de la Iglesia católica y su responsabilidad ante la circunstancia socio-histórica particular de los esclavos negros en las Antillas. En este sentido, en la segunda parte de la *Resolución* se forja un complejo proyecto misionero que predica no en el ordenamiento sobre la vida de los esclavos, sino más bien en la condena de las prácticas ilegales de los españoles.

### **METAFORIZACIÓN DE LA IGLESIA COLONIAL: UN CUERPO PARA SER JUZGADO**

Para Francisco José de Jaca, el bautismo es dador de la “cristiana libertad”, la que cobija tanto el alma como el cuerpo del católico (21). Influenciado por la metáfora paulina del cuerpo místico de Cristo, “la cual rige las representaciones de la armonía y la ruptura en todos los campos del pensamiento del Siglo de Oro” (Sola 91), el autor sugiere la participación de los miembros cristianos en una unidad que trasciende la ley. En términos representativos, Jaca es congruente con la idea paulina descrita en Corintios 12 sobre el cuerpo como un ente nivelador de la diversidad: “Las partes del cuerpo son muchas, pero el cuerpo es uno; por muchas que sean las partes, todas forman un solo cuerpo. Así también Cristo. Hemos sido bautizados en el único Espíritu para que formáramos un solo cuerpo, ya fuéramos judíos o griegos, esclavos o libres (354)”. Su propuesta, sin embargo, sobrepasa esta consideración del apóstol Pablo, puesto que se encarga de desestimar precisamente la validez de la esclavitud luego del bautismo. Pena González destaca que “a diferencia de san Pablo, nuestro autor considera posible el cuestionamiento del orden social cuando este resulta injusto” (249).

De este modo, el “cuerpo católico” (28) que se formula en la segunda parte de la *Resolución* se convierte en *leitmotiv* y remite al lector a la reconsideración de todos sus miembros (eclesiásticos, seculares y esclavos) vinculados por su participación en la doctrina cristiana. Utilizando una referencia a la Carta de Pablo a los Efesios, Jaca expone que “Cristo es cabeza de la Iglesia, el mismo salvador de sus cuerpos; y de la carne de ellos; pues somos miembros de su carne y de sus *huesos*” (28). La encarnación deviene,

entonces, en forma de “Nuestra Santa Madre Iglesia” (29), cuyas “entrañas” (29) tienen como función acoger con igualdad a todos sus hijos. Este uso de la metáfora corpórea es congruente con el modelo “*caput-venter-membra*” (Le Goff y Truong 135), utilizado desde la Antigüedad, y proporciona en el texto la forma de un organismo en pleno desarrollo. Así se ejemplifica que una nueva condición de vida se abre con el bautismo y los creyentes resultan en miembros fraternales del “gremio cristiano”. La visibilidad del cuerpo católico aparece como referente concreto para el lector. Si se tiene en cuenta lo que dice Fray Luis sobre el poder de las imágenes en la predicación, “aquel que las concibiere bien, será eficazísimo para mover los afectos” (191), es posible notar la congruencia de Jaca con la tradición retórica eclesiástica. Sin duda, el capuchino se vale de la imaginación y de la emoción para lograr la eficacia de su prédica.

### LA METÁFORA CORPÓREA: FRAGMENTACIÓN Y DESAFÍO COLONIAL

El vincular a los miembros del cuerpo cristiano tiene una doble función en el tratado. Por un lado, muestra la apuesta conceptual a un estado social igualitario y fraternal en términos de la cristiandad. Pero por otro lado despliega un debate sobre las asimetrías de poder anidadas en dicha organicidad. En la primera entrada de “Derechos católicos”, Jaca reitera la contradicción que opera al centro de “la casa de Dios, que es la Santa Iglesia” (19). El propósito de su argumentación queda expuesto cuando menciona que esta se entrega “para que nadie ose encuadernar (como jamás se ha ajustado) el ciudadano con el ser de esclavo, y serlo de la Iglesia con esclavitud en ella” (19). A partir de aquí el capuchino trabaja el espacio común del “gremio cristiano”, representado a través del cuerpo de la Iglesia, como una distribución compartimentada de zonas en conflicto: cristiano/esclavo, justicia/ injusticia, legalidad/ilegalidad, esclavitud/libertad.

En su defensa de la “católica libertad” (27) el misionero utiliza primero la imagen del cuerpo de la Iglesia, para comprobar la falta de lugar para la esclavitud en el ámbito cristiano. Dado que en la época se partía del derecho romano para sostener que eran las madres las que legaban la condición original de todo ser humano, la conceptualización de Jaca supone una denuncia radical a los presupuestos sobre la esclavitud africana. Según queda expuesto en la *Resolución*:

Pues ¿quién ignora que el parto sigue al vientre de la madre? *Partus ventrem sequitur* [*El parto sigue al vientre*] y por tanto los hijos se alzan con sus privilegios. Como, pues, *nuestra Santa Madre* sea libre de quien somos engendrados, según afirma el Apóstol San Pedro, *Quasi modo geniti infantes* [*Como niños recién nacidos*] ¿Qué dificultad hay, que hallándonos en sus pechos, de

cuya real sangre somos sustentados, hemos de ser todos sus hijos y de toda vileza de esclavitud exentos? (27)

El renacimiento de los miembros de la sociedad colonial, a través de la imagen maternal recreada, da cabida a la exploración de nuevos modos de existencia. Los africanos bautizados como hijos de la Iglesia poseen el mismo derecho a la libertad que sus demás “hermanos”. La personificación de la Iglesia posibilita cuestionar el dogmatismo cristiano frente a la historicidad particular que presenta la experiencia americana. El rechazo del autor a la esclavitud del cristiano implica una exégesis bíblica en función del presente colonial.

Exponer el cuerpo de la Iglesia conlleva mostrar sus miembros y evaluar la moralidad y legalidad de sus acciones. No se trata únicamente de señalar la libertad de los negros y sus originarios por ser discípulos de Cristo e hijos de la Iglesia, sino que la aprobación de las prácticas cotidianas está en pugna. Partiendo de su noción del cuerpo católico, Jaca declara:

*El que se une al Señor, es un solo Espíritu con él.* Según esto, qué razón tienen dichos amos, amas, etcétera, sin que falten religiosos y religiosas para sujetar, no al bárbaro, no al gentil y hebreo, sí a estos pobres cristianos, a tantos vilipendiosos, en que parece por este lado, siguen la doctrina de los moros de Argel que así se portan con los católicos. Pero y qué tirana es la avaricia, y cuán cruel la ignorancia, especialmente con gente tan desfavorecida, maltratada, oprimida y castigada, de cuyas opresiones por mucho que se quiera decir todo será poco. (23)

La multiplicidad de subjetividades impulsa la reconsideración de la unidad. El autor distingue la sujeción esclavista de los africanos a la de los bárbaros, gentiles, hebreos y moros.

Con este gesto, insinúa la legitimidad de ciertas servidumbres avaladas desde la Edad Media en la Península Ibérica, principio que lo acerca a las creencias predominantes de su época. No obstante, esto último no lo hace exento de ambigüedad, ya que “ha considerado la igualdad de todos los hombres aun con anterioridad a su bautismo” (Pena González 251). Por otro lado, es claro que el misionero aragonés se vale de la comparación y el contraste con las demás servidumbres para adelantar su defensa sobre el catolicismo de los africanos. Con ello, fractura la integridad del gremio cristiano, develando una tensión entre los “amos”, “amas”, “religiosos y religiosas” frente a la gente tan “desfavorecida”, “maltratada”, “oprimida” y “castigada”. De aquí en adelante, la representación de los sujetos coloniales o de la comunidad de creyentes constituye un imaginario destinado a cartografiar la situación de legalidad/ilegalidad o justicia/injusticia que se mantiene en las Indias caribeñas.

Los negros y sus originarios se convierten en prefiguraciones de las “ovejas de Jesucristo” (26), mientras que los poseedores de esclavos se presentan como “lobos

vespertinos” (26)<sup>4</sup>. Se amoldan, de este modo, los símbolos judeocristianos para adelantar retóricamente el proyecto antiesclavista. Aunque esta práctica discursiva no deja de ser colonizadora, es representativa del esfuerzo empleado por el autor para fusionar la acción social de su escritura con la ideología cristiana. Señala Santa Arias que “el método comparativo es uno de los instrumentos más persuasivos durante el Renacimiento” (80). Cuando Jaca atribuye al sujeto de origen africano las cualidades de los desposeídos (gente desfavorecida, maltratada oprimida y castigada) y las virtudes del buen cristiano (ovejas de Cristo), lejos de caracterizar su individual naturaleza, intenta proveer un esquema de conducta aceptable y convincente para la audiencia europea. Igualmente, al comparar las prácticas de los esclavistas con la fiera animal está legitimando su protesta y reactivando su rechazo a la violencia.

La retórica de la predicación sigue latente en el tratado. El mandato de enseñar la doctrina cristiana conlleva la alteración de las emociones a través de las imágenes gráficas, la acomodación y el uso de las figuras del lenguaje. Como expone Bartolomé de Las Casas, misionero por excelencia que precede a Jaca en el Caribe y quien sigue la línea teórica de Fray Luis, el propósito del predicador como orador debe ser “ganarse insensiblemente la benevolencia de sus oyentes a fin de tenerlos de su parte” (95). Conforme a las exigencias, Jaca prosigue con la manipulación de los símbolos cristianos para lograr la empatía de su público. Dentro del imaginario recreado, los defensores de la esclavitud se convierten en “serpientes” (43). La alusión demoníaca se contrapone a la imagen sufrida del esclavo africano. De esta forma, el capuchino manifiesta que si es reprobable la posesión inicua del esclavo, más lo es la violencia física perpetrada sobre este. Según él, no hay nada peor que ver a los amos “con hierro infame y encendido, cauterio de bestias, con que como a tales ignominiosamente hieren, ya en el rostro donde Dios en su creación les infundió el espíritu de vida, o en las espaldas, por quienes sobre las suyas, su Divina majestad cargó el cetro de nuestra redención...” (43). El uso del símil crea la identificación de los esclavos con el sufrimiento de Jesucristo. El manejo del *ars predicandi* sintetiza la urgencia de vencer acerca de la necesidad de una transformación política.

4. El modo representativo que emplea Jaca para construir el imaginario de los africanos y españoles nos remite a las imágenes del indígena como el noble salvaje y el cruel español, propagadas desde principios de la colonización. Para observadores tan diversos como Cristóbal Colón, Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, los habitantes nativos de América eran “humble, obedient, ascetic, ‘meek as sheep’, ‘more patient than Job’, ‘without arrogance’, ‘without greed’, ‘without ambition’, and ‘of such simplicity and purity of soul that they do not know how to sin” (Graziano 165). Más aún, Rolena Adorno nos recuerda que la retórica empleada por Las Casas en la *Brevísima* se caracteriza porque, “uses biblical metaphor, portraying the Indians as docile sheep and the Spaniards as devouring wolves” (*The Intellectual* 27).

La politización y el activismo que plantea la singular propuesta misionera se intensifica cuando Jaca interpela directamente a la Iglesia, como la “Santa Madre” (30). El propósito es cuestionarle cómo es posible “que estos pobres desdichados ya católicos estén oprimidos con la vileza de esclavitud que padecen” (30). Una vez más, la Iglesia como una concepción organicista de la realidad social en las Indias se presenta en función de potencia ordenadora. En este sentido, el recurso de la metáfora corporal se alinea con una tradición occidental, de esencia medieval, cuyos principios eran “justificar la unidad eucarística de la fe” y representar un modelo civil de “armonía y orden social” (Rodrigo Esteban y Val Naval 33). No obstante, en el discurso predicador de Jaca es precisamente la falta de armonía en el orden social lo que provoca su indagación sobre el funcionamiento interno del cuerpo católico en las tierras caribeñas.

En su descripción sobre las características de la Iglesia católica, Jaca exalta la autoridad de esta al ser la “esposa” (30) de Jesucristo, mientras cuestiona sus acciones. Para el autor, uno de los mayores problemas en las Indias estriba en cómo la Iglesia maneja su poder respecto a las interpretaciones legales. La intervención del capuchino revisa el repertorio de normativas dadas por el cuerpo católico y evalúa su modo de expresar los preceptos específicos en torno a la esclavitud civil. Según se expresa en el tratado:

Y sin tan Santa Madre tiene y ha de tener autoridad, para ser intérprete y declarar algunas cosas acerca del derecho natural, ¿qué dificultad hay, ha de tener esta misma para dispensar en el derecho de las gentes que (como dicho es), en justa guerra admite esclavitud para la absolución de ella con sus hijos como de hecho se ejecuta en debida reverencia, respeto y veneración a la santa fe católica en todos los que son sus hijos? (31)

De la práctica de interpretar el derecho natural, Jaca deduce la capacidad de la Iglesia de hacer lo mismo con el de gentes. La defensa de este punto muestra que el autor utiliza la historia legislativa de la Iglesia católica a su favor. Desde el siglo XIII, Inocencio IV había determinado la potestad papal en los asuntos referentes al derecho natural, con lo que él “laid the legal foundations for the sixteenth-century debate regarding the legitimacy of the Spanish conquest and occupation of the Americas, and indirectly, the foundation of the early modern debate about slavery” (Muldoon, *Popes* 5).

Si la Iglesia es capaz de interpretar el derecho natural, introduciendo el derecho de gentes, Jaca ilustra la necesidad de solidificar el compromiso con la libertad de los bautizados en la fe católica. Teniendo presente que en los casos de guerras lícitas los apresados cristianos recuperaban su libertad, el misionero insiste en que los negros, “ya con los demás de sus católicos hijos se miran blanqueados, en el santo bautismo con la sangre del Divino Cordero” (31). Desde San Agustín, los cristianos entendían la

esclavitud como consecuencia de la caída en pecado, así es que Jaca plantea la absolución de la culpa de los africanos por medio del bautismo. Debido a que el capuchino en la primera parte de su *Resolución* ya había desmantelado la posibilidad de guerra justa en el caso africano, su línea argumentativa postula asimilar el derecho a la libertad de los negros y sus originarios como una especie de norma jurídica lógica que, aunque opera como premisa mayor, ha sido obviada en el universo normativo. Por lo mismo, insinúa que no hay disculpa para “usurpar esta justicia y de derecho común regla” (31). La Iglesia es, por consiguiente, la encargada de dar cuenta por los pecados cometidos, así como la responsable de castigar a los esclavistas.

El funcionamiento del cuerpo católico se intensifica desde el despliegue de las acciones de sus miembros. La narración del misionero muestra las discontinuidades entre la doctrina cristiana y las prácticas de los españoles en las colonias. Los primeros en ser sentenciados son los religiosos o eclesiásticos. Lejos de preocuparse por la predicación a los africanos, como dictaba la ley, Jaca destina su misión a enumerar la deshonestidad y la corrupción de estos. Para introducir su reclamo, el autor denuncia que “la codicia ciega los corazones de los más atentos y de mayores obligaciones” (26). El uso simbólico del corazón como sede de los sentimientos y las pasiones lidera el debate sobre la labor interna de la Iglesia. De acuerdo a Le Goff y Troung, a partir del Nuevo Testamento, la representación del corazón designa “la vida afectiva y la interioridad, la fuente de los pensamientos intelectuales, de la fe, de la comprensión. Es el centro de las elecciones decisivas, de la conciencia moral, de la ley no escrita, del encuentro con Dios” (140). Desde ese lugar, que se identifica con la profundidad de la razón natural pero también de las emociones, Jaca señala la corrupción de los cristianos y apunta nuevamente a mover las emociones de sus lectores.

Una situación concreta es presentada como prueba de los abusos cometidos por los religiosos. El énfasis está en “D. Matías Suárez y Guerra de Lastras, inquisidor mayor de Cartagena” (25), quien quiso “notificar a quienes se debe dicha injusta esclavitud” (26). Empero, el problema se dio cuando “dichas personas religiosas le instaron no hiciese tal diligencia, por el grande menoscabo y pérdida que de ello en sus negros y heredades dilatas se les seguiría” (27). El contraste entre el riguroso proceder del inquisidor y la codiciosa actuación de los religiosos encuadra el reclamo en cuanto a la intromisión de los eclesiásticos en la regulación esclavista. Ante el reto de precisar una narración verosímil, el autor formula su relato apoyándose en la inclusión de un personaje validado por las autoridades coloniales. Pena González reitera que “su situación como inquisidor en uno de los puertos negreros más importantes de América, lo situaba en una situación de privilegio difícilmente comparable a la hora de emitir un juicio” (262).

Jaca utiliza la fuerza persuasiva que conlleva el testimonio del inquisidor para demostrar con evidencia concreta los modos inadecuados de practicar la doctrina cristiana. El proyecto misionero del capuchino se desarrolla en oposición a las actuaciones de “dichas personas religiosas”. En esta parte del tratado, la prédica no va dirigida a los esclavizados, sino al propio monarca y a sus autoridades. Expresar, definir y establecer la inmoralidad e ilegalidad del comportamiento de los religiosos, doctrineros y encomenderos son prioridades para el autor. Su lugar como portavoz de la Iglesia se define en términos de su exploración sobre los modos de funcionar del propio cuerpo al que pertenece. Para él, se trata de visibilizar “estos movimientos de trepidación [que] hallo y veo en estas tierras” (33). En lucha con las manifestaciones oficiales de la doctrina cristiana en las colonias, su voz de representante de la Iglesia está en continuo debate con cierta idea de una cristiandad violenta, y con el peligro de naturalización de la misma.

El enjuiciamiento sobre los representantes de la Iglesia no se limita a señalar la manera como los religiosos sobreponen sus intereses económicos ante el omitido derecho de los africanos a ser libres. Jaca documenta a lo largo de su tratado un sinnúmero de instancias en las que según él, los “españoles, tantas maldades así amontonan” (38). Sobre los eclesiásticos específicamente, el tratado emplaza las transgresiones cometidas en nombre del bautizo para liberar a hijos tenidos con esclavas. Según el autor, la razón para que algunos sacerdotes otorgaran la libertad a sus hijos podía ser “para no ser conocidos, que así lo piensan con la otra mujer del Apocalipsis” (32). Este impulso revisionista es continuo, pues “... Muchos son sacerdotes de nombres, pero pocos de obra” (47). La narrativa se destina, así, a catalogar el deterioro de las prácticas de la cultura cristiana, que son confrontadas según el mandato de la propia ley que las impulsa.

Su examen sobre la degeneración del cuerpo católico no se limita a los eclesiásticos en las Indias caribeñas, sino que incorpora también la crítica a los amos y amas. La figuración de estos viene atada a “la ceguera diabólica que en dichos tiranos reina” (35). En la alusión a las tinieblas o a los ojos malogrados del cuerpo cristiano aparece el reclamo de los abusos cometidos contra los africanos y sus descendientes. Es significativo que Jaca aprovecha la descripción de la ceguera de los españoles para no acusar directamente a la Corona y a Roma, pero sí para aludir a las tiranías que en sus nombres se legitiman. Según el misionero aragonés, los amos y amas justifican la esclavitud porque dicen que “el Rey lo permite, y que por tanto pueden ejecutar tales comercios, compras, ventas, etcétera. Y que Su Santidad lo consiente, a fin de cómo dicho es, se hagan cristianos” (36). Jaca no titubea en catalogar los argumentos pilares de la esclavitud africana de “alucinamiento” (36), con lo cual enfatiza el carácter escatológico del cuerpo en cuestión. De manera similar, reitera su desvinculación con la legalidad imperante y apunta hacia la valoración de “un juicio divino” (36) como vía hacia un nuevo horizonte de ajusticiamiento.

La ceguera de ciertos miembros del cuerpo cristiano se yuxtapone con la vívida e intensa mirada que va configurando el capuchino aragonés a través de todo su discurso. La fragmentación toma fuerza como esencia del cuerpo católico que habita las Indias. Es así como se enfrenta, a través de la escritura, la violencia epistemológica de la esclavitud. En una extensa y detallada descripción, Jaca en pleno uso de la norma de “visibilidad” de la retórica eclesiástica, comenta sobre los “efectos de dicho injusto dominio” (34):

Y no es menester que lo atestigüen ellos [los esclavos], sino atender a los castigos que en gente tan miserable se ejecutan, y han ejecutado en las casas de sus amos y amas, o por mejor decir tiranos, en cuyas zahúrdas y cárceles los amarran crudelísimamente. Dígalo el hambre que padecen, testigüelo los grillos, las esposas, las cadenas y cepos, con que los he visto aprisionados de pies y manos. Díganlo los crudelísimos azotes que les dan por todo el cuerpo... (36)

Esta recreación, construida en parte a base de sinestesias, funciona como prueba tangible de la injusticia esclavista. Los “castigos”, el “hambre”, los “grillos”, las “esposas”, las “cadenas” y los “azotes” operan como soporte de legitimación ante el “he visto” que utiliza el autor para configurar sus acusaciones contra amos y amas. Si la imposición del orden de la ley se justificaba como modo de civilización y cristianización, las actuaciones de los amos y amas se presentan como epítomes de la barbarie. Aquí, el régimen de la violencia se torna en signo de caducidad del legalismo convencional.

Ahora bien, aunque la fragmentación es constitutiva en la concepción del cuerpo católico, también es cierto que como organicidad no deja de suponer una unidad. Dentro del cuerpo católico la lógica del “nosotros” los españoles y ustedes “los africanos” se desvanece para instaurar el “gremio cristiano” desde el cual se imagina el nosotros. No obstante, ante la “peste” que lo ataca y la degradación de algunos de sus miembros, es necesario replantear el pacto que condiciona la relación entre estos. Para Jaca, las “inhumanidades e injusticias” (35) de las prácticas esclavistas se consolidan a causa del derrame de “tanta sangre de pobres cristianos y de la santa Iglesia hijos” (35). Dado que la sangre es el elemento vital por excelencia, su pérdida no solo debe conmocionar al lector, sino que es otro símbolo ineludible del eventual descenso de dicho cuerpo.

En consecuencia, las nefastas actuaciones de algunos miembros del cuerpo católico conllevan el sufrimiento y la muerte de los africanos. El orden normativo imperante es en la *Resolución* solo una deformación de significados que marginaliza al sujeto de origen africano y con ello se va destruyendo a sí mismo. Por medio de la recreación de otra cruda imagen de la violencia colonial, Jaca pide al Rey y a su Consejo a transformar el curso de los acontecimientos. Sobre el particular, el autor comenta:

Para evitar mayores castigos, las pobrecillas doncellas se sujetan miserables a perder el tesoro de su virginidad y proseguir en tanta desgracia y los hombres a ejecutar pecados de esa y otras esferas ... a saber es: que ya el agua hasta la boca de las padecidas tiranías, se determinan y han determinado no pocos, unos a ahorcarse en árboles o en las mazmorras de sus amos y amas, otros pasándose cuchillo, arrojándose otros en ríos... (40)

Tanto el abuso de las esclavas como el suicidio de los esclavos, concluye Jaca, son “los premios que se les hacen y ocasionan por católicos y de la santa Iglesia hijos” (40). Con esta ironía, se termina por quitar la autoridad y la legitimidad al proyecto evangelizador y colonizador. El lenguaje empleado, “pobrecillas doncellas” y “hombres” reemplaza el estigma de esclavo/esclava y revalida su intento por borrar la diferencia cultural. En el “gremio cristiano” la integración del sujeto negro se naturaliza, mientras que se desarticula el control del sujeto colonizador.

La exposición de las diferentes partes del cuerpo católico condiciona la recepción de la sociedad colonial. El énfasis en la organicidad sirve de pretexto para presentar la injusta subyugación del africano y, al mismo tiempo, para juzgar el caos y las acciones de los españoles mismos. Los modos de comportarse son los responsables de la “ceguedad” (41) que lo embarga. Por eso, Jaca en su actuar como misionero insiste en la conexión entre los malos comportamientos y la imposición, por parte de la divinidad, de castigos apocalípticos. De este modo, la originalidad de Jaca queda expuesta en su estratégico manejo de los códigos retóricos de la época, lo que le posibilita entablar una severa crítica al mundo católico imperante. Ahora bien, su proyecto misionero conjura el arte de la predicación con su propósito judicial de cambiar la condición presente y futura en las Indias. Su discurso se presenta también como puente entre la teoría y la práctica de la reconstrucción de esa Iglesia o comunidad colonial que se imagina.

En la escritura del misionero, los dos bloques antagónicos de la escena colonial, los españoles y sus otros, se trastocan. La prédica de Jaca propone que no se trata del “nosotros” los europeos y del “ellos” los amerindios y africanos, sino del diverso conglomerado que compone el “gremio cristiano”. Ahí, el “nosotros” y el “ellos” no se define en términos de supremacía cultural, étnica o racial, sino en términos éticos basados en la postura tomada con respecto a la esclavitud. Pero esta figuración utópica del “gremio cristiano”, fuera de ser evidencia de la realidad, se concibe como un espacio futuro, por venir. El presente colonial proyectado a través del cuerpo católico es el lugar de la descomposición, debido a la ilegalidad que delata la práctica esclavista. Empero, el orden de desigualdad implantado en el universo normativo por la Iglesia católica (tanto la romana como la trasatlántica), y empleado por la Corona para justificarse a través de la evangelización, queda desarticulado por medio de la reconsideración de sus propios valores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena. "The Intellectual Life of Bartolomé de Las Casas: Framing the Literature Classroom". *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. Eds. Santa Arias y Eyda M. Merediz. New York: The Modern Language Association of America, 2008. Impreso.
- . *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007. Impreso.
- Andrés-Gallego y Jesús María García Añoveros. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002. Impreso.
- Arias, Santa. *Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Lanham: University Press of America, 2001. Impreso.
- Camayd-Freixas, Erik. "Teaching Liberation Theology: The Legacy of Las Casas". *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. Eds. Santa Arias y Eyda M. Merediz. New York: The Modern Language Association of America, 2008. Impreso.
- Casas, Bartolomé de Las. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942. Impreso.
- Fuente, Alejandro de. "La esclavitud, la ley y la reclamación de derechos en Cuba: repensando el debate De Tannenbaum". *Debate y Perspectivas* 4 (2004): 37-68. Impreso.
- García Añoveros, Jesús M. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo xvi y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000. Impreso.
- Granada, Fray Luis de. *Los seis libros de la retórica clásica*. Trad. José Climent. Barcelona: Imprenta de la V.E.H. de Subirana, 1884. Impreso.
- Graziano, Frank. *The Millennial World*. New York: Oxford University Press, 1999. Impreso.
- Jaca, Francisco José de. *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*. Ed. Miguel Anxo Pena González. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 2002. Impreso.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Troung. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005. Impreso.
- López García, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo xvii*. Caracas: Universidad Católica San Andrés Bello, 1982. Impreso.
- Lucena Salmoral, Manuel. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886). Documentos para su estudio*. Alcalá: UAH, 2005. Impreso.
- Muldoon, James. *Popes, Lawyers, and Infidels*. Pittsburg: University of Pennsylvania Press, 1979. Impreso.

- . "Spiritual Freedom-Physical Slavery: The Medieval Church and Slavery". *Ave Maria Law Review* 3 (2005): 69-93. Impreso.
- Olsen, Margaret M. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*. Gainesville: University Press of Florida, 2004. Impreso.
- Pena González, Miguel Anxo. *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2003. Impreso.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Vol. I-II. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943. Impreso.
- Rodrigo Esteban, María Luz y Paula Val Naval. "Miradas desde la historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval". *Cuerpos que hablan*. Madrid: Montesinos, 2008. Impreso.
- Sola, Christel. "Destas novelas que te ofrezco en ningún modo podrás hacer pepitoria: aproximación a la práctica cervantina de la colección de novelas". *Criticón: Investigaciones recientes sobre la literatura en el Siglo de Oro* 97-98 (2006): 89-105. Impreso.