

LA IGLESIA FRENTE AL ESCLAVO EN SANTO DOMINGO (1501-1683)

José Luis Sáez, S.J.*

Entre 1501 y 1505, se introducen en La Hispaniola los primeros esclavos para incrementar la mano de obra disponible en la recién adquirida colonia española del Caribe. Los primeros esclavos eran probablemente blancos y berberiscos, y, más adelante, ladinos nacidos en las posesiones españolas, y ya catequizados o posiblemente bautizados.¹ De las instrucciones de los Reyes Católicos al virrey Ovando (16 de septiembre de 1501), se deduce claramente la política de la corona española respecto a la introducción de esclavos en la isla, prohibiendo la entrada de

...moros, nin xudíos, nin erexes, nin reconcyliados, nin personas nuevamente convertidas a nuestra Fee, salvo si fuesen esclavos negros que hayan nacido en poder de cristianos, nuestros súbditos e naturales".²

A pesar de esta ordenanza real, la importación del esclavo del suroeste de Africa, sin miramiento alguno de índole religiosa, se intensifica a partir de la primera década del siglo XVI, una vez que la siembra y cosecha del azúcar se presentó como una verdadera fuente de ingresos para la corona, puesto que el trabajo en la construcción y en la explotación minera iba reduciéndose cada vez más.

La sociedad colonial se basaba, como es bien sabido, en un modo de producción pre-capitalista, y la esclavitud -al menos, la que conoció la colonia de La Hispaniola- era una forma práctica de rentabilidad del

* Academia de Ciencias de la República Dominicana.

trabajo, que utilizaba al obrero importado como instrumento directo del proceso de producción.³ Cobra sentido así, en medio de lo despectivo del término, el apelativo "pieza de indias" con que llegó a registrarse el envío de esclavos de Africa en los libros de aduana: el esclavo era, al mismo tiempo, mano de obra y maquinaria del proceso de producción, sobre todo en la industria azucarera.⁴

Las recomendaciones del obispo de La Concepción de La Vega (16 de julio de 1515), así como las sugerencias de los Comisarios jerónimos durante los años de su gobierno en la colonia ((1516-1519), determinaron que la corona española concediese licencia a los nuevos industriales españoles de La Hispaniola de importar negros bozales (de Cabo Verde o Guinea), al fiado, para paliar la decreciente mano de obra indígena.⁵

Contribuyó también, aunque muchos quieran exonerarle, y otros le hagan el único responsable, el P. Bartolomé de las Casas, sobre todo a partir de su viaje a España en 1517, y sus gestiones ante el recién coronado Carlos I. Las Casas insistiría en el problema de la despoblación de las Indias, incluso en 1513, siendo Obispo de Chiapas.⁶ En su carta al Consejo de Indias, el ilustre dominico solicita que se preste a cada una de las posesiones del Caribe quinientos o seiscientos negros. La despoblación -y no sólo el argumento romántico del maltrato a los indios-, y la prohibición de exportar negros, decretada por la corona durante la regencia del Cardenal Cisneros, eran la causa de la crisis económica de la colonia. Andando los años, y adelantándose a su tiempo, Las Casas reconocerá la injusticia de la esclavitud negra, fomentada por sus planes de detener la despoblación de las colonias.

El negocio de venta de esclavos, controlado por funcionarios del gobierno español, en connivencia con el gobernador de Bresa, en Flandes, Lorenzo de Gramenot o Garrebod. Más adelante, y en vista de lo próspero del negocio, aparecieron negreros alemanes en 1527, y portugueses en 1601, y hasta holandeses en 1685.⁷ Naturalmente, a medida que prosperaba la industria azucarera, el precio de los esclavos experimentó notables alzas de más de cincuenta castellanos, mientras los negreros de Cabo Verde mantenían casi el mismo precio, es decir, entre veinte y treinta castellanos.⁸

Como resultado de las emigraciones negras a La Hispaniola, sobre todo durante el florecimiento de la industria del azúcar, la población de la isla sufrió cambios de importancia en su composición étnica, y la raza de color adquirió pronto carta de naturaleza con el nacimiento de grifos,

mulatos y alcatraces, fruto de "cruces" entre etnias o simplemente del paso de generaciones de emigrantes africanos. Lo inexacto de las cifras de las remesas, la frecuencia de las epidemias que diezmaron la población de la Isla, y los esclavos introducidos clandestinamente, no nos permiten saber cuántos negros fueron traídos a la colonia durante los casi dos siglos que duró el comercio esclavista. Sin embargo, sabemos que en 1546 se decía que los negros llegaban a 12,000, mientras la población blanca no pasaba de los 5,000. Poco más de un siglo después, la población negra y mulata de la Isla era de 3,835, de los cuales 1,106 eran esclavos. La población blanca alcanzaba la cifra de 2,517 en 1681.

Según algunos historiadores, las castas o denominaciones de los inmigrantes negros que llegaron durante esos dos siglos de tráficos esclavista, suman sesenta y seis.⁹ En su mayor parte, los emigrantes negros procedían de la costa sudoccidental de África, es decir, de lo que actualmente es territorio de Guinea, Sierra Leona, Alto Volta, Liberia, Costa de Marfil, Ghana, Togo, Bénin, Nigeria, Camerún, Guinea Ecuatorial y Gabón. También llegaron remesas procedentes de los actuales territorios de Níger y Chad, en el centro de África, así como de Zaire, Angola, Namibia, Malawi, Mozambique, Tanzania y Madagascar.

Cada una de estas castas o etnias pertenecían a una cultura o un área cultural, según la opinión de antropólogos e historiadores, aunque la clasificación difiera de un autor a otro. Mientras Melville Herskovitz considera tres grandes áreas culturales (área del Sudán occidental, subárea de Guinea, y área del Congo), Gonzalo Aguirre Beltrán prefiere clasificar los grupos en siete regiones: tribus de los ríos de Guinea, tribus de los ríos de Sierra Leona, Tribus de los ríos de Malagueta, tribus de la Costa de Mina, tribus Carabalí, tribus del Congo y tribus de Angola.¹⁰ Algunos generalizaban aún más, y consideran que las tres grandes culturas establecidas en la Isla, y en general en América, son las culturas yoruba, dahomeyana y bantú. Sin embargo, la cultura dahomeyana y la bantú son las que más influencia tuvieron en Santo Domingo, mientras la yoruba dejó huellas más profundas en Cuba y Brasil.

En cuanto a las características de las culturas mencionadas, sabemos que los negros Mina pertenecieron a la cultura dahomeyana, que predominó sobre todo en Haití, y de que deriva el vudú. Los angolas y los congos pertenecen a la cultura bantú, y su influencia en la formación de la cultura dominicana es digna de estudio. Según el escritor brasileño Braz do Amaral, los angolas eran sumamente adaptables, locuaces y

expresivos en sus gestos. Eran imaginativos, indolentes e insolentes, "fértils en recursos y mañas, sin sinceridad en sus cosas, muy fáciles de conducir por el temor al castigo y aún más por la alegría de una fiesta. Accesibles a la desconfianza, poco cuidadosos de su responsabilidad, entusiasmados con cualquier asunto para tomarlo a chocota poco después". Mostraban gran predilección por los adornos y los colores brillantes, y muchos los preferían para los servicios de la casa, en vez de ocuparlos en la construcción o en la industria de la caña.¹¹

En cuanto a sus creencias, los angolas y los congos creían en la existencia de un dios único (Zambi), al que rendían culto, junto a sus antepasados y a los muertos en general. Tenían además una serie de divinidades menores o "santos", agrupados en naciones o líneas. De un modo semejante, los negros congos y angolas de Santo Domingo se agrupaban en naciones para la celebración de sus fiestas, entre las que se destacaba la de la Santa Cruz, además de formar hermandades y cofradías, como veremos más adelante.

La música dominicana debe a la cultura bantú los instrumentos de percusión, así como un buen número de ritmos, entre los que destacan la canga mulanga, los congos y el Olí-Olí-Olí, aunque muchos de ellos han permanecido durante siglos en el reducto de pequeñas comunidades rurales.

Naturalmente, el negro importado del Africa sudoccidental se resistió al proceso de aculturación acentuado por la esclavitud. Al ser trasplantado a La Hispaniola, se encuentra ante una serie de "datos" culturales, sociales y ecológicos que él interpretará y organizará a base de su esquema estructural africano. Esa interpretación, afirman los antropólogos, contiene el germen de la rebeldía bajo la máscara de la aceptación que la situación socio-económica le impone. Pero, en cuanto encuentra el esclavo una oportunidad de expresarse con libertad, lo hará en forma de un retorno a su Africa natal. Así ocurre en el caso de los grupos cimarrones, el suicidio, las revueltas de los Ingenios, y la misma expresión religiosa.¹² El negro africano vive dividido en dos mundos: el mundo propio, que encuentra en las creencias religiosas su verdadero centro, y el mundo blanco español, en el que sólo alcanza la categoría de "marginado". En el primer mundo, es miembro a plenitud; en el segundo, es incorporado a través del proceso económico y la aceptación del bautismo.

La esclavitud y el "derecho de conquista" en Europa

La Iglesia suavizó las ideas, y contribuyó a los cambios en la legislación sobre la esclavitud en el Imperio Romano. Desde Constantino, se va abriendo a la idea de la libertad como patrimonio común, y a la relación entre esclavitud y pecado o esclavitud y condenación. Sin embargo, después de la guerra contra los musulmanes, se reconoció la legitimidad de la "cruzada" contra el invasor y, por tanto, la licitud de la esclavitud de los prisioneros de guerra. Así, los canarios o "guanches" fueron de los primeros esclavizados en España a partir de 1488, hasta que el Papa suplicó a los Reyes Católicos el reconocimiento de los derechos de ese pueblo, a pesar de su carácter "pagano".¹³

En las colonias americanas, y con la experiencia del continente, la corona española trata de aplicar la política de la reconquista, con la diferencia de que, en las colonias, no hay musulmanes, sino pueblos que no han hecho la guerra con el "conquistador", y no son enemigos "naturales" del Cristianismo.

Por la bula *Inter Coetera* -tanto en su primera como en su segunda versión (4 de mayo de 1493)-, el Papa Alejandro VI concede pleno derecho y "tranquilidad de conciencia" a los colonizadores sobre los territorios y súbditos recién adquiridos, sin respetar la reacción de los habitantes de las tierras descubiertas e incorporadas a los dos reinos, aunque imponga el deber de evangelizar a los nuevos súbditos, en un rejuogo de colaboración entre la Iglesia y el Estado.¹⁴

A partir del gobierno del rey Fernando el Católico, representado en los territorios por el virrey Diego Colón, se acepta el envío a las Antillas de negros comprados a los negreros portugueses, como decíamos antes. En los documentos no falta la encomienda del buen trato debido a los esclavos, aunque esto se convirtiera en un estribillo sin sentido. El sistema esclavista se admite porque de ese modo se afianzan las instituciones políticas, económicas y hasta religiosas de la colonia.¹⁵

Lo único que realmente preocupa, a partir de 1514, es el número excesivo de esclavos negros en la colonia, y el problema de los préstamos para su compra.

Aunque la creación de la Audiencia de Santo Domingo (5 de octubre de 1511) era un paso para el establecimiento de leyes laborales en la colonia, la labor de los dominicos, sobre todo en las Juntas de Burgos (1512), representó el empuje decisivo para la solución del problema de

los derechos humanos, que además repercutiría en la economía de las colonias.¹⁶

El **requerimiento**, usado ya en España contra los enemigos, era el instrumento lógico que se derivaba de la concepción europea de la servidumbre, la conquista y el poder. Además, era la justificación legal del sistema precapitalista de la esclavitud en las Antillas españolas,¹⁷ y que en adelante se conocería con el pomposo título de **Pax Hispanica**. Aunque es verdad que el requerimiento de paz con los pueblos vecinos serviría de base para la predicación de la Fe, en realidad era parte de un andamiaje bien montado de conquista.

La lucha a favor de los naturales, es decir, los indígenas, culmina con la bula de Paulo III, **Sublimis Deus** (2 de junio de 1537), fruto de los afanes de Fr. Bernardino Minaya, O. P. en Méjico. El mismo Papa escribió unos días antes al Arzobispo de Toledo ordenándole que prohibiese, bajo pena de excomunión ipso facto, el reducir a los indios o a los negros a esclavitud.¹⁸ La ira que esa decisión provocó en Carlos I, no se hizo esperar. El Papa tuvo que revocar la decisión en carta al Cardenal Arzobispo de Toledo, pero no anuló la bula **Sublimis Deus** sobre la racionalidad de los indios americanos, base de tanta discusión irracional.

La Iglesia reconocía como cosa normal la esclavitud, como un derecho derivado de la conquista, aunque en la práctica se haga cada vez más rara, "porque es un hecho consagrado no reducir a esclavitud a los prisioneros entre cristianos".¹⁹ Cuando surge la controversia en las Juntas de Burgos, la base ideológica de la esclavitud se resquebraja con la polarización de algunos teólogos, muchas veces con el apoyo de Roma, aunque los Papas no tomaran una posición de principios.

Según algunos pensadores del siglo XVI, los españoles tenían derecho a la conquista, pero los indios americanos tenían derecho a la libertad. Naturalmente, esta afirmación, tomada en el orden contrario, se convierte en una justificación más, aunque velada, del orden establecido. La esclavitud, decían los teólogos, era la pena de los pecados contra natura, y de la idolatría de los indígenas, y, por supuesto, era admisible cuando los señores eran personas calificadas.

La evangelización del negro emigrante

A partir de 1538, coincidiendo con las primeras bulas de Paulo III contra el racismo ("Sublimis Deus", 2 de junio de 1537 y "Pastorale Officium", 29 de mayo de 1538), la corona española obliga a indios y

negros a aprender la doctrina cristiana. Como era de esperar, eso crea conflictos entre el gobierno colonial y los hacendados, debido a las "exoneraciones" que debían conceder a los esclavos (fiestas, confesión, sacramentos, etc.), y el mantenimiento de los "curas de ingenios" para el cuidado pastoral de los trabajadores extranjeros.

Otro caso que crearía conflictos con la autoridad colonial era el derecho de asilo de que gozaban las iglesias, que pronto se limitaría a una sola iglesia la "iglesia caliente"- en el caso de la ciudad de Santo Domingo, pensando que la multiplicación de los templos "inmunes" aumentaría el peligro de sedición, y, ciertamente, la delincuencia.²⁰

Los conventos de la ciudad de Santo Domingo, y, es de creer que otros en la isla, tenían esclavos y esclavas negras para las labores domésticas y para el trabajo en las haciendas y hatos, como antes habían tenido encomiendas de indios. Por supuesto, consta que los mercedarios de Santiago tenían seis hatos con 20,000 cabezas de ganado y 190 esclavos. Así mismo ocurría, aunque en menor cuantía, con los conventos de franciscanos, dominicas y clarisas.²¹

A pesar de aceptar en la práctica el régimen esclavista, la Iglesia educó en la Fe al emigrante africano, y hacia fines del siglo XVII, según dicen algunos historiadores optimistas, ya había una generación de esclavos que no conocía más culto que el católico, sobre todo, entre los negros mulatos de la zona urbana. Los que trabajaban en los hatos, haciendas e ingenios, afirmaba el Arzobispo Francisco de la Cueva Maldonado, conservaban en 1662, y conservaron siempre sus ritos y creencias.

Para vencer el aislamiento de estos últimos, algunos dueños de haciendas construyeron capillas, que sirvieron, aunque esa no fuese la intención de los amos, para concentrar aún más a los esclavos, como sucedió con la ermita de Nigua, que dio lugar a la aparición del poblado de San Cristóbal en el sur de la isla.²²

Las primeras manifestaciones de preocupación de la Iglesia colonial por el negro emigrante, se materializan en las conclusiones de los sínodos. Así, en 1539 ó 1540, el Arzobispo Alonso de Fuenmayor decreta en el Primer Sínodo Diocesano que los negros bozales de Guinea se bauticen, sin escrutinios ni requisitos acerca de su capacidad intelectual -cosa que preocupaba desde el inicio del comercio esclavista-, a los treinta días de haber iniciado la catequesis. El Segundo Sínodo, convocado en 1574 ó 1576 por Fr. Andrés de Carvajal, O.F.M., no hace sino

acogerse a las disposiciones del anterior, y pedir al Rey que obtuviera del Papa un breve sobre la condición religiosa de los esclavos. En 1610, el Tercer Sínodo Diocesano, presidido por el Arzobispo Cristóbal Rodríguez Suárez, O. P., dispuso que

...los señores de negros, que tuvieran sus haciendas a una legua de una parroquia o iglesia, donde se dijera misa cada domingo y fiesta de guardar, los harán asistir; si estuvieren apartados más de una legua se les obligará a asistir cada quince días, turnándose los negros de modo que siempre quedara alguien que guardara la propiedad...²³

El sínodo determinó además que los esclavos tenían derecho de enterramiento en la iglesia, sobre todo si vivían a dos leguas de la iglesia en cuestión, "so pena de una multa de cien ducados", llegándose al extremo de recurrir a la "Santa Inquisición", si el dueño de la hacienda incurría en esa falta aunque sólo fuera por descuido.

En el Cuarto Sínodo Diocesano o Primer Concilio Provincial de Santo Domingo, aunque la mayor parte de las disposiciones pastorales se refieren a los indios -la población indígena había disminuido notablemente para esas fechas-, hay un "asomo de tolerancia" con respecto a la admisión de los negros a las órdenes sagradas, pero sólo cuando se alejasen del "tronco etíope por tres generaciones".²⁴ La práctica demostró, sin embargo, que varios "etíopes" eran ordenados sacerdotes, y gozaban de estima y buena fama entre la feligresía.²⁵

En el Sínodo de 1683 -erróneamente llamado "primera sínodo diocesana"²⁶-, convocado por Fr. Domingo Fernández de Navarrete, O. P., se insiste en que las estancias cuenten con sacerdotes para atender a los trabajadores. Para ello, se establecieron los curatos de Haina, Nigua-Baní, y otro "río arriba del puerto" de Santo Domingo. Enfatiza una vez más la obligación de enseñar los rudimentos de la Fe a los "negros y mulatos, esclavos o libres", amonestando seriamente a los amos que impidan a sus esclavos el cumplimiento de sus deberes religiosos.²⁷ Sin embargo, recomienda que se mantenga a los esclavos en su estado, sobre todo si existen indicios de que no pueden vivir honestamente, "porque será libertarles los cuerpos y hacer esclavas sus almas".

Prohíbe el Sínodo a los eclesiásticos usar a sus esclavos para obtener el "hornal" diario, a pesar de la penuria de recursos que afectaba a los sacerdotes en esa época. Recomienda además vigilancia extrema en la administración del matrimonio a los negros, tanto esclavos como libres, sobre todo si se tuviera sospecha de la invalidez del Bautismo de alguno de los contrayentes.

En ninguno de estos documentos, como puede observarse, hace el Sínodo alusión a la injusticia de la esclavitud, como lo habían hecho otros acerca de la ilegitimidad de la conquista. Simplemente se reconocen ciertos derechos o se conceden ciertos privilegios a los esclavos de raza negra.

La Cofradía: Una forma de pastoral popular mestiza

No cabe duda que la proliferación de cofradías en los siglos XVI, XVII y XVIII en Santo Domingo, es una prueba evidente del sincretismo religioso en que devino la vida del emigrante africano. La cofradía es una versión antillana de la institución africana de la hermandad o la sociedad. La Iglesia institucional -en algunos casos, los religiosos extranjeros, con toda probabilidad-, autoriza y anima la creación de cofradías, tanto en la zona rural como en la urbana.²⁸ Así surgieron en el siglo XVI la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria en la Catedral de Santo Domingo, compuesta por negros biafras y mandingas, y la del Carmen y Jesús Nazareno, en la Capilla de San Andrés, fundada por morenos criollos.²⁹

En el siglo XVII, aparece la cofradía de San Juan Bautista, también de morenos criollos, y sus constituciones reciben la aprobación del Papa Paulo III en 1602. Así mismo, la cofradía de Santa María Magdalena, de negros zapas (procedentes de Sierra Leona), tenía su sede en la Catedral en el siglo XVII. Por fin, en el siglo XVIII, surge en Baní la cofradía del Espíritu Santo, que tenía "rentas fuertes", edificó un hospital para esclavos de los ingenios, y luego derivó, con el paso del tiempo y la desaparición de la esclavitud, hacia el espiritismo.

Otras cofradías, hasta sesenta, existían en las ciudades de la isla de Santo Domingo, como en La Vega, Hincha, Cotuí, El Seybo, Bayaguana, Bánica, Azua y otras, pero no se sabe con precisión si eran de origen africano o si simplemente los "mulatos criollos" e incluso los blancos copiaron el modelo,³⁰ en un caso más de transculturación.

El clero y las vocaciones nuevas

Aunque ya se mencionó el tema más arriba, al hablar de las conclusiones del Primer Concilio Provincial de Santo Domingo, conviene anotar de un modo más completo la actitud de la Iglesia en general respecto a las vocaciones negras, un caso totalmente nuevo en la Iglesia de esa época.

La concesión de las órdenes sagradas, y la promoción de prebendas de los clérigos de raza negra, tanto mulatos como descendientes

directos de esclavos emigrantes, prueba que las conclusiones de los sínodos diocesanos -el de 1622, por poner un ejemplo-, se desconocieron en la práctica, sobre todo ante la escasez marcada de clero en la isla. ¿Prueba esto, además, que había cierta liberalidad en la convivencia en el seno de la jerarquía eclesiástica? O más bien, ¿se trata de un caso excepcional en Santo Domingo, una vez que tenemos pruebas de las limitaciones severas que había en el resto de la América de origen español?

No se puede negar que en las órdenes religiosas, sobre todo en Sudamérica, se puso tanto énfasis en el prejuicio racial, aun haciendo caso omiso de las leyes, como se había puesto en la "pureza de sangre". Así, los franciscanos de la Provincia de la Santa Cruz no admitían en su Orden a los descendientes de mulatos o indios, hasta la cuarta generación. Tanto en las congregaciones masculinas como femeninas, se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVIII, por lo menos, cierto privilegio de raza, admitiendo a los negros únicamente como "familiares" o a lo sumo, como legos.³¹

Quizás todo esto no era más que un reflejo de la actitud que la pequeña burguesía urbana mantuvo prácticamente hasta inicios del siglo XX, excluyendo a los negros o mulatos de los clubes sociales, y hasta del acceso a ciertas profesiones. Así, el ex-sacerdote Apolinar Tejera se opuso en 1906 a la graduación del primer médico negro dominicano, el Dr. Heriberto Pieter, siendo el primero Rector del Instituto Profesional de Santo Domingo, la única institución de enseñanza superior que existía en el país en ese entonces.

Podríamos decir que, aunque la Iglesia tardó mucho tiempo en asimilar ideológicamente el "hecho negro" -llamémosle así al complejo cultural que se convirtió en componente ineludible del pueblo dominicano-, adoptó una postura práctica de relativa tolerancia, sobre todo si se compara con la de ciertos sectores de la sociedad laica.

Aunque cooperase en la **construcción** del pueblo dominicano, fruto innegable del mestizaje, también prestó su apoyo al gobierno colonial para eliminar cualquier levantamiento de esclavos, que pudiera ser germen de un movimiento independentista. Así, aunque reagrupó a los negros dispersos del Occidente de la isla en el poblado de San Lorenzo de los Mina hacia 1719, también actuó como "pacificadora" en la rebelión del Maniel en 1786.³²

Por su parte, la población negra de Santo Domingo nunca llegó a

interiorizar la nueva Fe, a pesar de la sinceridad de su "conversión" y la aceptación del rito católico. La conquista de la **libertad civil** en 1801, y luego definitivamente en 1822, dejó al descubierto una dualidad ritual que reflejaba una compleja estructura religiosa mestiza. La Iglesia, por otro lado, nunca hizo un esfuerzo sincero para entender la cosmología religiosa del esclavo negro, hasta bien entrado el siglo XX. Así, han convivido durante casi tres siglos y medio una religiosidad centro-europea y otra africana, ambas importadas, aunque sea difícil decir si el producto de ese contacto tiene la misma dimensión que en el folclore o en la cultura popular en general.

NOTAS

1. Carlos Larrazábal Blanco, **Los negros y la esclavitud en Santo Domingo** (Santo Domingo: Julio Postigo e hijos, 1975), pág. 12.
2. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias. Ed. de Joaquín Pacheco y otros. 42 vols. Madrid, 1864-1884. Citado por C. E. Deive, **La esclavitud del negro en Santo Domingo 1492-1844** (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1980), tomo I, pág. 20.
3. Cfr. F. Pérez Memén, "La Iglesia y el negro esclavo", **Anuario de la Academia de Ciencias de la República Dominicana**, núm. 6 (1982), pág. 219.
4. C. Larrazábal, *op. cit.*, p. 49-50.
5. *Ibid.*, pp. 19-20. La carta del Obispo de La Concepción aparece transcrita en la obra de Frank Moya Pons, **La Española en el siglo XVI**, 2da. ed. (Santiago: Universidad Católica Madre y Maestra, 1973), pp. 285-286.
6. R. Menéndez Pidal, **El Padre Las Casas: su doble personalidad** (Madrid: Espasa Calpe, 1963), pág. 38.
7. C. Larrazábal, *op. cit.*, pp. 43-46; F. Moya Pons, "Nuevas consideraciones sobre la historia de la población dominicana: curvas, tasas y problemas", **EME EME. Estudios Dominicanos**, vol. III, núm. 15 (noviembre-diciembre 1974), pp. 3-28; del mismo autor, también en **Seminario sobre problemas de población en la República Dominicana** (Santo Domingo: Universidad Autónoma de

- Santo Domingo, 1975), pp. 37-63; Carlos E. Deive, *op. cit.*, vol. II, pág. 599 ss.
8. Por Cédula Real de 6 de junio de 1556, se dispuso que si los negros procedían de las islas de Santo Tomé o Guinea deberían pagarse en La Española, Cuba y San Juan a cien ducados por cabeza, y a ciento veinte si procedían de Cabo Verde. Cfr. C. Larrazábal, *op. cit.*, pág. 74.
 9. F. Lizardo, **Cultura africana en Santo Domingo** (Santo Domingo, 1979), pp. 34-35. Véase también la clasificación de C. Larrazábal, *op. cit.*, pág. 75. Una fuente segura de las etnias mejor representadas en la parte española de la isla de Santo Domingo, son las *partidas de bautismo de los libros parroquiales*, puesto que, en la mayor parte de los casos, al bautizado se le pone como apellido el nombre de la tribu o etnia a que pertenece la familia.
 10. Cfr. M. Herskovitz, **The Myths of the Negro Past** (New York, 1941), citado por C. Larrazábal, *op. cit.*, pp. 86-87.
 11. *Ibid.*, pp. 91-92.
 12. Cfr. R. Bastide, **Les religions africaines au Bresil** (Paris, 1960), citado por Jorge Cela, S.J., "Sincretismo afroamericano", **Estudios Sociales**, año VI, n. 3 (Santo Domingo, julio-septiembre 1973), pág. 160.
 13. Sobre el problema del pueblo canario, véase León Lopetegui y F. Zubillaga, S. J., **Historia de la Iglesia en la América Española** (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), pp. 15-18. Sobre la contribución de los canarios a la colonización americana, véase Analola Borges, **El archipiélado canario y las Indias Occidentales** (Madrid: Ed. Cultura Hispánica, 1969). Sobre la esclavitud española en general, véase Adolfo de Castro, "La esclavitud en España", **Revista Iberoamericana** (Madrid, 1892), n. 4. pp. 128-149.
 14. Bernardino Llorca, S. J., **Historia de la Iglesia**, vol. III (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964), pág. 479. M. Jiménez Fernández, **Las Bulas Alejandrinas de 1493** (Sevilla, 1943), pág. 552.
 15. C. Larrazábal, *op. cit.*, pp. 14-16.
 16. B. de las Casas, **Historia de las Indias**, vol. III, pp. 13-17; Silvio Zabala, **La encomienda indiana** (Madrid, 1935), pp. 15-17; citado por R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 6-8.

17. Sobre el requerimiento, véase *ibid.*, pág. 258.
18. Yves Congar, **El racismo y la Iglesia**, trad. esp. (Barcelona: Estela, 1963), pp. 52-53; C. Nouel, **Historia Eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo**, vol. I (Roma, 1913), pp. 148-150.
19. Jacques Leclercq, **Derechos y deberes del hombre según el derecho natural** (Barcelona: Herder, 1965), pág. 148.
20. Cfr. C. Larrazábal, *op. cit.*, pp. 131-132.
21. Cfr. F. Pérez Memén, *op. cit.*, pág. 244; C. Larrazábal, *op. cit.*, pp. 132-133; C. de Utrera, OFM., **Noticias Históricas de Santo Domingo**, vol. I (Santo Domingo: Ed. Taller, 1978), pp. 103, 188.
22. Del primero y segundo sínodos diocesanos sólo se tiene noticia por una carta del 17 de julio de 1576 (AGI 54, 1, 9, estante 54, cajón 1, legajo 9). Del tercer sínodo existen las conclusiones y han sido publicadas en el **Boletín del Archivo General de la Nación** (Santo Domingo, 1954), nn. 40-41, pág. 145 ss. El cuarto sínodo ha sido publicado íntegramente por la Universidad Católica Andrés Bello, en 1970 (véase la nota siguiente), y las del sínodo de 1683 (sexto si seguimos la nomenclatura correcta), están depositadas en el AGI (Véase nota 26). Sobre los sínodos en general, véase también C. de Utrera, **Dilucidaciones Históricas**, tomo I, (Santo Domingo, 1978), pp. 109-117.
23. Citado por C. Larrazábal, *op. cit.*, pág. 135.
24. Fr. Cesáreo de Armellada, OFM. **Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo 1622-1623** (Caracas: UCAB, 1970), pág. 26.
25. Cfr. Hugo E. Polanco, "El Concilio Provincial de Santo Domingo y ordenación de negros y de indios", **Revista Española de Derecho Canónico**, vol. XXV, núm. 72 (septiembre-diciembre 1969), pág. 700-701.
26. AGI, estante 54, cajón i, legajo 9 (n. 4561).
27. Es curioso que, a pesar de la atención religiosa que procura para los esclavos, el Sínodo deja caer de vez en cuando ciertos adjetivos de tono despectivo, como cuando recomienda a los curas cuidar de la limpieza "no fiándose de negros y muchachos" (pág. 23), o cuando establece que, no fiándose de la calidad de las personas que administran el bautismo a los negros bozales ("no traiedo testimonio auténtico de estar recte et rite bautisados"), se repita el bautismo en la iglesia (pág. 52). Lo mismo, cuando prohíbe guardar

el santísimo en las capillas de las estancias por pelgros de "Indesensias" e irreverencia (pág. 59). No se sabe con exactitud a qué se refiere la alusión que hace el Sínodo en el capítulo 1ro. de su título sexto ("De las iglesias parroquiales, de sus ministros y obligaciones"), a unos "cubanos" que viven en las estancias de Haina y Nigua, y cuyas almas recibirían "grande daño" sin un cura que las atienda (pág. 15). ¿Se trata de un error de transcripción ("cubanos" por "cristianos") del personal del Archivo de Indias?

28. C. de Utrera, *Dilucidaciones*, pág. 327 ss.
29. Rafael Bello Peguero, *Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y Jesús de Nazareno 1592-1872* (Santo Domingo, 1974), pág. 14. Sobre las cofradías, véase también Carlos E. Deive, *op. cit.*, vol. II pp. 395-397.
30. C de Utrera, *op. cit.*, pág. 332 ss.
31. Los jesuitas del Río de la Plata planteaban al General de la Orden, "si los cuarterones de negros se podrán recibir para Hermanos Coadjutores como los de indios, y en qué grado". Carta del P. Frnacisco Vásquez Trujillo, Provincial, al P. Muzio Vitelleschi (Buenos Aires, 11 junio 1632), ARSI. **Congr. 63**, f. 334v. Otro tanto proponían en 1633 los jesuitas de Quito, en cuyo Colegio San Gregorio había "un mozo mestizo de mucha virtud y buenos talentos de escribir y contar, y sabe de botica; sirve de gracia por su devoción, y tiene el color y rostro como de español... Hasta ahora no sé que haya ningún mestizo en toda la Provincia, y no me parece conveniente abrir esta puerta, pero si V.P. (= Vuestra Paternidad) le quiere hacer esta caridad, parece que bastaría dar licencia porque le reciban **in articulo mortis**". El mismo P. Vitelleschi respondió: "Recíbase al mozo mestizo por las razones que hay; pero que ésto sea sólo **in articulo mortis**". (28 julio 1633), *ibid.*, ff. 368-369v.
32. Utrera, *op. cit.*, pp. 185 ss.