

Cristianos, musulmanes y animistas en Granada: identidades religiosas y sincretismo cultural

Aurelia Martín Casares

Universidad de Granada

La esclavitud granadina durante el siglo XVI era fundamentalmente urbana y doméstica, con ciertas peculiaridades como la presencia de una importante población morisca. No podríamos hablar de una sociedad esclavista, en el sentido marxista¹; se trata sencillamente de una sociedad con esclavas y esclavos.

Durante la primera mitad del siglo XVI, los esclavos y esclavas que residían en la capital granadina eran de origen negroafricano (60%) y magrebí (40%). Los propietarios se repartían entre moriscos y cristianos viejos. Los primeros se concentraban en torno al barrio del Albaicín y éstos últimos en el centro cristiano de la ciudad. En la segunda mitad del siglo asistimos a un cambio importante del patrón esclavista: los moriscos van a desaparecer del grupo de propietarios, como resultado de un decreto de 1560, y a partir de 1569, año del estallido de la guerra de las Alpujarras, pasarán a engrosar las filas de esclavos.

Los moriscos fueron definitivamente obligados a liberar a sus esclavos y esclavas a partir de un decreto de las Cortes de Toledo promulgado en 1560, que prohibía a los miembros de la comunidad morisca la posesión de mano de obra esclava. Anteriormente, ya se habían promulgado otras leyes prohibiéndoles tener esclavos, como ocurrió en 1526 a raíz de la visita de Carlos V a Granada (Junta de la Capilla Real), pero las autoridades no pusieron empeño alguno en hacerlas cumplir. Sin embargo, en 1560 abun-

¹ Es decir, una sociedad en la que el principal modo de producción fuese el "esclavista". Marx en su obra se fija sobre todo en las relaciones de producción y, por tanto, casi exclusivamente habla de esclavos en el modo de producción esclavista.

dan en los protocolos notariales las escrituras de libertad realizadas por propietarios moriscos, dejando constancia de esta realidad.

Años más tarde se produjo la rebelión de los moriscos (1569-1571), conocida también como guerra de las Alpujarras, que culminó con la esclavización de los sublevados. Hombres y mujeres de origen morisco, capturados en diversos puntos del Reino de Granada, fueron vendidos en las plazas más céntricas de la ciudad, pasando entonces los moriscos a representar el 70% de la población esclava granadina y, por tanto, el grupo mayoritario; aunque también continuaron vendiéndose berberiscos y negroafricanos (30%). En cuanto al grupo de propietarios, los cristianos constituirían una mayoría aplastante, y únicamente algunos moriscos colaboracionistas, pertenecientes a la elite, tendrían una licencia real que les permitiría comprar, vender y poseer esclavos.

Según un censo realizado en Granada en 1561 por los eclesiásticos², el 5% de la población del centro cristiano estaba compuesto por esclavos y esclavas; es decir, uno de cada 20 habitantes. Sin embargo, a partir de la sublevación morisca, el mercado esclavista granadino se dispara y la ciudad se convierte en un centro distribuidor de personas esclavizadas. El porcentaje de población esclava se eleva a un 14% durante estos años³.

Una vez trazado este panorama general de la población esclava de la ciudad de Granada en el siglo XVI, entraremos a analizar sus características y peculiaridades respecto a las vivencias espirituales. Primeramente, hay que señalar que la inmensa mayoría de esclavas y esclavos procedentes del Magreb eran musulmanes. Los esclavos berberiscos que profesaban la religión judía constituyen casos aislados. En cuanto a los negroafricanos, buena parte de ellos eran animistas, pero muchos se habían convertido al Islam como respuesta a la importante presencia de predicadores musulmanes en la zona occidental subsahariana. En este sentido, el padre Alonso de Sandoval señala, refiriéndose a los mandinga: "...son innumerables, de donde se comunican por todos los reinos de Guinea con ánimo y fin de infeccionarlos [*a los miembros de otras etnias*] en la maldita secta de Mahoma"⁴.

2 Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, leg. 2.150.

3 Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*, Granada, Univ. de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000. Véase particularmente el cap. III, pp. 91-138.

4 Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia Salute. Un tratado sobre la esclavitud* [1612], editado por Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 106. El Islam penetró en África subsahariana con los almorávides.

Por otra parte, a medida que avanzaba el siglo, la presencia de misioneros cristianos en África negra fue aumentando y, en consecuencia, algunos esclavos de estas regiones recibieron el bautismo antes de llegar a la península ibérica.

Así pues, en Granada contamos con un grupo mayoritario de esclavos y esclavas musulmanes, compuesto fundamentalmente por berberiscos y por algunos negroafricanos, y con un grupo muy reducido de cristianos negroafricanos y algún judío berberisco. Además, buena parte de los subsaharianos mantiene sus creencias animistas. Una vez vendidos a propietarios cristianos en la península, la mayor parte recibirían un barniz cristiano y serían bautizados. No obstante, algunos dueños de esclavos se ocupaban tan poco de ellos que ni siquiera llegaban a bautizarlos, ni mucho menos a enseñarles los rudimentos de la fe. En cuanto a los de origen morisco, todos ellos habían sido bautizados obligatoriamente a raíz del decreto de 1505, es decir, 64 años antes de caer en esclavitud.

Para los cristianos de la época, uno de sus principales enemigos era el Islam. Otras formas de religiosidad, como el animismo, no se entendían como tales. En consecuencia, el control ejercido por la iglesia sobre la espiritualidad de los negroafricanos era menos estricto que el ejercido sobre las personas esclavizadas de ascendencia musulmana. En las representaciones mentales de los cristianos viejos granadinos, el problema político inminente era el Islam. Las prácticas espirituales efectuadas por los esclavos negroafricanos no constituían, en principio, ninguna amenaza.

Analicemos los referentes de las palabras que se utilizaban como sinónimo de esclavo/a en la Granada del siglo XVI. El término *berberisco* tenía dos referentes esenciales: uno confesional (musulmán) y otro territorial (del espacio conocido entonces como Berbería, que corresponde al actual Magreb árabo-berber). La palabra morisco se refiere igualmente a un territorio (el Reino de Granada) y a una ascendencia religiosa, es decir, al origen musulmán. Por lo tanto, *morisco* venía a significar en las mentes de los cristianos viejos: "personas de ascendencia musulmana que procedían del propio Reino de Granada". En último lugar, el referente de la palabra *negro*, el tercer término utilizado para designar a los esclavos, es la biología y, más concretamente, el color indeleble de su piel. Este reduccionismo biológico permitía justificar, en el imaginario colectivo, su esclavitud, que se presentaba unida a la naturaleza y, en consecuencia, inmutable en el sentido aristotélico. Su esclavitud y su posición inferior en la escala social no

se asociaba, en este caso, a una cuestión de credo sino a su propia naturaleza. Es más, existía un profundo desinterés y un desprecio generalizado hacia las culturas negroafricanas.

Es importante diferenciar los distintos grados de asimilación de las personas esclavizadas a la cultura cristiana dominante y la propia memoria de sus culturas de origen. Muchos esclavos y esclavas nacieron en la península ibérica y heredaron su condición de sus madres, otros fueron vendidos en su infancia, siendo aún muy jóvenes; todos éstos eran llamados *ladinos*, lo que venía a significar que tenían un alto grado de conocimiento de las lenguas peninsulares y que conocían en gran medida la mayoría de las prácticas socio-culturales de los cristianos. Su grado de subordinación era mayor, puesto que se habían criado entre cristianos y apenas habían tenido contacto con otros miembros de sus poblaciones de origen, a no ser con otros esclavos y esclavas que también vivían en la península conforme a las normas cristianas. Lope de Vega en *El príncipe perfecto* lo deja bien claro: “Negro nací, pero ya más blanco estoy que la nieve”.

En cuanto a los adultos recién llegados, éstos venían con una identidad formada y eran llamados *bozales*, término que se aplicaba a los que no conocían la lengua ni la cultura castellana y que quiere decir, precisamente, “recién llegados”. Pero, estos hombres y mujeres adultos, que residían en la España del siglo XVI, ¿hasta qué punto recordaban las prácticas espirituales de sus países de origen? y, si así fuere, ¿cómo las mantenían? y, aún más, ¿tenían capacidad para transmitir las?

Por lo que se refiere a las personas de origen subsahariano vendidas en la España de los tiempos modernos, la mayoría llegaron siendo ya adultos, pues la importación de niños negroafricanos era bastante reducida, según hemos constatado en la documentación consultada. Los orígenes étnicos más nombrados eran *wolof* y *mandinga*. Sabemos que ambos eran reinos poderosos y muy jerarquizados, pero además eran reinos esclavistas. Ahora bien, si se trataba de pueblos tan avanzados ¿qué sentido tiene encontrar miembros de estas etnias vendidos como esclavos y esclavas?

Es importante recordar que las sociedades más desarrolladas del África Occidental Subsahariana conocían la esclavitud desde muy antiguo, y la mayoría de las personas esclavizadas presentes en estas sociedades procedían de la guerra contra los animistas de la regiones periféricas, al sur de los grandes imperios y los sultanatos musulmanes de la zona saheliana. Esto significa que una esclava que se dijese *mandinga* no tenía por qué ser

de ascendencia mandinga, sino que bien podría ser la esclava de un mandinga vendida a los españoles. Es decir, el hecho de que se denominasen a sí mismos *jolofes* (según la escritura castellana de la época; wolof) o mandingas no tenía por qué significar que fuesen de tal ascendencia, sino que muy bien podía tratarse de personas pertenecientes a grupos étnicos minoritarios que asumían la identidad del grupo de sus propietarios. En definitiva, podría ser que se adscribiesen al grupo wolof por ser propiedad de los wolof, aunque pertenecieran a otro grupo tribal.

La situación descrita marca un primer punto de partida: es importante visibilizar aún más las diferencias entre las culturas, las lenguas y las formas de culto de las personas esclavizadas originarias del África negra. La pluralidad de culturas y grupos étnicos existentes en la zona conocida como "Guinea", de donde procedían la mayoría de los esclavos y esclavas vendidos en España, nos recuerda que no debemos tender a homogeneizar al grupo desde nuestra visión etnocéntrica, y que, desde luego, no se trata de conservar, después de la llegada a la península, una única "cultura negra", inexistente como tal.

De nuevo, ponemos de manifiesto la visión reduccionista del cristiano viejo de la época y el menosprecio que sentía por las culturas de la zona subsahariana, subestimación que no le permitía siquiera reconocer la pluralidad de lenguas y costumbres existentes entre los distintos grupos étnicos negroafricanos.

Pero si la diversidad étnica era importante en la zona subsahariana, ¿con qué criterio se establecen los lazos comunes entre esclavos y esclavas una vez llegados a la península ibérica? Trataré de dar respuesta a esta pregunta a través del análisis de varios puntos fundamentales: las uniones matrimoniales, el establecimiento de cofradías, la realización de *zambras* y el aprendizaje de la hechicería.

En primer lugar hay que señalar que, a través del análisis de los procesos matrimoniales conservados en los archivos eclesiásticos, queda claro que el color de la piel constituye uno de los referentes más importantes. Se casan fundamentalmente personas del mismo color, descritos como negros o negras, independientemente de que procedan de la misma zona o pertenezcan al mismo grupo étnico. Encontramos, por ejemplo, uniones de negros en los que un miembro de la pareja procede de Cartagena de Indias y el otro de Guinea⁵, y por lo tanto con experiencias culturales bastante dis-

5 Véase "¿Quiénes se casaban?" en A. Martín Casares, op. cit., pp. 363-364.

pares. ¿Qué significa esto? Que los propios esclavos seguían las directrices de la ideología cristiana dominante y se formaban uniones sobre la base del color, y no tanto de la procedencia o el credo. En el caso de la ciudad de Granada, constatamos una cierta obligación endogámica de referente más racial que cultural, especialmente en aquellas personas que habían llegado siendo niños y buena parte de sus referencias correspondían al mundo de sus dueños o, cuando menos, a una cultura híbrida.

Otra forma de establecer lazos comunes era el establecimiento de cofradías de negros y mulatos. De nuevo, el referente es el color de la piel. Por lo que respecta a la ciudad de Granada, he constatado la existencia de dos cofradías de negros y mulatos: la de Nuestra Señora de la Encarnación y Paciencia de Cristo, sita en la parroquia de San Justo y Pastor y que salía en procesión el viernes santo, y la de San Benito de Palermo, que estaba en Santa Escolástica y sobre la cual Francisco de Jorquera señala, en los *Anales de Granada*, que “la servían los negros con grande ostentación y fausto”⁶.

En tercer lugar, me referiré a las “zambros de negros”, mencionadas por Don Andrés de Valdivia (1599), y donde el color continúa siendo el elemento unificador de los participantes en ellas. Francisco Nuñez Muley, portavoz de la comunidad morisca, se queja de que a los negros y esclavos de Guinea se les consintiera que cantaran y danzaran al son de sus instrumentos y en sus lenguas, mientras la comunidad morisca estaba cada vez más oprimida y sus manifestaciones festivo-culturales más reprimidas: “¿Hay *-dice-* más baja casta que los negros y esclavos de Guinea? Y sin embargo, se les consiente que canten y dancen con sus instrumentos y cantares y en sus lenguajes [*nótese el plural*]”⁷. El lamento del morisco pone de manifiesto la pervivencia en Granada de modos de expresión -más o menos sincretizados- propios de las culturas negroafricanas (en plural), o mejor dicho, propios de la comunidad negroafricana residente en la ciudad.

En la literatura del Siglo de Oro se mencionan, efectivamente, bailes de negros como el *guineo*, la *zarabanda*, el *paracumbé*, la *chacona*, el *yeyé* o el *zarambeque*. Bailes que provocan la encolerizada represión de los moralistas, no tanto por tratarse de expresiones de otras culturas más o menos sincretizadas, sino por lo que tenían de escandalosos a los ojos de

6 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, Granada, Univ. de Granada, 1987, p. 225.

7 *Memorial de Francisco Nuñez Muley* [1566]. Una versión del texto en Luis del Mármol Carvajal, *Rebelión y castigo de los moriscos*, Málaga, Arguval, 1991.

los cristianos. El padre Mariana, por ejemplo, no puede reprimir su disgusto y se expresa en los siguientes términos:

Entre otras invenciones ha salido en estos años un baile y cantar tan lascivo en las palabras, tan feo en los meneos que basta para pegar fuego aún en las personas muy honestas (...) ¿Qué dirán cuando sepan cómo van cundiendo los males y creciendo la fama, que en España, donde está el Imperio, el albergó de la religión y de la justicia, se representan no sólo en secreto, sino *en público*, con extrema deshonestidad los actos más torpes y sucios que hacen en los burdeles?⁸.

Como vemos, el ataque que el padre Mariana realiza contra los bailes de negros es muy distinto del que se realiza contra la comunidad musulmana, éstos últimos siempre representados como los portadores de la fe del enemigo. La reacción no se centra tanto en la identidad negroafricana como en el pecado de la carne y el erotismo que envuelve las danzas. Aún más grave si tenemos en cuenta que la zarabanda llegó a representarse en la populosa procesión del Corpus Christi de Granada.

En cuarto y último lugar, analizaremos las relaciones entre hechicería y procedencia negroafricana, es decir, la posible existencia de una magia negra que estaría fundamentalmente en manos de las esclavas subsaharianas. Andalucía no era una zona muy proclive a la apostasía diabólica en comparación con otras regiones peninsulares, como el País vasco o la propia Galicia⁹. Los conjuros, la adivinación del porvenir, los maleficios, oraciones y filtros de amor eran recursos del pueblo y especialmente de las mujeres pobres, y entre ellas las esclavas, para luchar contra la dureza de los tiempos. En la segunda mitad del siglo XVI, según los datos de Pérez de Colosía¹⁰, el 20% de las mujeres procesadas por la Inquisición en Granada estaban acusadas de hechicería, superstición o por visionarias. Entre ellas había negroafricanas, moriscas y berberiscas, aunque también cristianas. No he encontrado huellas de una magia específicamente negro-

8 *Obras de Juan Mariana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1950, tomo 30.

9 Aurelia Martín Casares, "La hechicería en la Andalucía moderna. ¿Una forma de poder de las mujeres?", en Mary NASH y otras, *Pautas Históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Univ. de Cádiz, 1999, pp. 101-112.

10 M.^a Isabel Pérez de Colosía, "La mujer y el Santo Oficio de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI", en M.^a Carmen García Nieto (ed.), *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres. Siglos XVI al XX. Actas de las cuartas jornadas de investigación interdisciplinaria*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, Univ. Autónoma de Madrid, 1986, pp. 55-69.

africana, que a la vista de los documentos conservados parece no existir como tal.

Desde luego, en Granada, la hechicería no es una práctica exclusivamente negroafricana. Sin embargo, en la península existe un imaginario colectivo cristiano que relaciona la magia con el continente africano. En *El Quijote* de Cervantes, el padre de la princesa Micomicona (“de aquel reino que era tierra de negros”) era “muy docto en el arte mágica”¹¹.

¿Hasta qué punto las relaciones entre negritud y magia responden a una proyección reduccionista de los españoles? No tenemos datos de la existencia en Andalucía de una magia específicamente negroafricana, sino más bien de una serie de conjuros realizados en muchos casos por mujeres de origen norteafricano, moriscas o negroafricanas, pero también por cristianas que comparten el mismo tipo de hechizos y prácticas aprendidas. Las hechiceras entrelazan en sus maleficios a Belcebú con Santa Marta, que pueden aparecer junto a Mahoma o al Marqués de Villena. Algunas hechiceras recitan en los procesos el “Hamdulilá” a la vez que cualquier otro conjuro al diablo o a Santa Marta.

He constatado, sin embargo, la relación que establecen algunas hechiceras entre el demonio y la negritud en algunos testimonios. En las declaraciones de las esclavas hechiceras suele representarse al diablo como un hombre negro. Por ejemplo, María, una esclava morisca declara que:

Llamaba al demonio y a Mahoma (...) y se le aparecía el demonio en forma de hombre negro (...) tenía sus ajuntamientos carnales con ella y tenía el mismo ser y miembros y forma de hombre, aunque negro¹².

A pesar de esta relación entre Satanás y la negritud, no he hallado rastros de la presencia de una magia negra practicada exclusivamente por negroafricanos, lo que muy probablemente denota su inexistencia. Pero sí existen huellas, en cambio, de cultos propios del mundo animista subsahariano en la documentación inquisitorial consultada. Considero que, en los casos que presento a continuación, las manifestaciones de animismo son realmente expresiones de una espiritualidad genuina del África subsahariana, aunque no podemos saber a qué cultura o etnia específica se refieren.

11 Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, capítulo XXIX, “Que trata de la discreción de la hermosa Dorotea, con otras cosas de mucho gusto y pasatiempo”.

12 Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, leg. 1.953, expediente n.º 19, causa n.º 21, fols. 8r-9v.

Tomemos el ejemplo de Bartolomé, un guineano, esclavo del capitán Francisco Sánchez, que declara lo siguiente:

Él y otros se habían huido con la intención de ir a tierra de moros, los otros para ser moros, él para irse a su tierra y vivir con sus padres y deudos, “en la ley que ellos vivían, que no tenían otra ceremonia sino adorar al sol que adoran por Dios, y en su reberencia hincan las rodillas y juntan las manos y las besan”¹³.

Queda patente que se trata de la expresión de una religión tradicional de origen subsahariano en la que el sol constituye uno de los elementos principales de culto. Es evidente, por tanto, que las religiones tradicionales animistas continuaron siendo moneda de cambio en la espiritualidad de numerosos esclavos y esclavas subsaharianos. Todo ello a pesar de la penetración del Islam y de la presencia de los blancos en territorio guineano y a pesar de la educación cristiana recibida una vez vendidos en la península.

Sin embargo, expresiones de animismo como la anteriormente citada, que aparecen en las declaraciones de esclavos y esclavas procesados por la Inquisición, no eran en ningún momento identificadas como expresiones de *otra* religiosidad, pues a los ojos de los inquisidores no existían más que dos enemigos: el Islam y el judaísmo.

Otra práctica religiosa común en el África occidental subsahariana se caracterizaba por la veneración de árboles y animales que se consideraban sagrados y protectores. Sobre este tipo de creencias también encontramos huellas en los documentos inquisitoriales, como ocurre en el caso del testimonio de Juan de Baeza, un guineano procesado en Granada que declaró:

No quiero ir a confesar, que no tengo de decir mis pecados a un hombre como yo, antes me iría a una encina a confesarme. Y diciéndole que se fuese a confesar, dijo que no había menester confesarse, sino irse a una encina e hincarse de rodillas y decille sus pecados¹⁴.

Es posible pensar que estamos ante trazas de creencias animistas, puesto que se trata de expresiones específicas de los esclavos guineanos que no se encuentran en las declaraciones de los musulmanes. Las sospe-

13 Cita tomada de Jose María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1981, p.162.

14 Rafael Gracia Boix, *Autos de fé y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 1983, p. 91.

chas de herejía son inexistentes, la creencia en que los árboles tienen alma se interpreta más bien como una manifestación de infantilismo o ignorancia, pero nunca como expresiones de otras formas de espiritualidad específicamente negras. De hecho, el esclavo antes citado, fue procesado por “palabras y cosas diversas”.

Queda claro que para los esclavos y las esclavas negroafricanas el Islam y el cristianismo eran las religiones de los opresores. Y en cierto modo, los negroafricanos dispersados por Andalucía, con pocas posibilidades de reagrupamiento étnico, no tenían más religión que liberarse del yugo esclavista. El testimonio del guineano Alonso pone de relieve este aspecto. Alonso quiso cruzar el Mediterráneo y alcanzar la costa norteafricana, como él mismo dice: “porque si allí [en Berbería] le trataban bien sería moro y viviría como moro por su libertad”. Pero sus verdaderos intereses los relata posteriormente: “Quería ir a ver a su padre y a su madre, y que con ellos había de morir”. Y más adelante, cuando le preguntan si tenía por buena la ley de moros para salvarse contestó:

...que él no sabía nada de leyes y que adonde le trataran bien, aquella tenía por buena ley, y que si en Berbería le tratasen bien los moros y le diesen lo que había menester, sería moro como ellos, y en cuanto a ir al cielo, que no sabe nada, que no entiende sino de comer y de beber¹⁵.

Es evidente que el guineano Alonso intenta huir de una sociedad racista y dominadora para buscar refugio en otra cultura, pero el credo no es lo más importante sino el respeto y la libertad que anhela. En la lejanía de sus tierras de origen, sin una religiosidad propia definida, entre otras razones por la heterogeneidad de la procedencia subsahariana, esclavos y esclavas se apeaban unas veces al cristianismo, otras al Islam, otras a prácticas sincréticas pre-existentes o que ellos mismos iban creando, según la situación concreta de cada uno y siempre en busca de mejores condiciones de vida.

Por otra parte, qué duda cabe que los propietarios influyen también en la fe de sus esclavos y esclavas. Sabemos que numerosos dueños de esclavos pertenecían al estamento eclesiástico, por lo que podemos suponer un mayor adoctrinamiento, especialmente de aquéllos que se encontraban en conventos o monasterios. Pero los propietarios cristianos no siempre se preocupaban por la fe de sus esclavos, muchos estaban sin bautizar. En

15 Condenado a 200 azotes y diez años de galeras. J. M. García Fuentes, op. cit., p. 239.

cuanto a los propietarios moriscos, sabemos que la elite neoconversa después de 1560 estaba obligada a probar y ratificar públicamente su fe cristiana, entre otras cosas, para obtener licencias que le permitiesen mantener a sus esclavos negroafricanos. Cabe preguntarse qué fue lo que ocurrió con aquéllos que permanecieron en su poder.

El caso del matrimonio Ate (1562)¹⁶ puede servirnos de ilustración. La pareja puso un cuidado muy especial en que sus esclavos guineanos, un hombre y una mujer, aprendiesen a recitar las oraciones cristianas y asistieran a misa con objeto de que el sacerdote no tuviera que llamarlos a la doctrina, como ocurría con otros esclavos de propietarios cristianos. Era una manera de probar que no existía intención alguna de proselitismo sobre la pareja de guineanos. Por tanto, paradójicamente, los propietarios moriscos quizá pusieron mayor empeño en hacer de sus siervos “buenos cristianos” que los propios cristianos.

A pesar de que muchos de estos últimos no mostraron interés por adoctrinar a sus esclavos, la actitud de la Iglesia respecto a su bautismo siempre fue contundente. Esto es algo que se pone bien de manifiesto en el título segundo del Sínodo de Guadix y Baza¹⁷. Incluso he constatado que hubo quienes fueron doblemente bautizados, una vez antes de salir de África y otra a su llegada a la península. Pero, ese bautizo formal ¿influyó de alguna manera en la percepción de los negroafricanos por parte de la sociedad cristiana? ¿Cambiaba realmente algo el hecho de que hubieran recibido el sacramento? ¿No fueron vendidos los moriscos como esclavos sesenta años después de haber sido obligatoriamente bautizados, bajo el pretexto de que tenían la cristiandad “presta con alfileres”, como dijeron los propios eclesiásticos granadinos cuando Felipe II les preguntó si podían ser esclavizados “aunque hayan sido bautizados”?¹⁸

16 *Probanza hecha ante la justicia de Huetor Tájara a pedimiento de Alvaro Ate, morisco. Sobre tener esclavos*. Archivo General de Simancas, Consejo de Juntas y de Hacienda, leg. 43, pieza 305.

17 “Del bautismo de los adultos y que no se baptizen sin catecismo”, Título 2.º, Constitución VI del Sínodo de la Diócesis de Guadix y Baza (1554), Granada, Univ. de Granada, Colección Archivum, 1994. Este sínodo establece normativas para la vida religiosa de la zona y encarna el espíritu religioso que se vivía también en la capital granadina. De hecho, se trata del primer sínodo celebrado en el Reino de Granada desde su incorporación a la Corona de Castilla y que sirvió de modelo a los sucesivos obispos, a lo largo del siglo XVI.

18 “Pregúntase si pueden ser cautivos los moriscos y moriscas y sus hijos aunque ayan sido baptizados por averse rebelado contra el evangelio y contra su rey”. Archivo de la Catedral de Granada, Libro de Asuntos Varios, n.º 3, fl. 520r-v. Para una transcripción completa del documento, véase: A. Martín Casares, op. cit., 2000, pp. 471-475.

No creo que el bautismo representara realmente un cambio de estatus social de las personas esclavizadas procedentes del África subsahariana, ni tampoco un cambio en la forma en que eran percibidas por el resto de la sociedad cristiana. No obstante, existen casos aislados que demuestran un mayor grado de integración y aceptación de la religiosidad cristiana. Quizá el más llamativo sea el de un fraile negro, llamado Cristóbal de Meneses, que perteneció a la orden de Santo Domingo. Bermúdez de Pedraza refiriéndose a dicho fraile señala: “tenía sal lo que decía el negro”¹⁹. Existen otros casos de guineanos que terminaron siendo clérigos, aunque siempre se trate de excepciones. Por ejemplo, en el testamento de Clara de Pareja, la viuda expone su voluntad de que un esclavo suyo, que había nacido en su casa, fuese libre y se convirtiera en clérigo, para lo cual le deja 12.000 maravedises²⁰.

Una de las figuras que más se preocupó por la catequización de los negroafricanos fue Don Pedro de Castro y Quiñones, que desempeñó el cargo de arzobispo en Granada y fue trasladado a Sevilla a principios del siglo XVII, cuando tenía 77 años. Don Pedro consideraba “una lástima” que un gran número de negros murieran sin bautizar; razón por la cual, con miras a la salvación de sus almas, elaboró y mandó publicar una instrucción para remediar y asegurar su catequización. Dicha instrucción se imprimió en Sevilla alrededor de 1612 y se mandó guardar en todos los pueblos del arzobispado. Isidoro Moreno, en su reciente libro sobre la antigua hermandad de los negros de Sevilla, alude a una carta que el arzobispo escribe al Papa en 1612, explicándole que había hecho examinar y catequizar a todos los negros del arzobispado dando orden a los curas y personas de ciencia del modo en que habían de “tener y guardar en este examen”, y que eran muchos los negros y negras cuyo bautizo, recibido en Guinea y otras partes de África, era nulo²¹. Asimismo hay noticia de la existencia de unas instrucciones a los curas sevillanos en 1635, en las que se hace referencia a la publicación anterior de un edicto sobre lo que se había de hacer con los negros y negras²². Sin embargo, el texto de la instrucción parecía haberse desvanecido de los archivos parroquiales sevillanos.

19 Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica de Granada* [1638], Granada, Univ. de Granada y Edit. Don Quijote, 1989, p. 260.

20 Archivo de Protocolos de Granada, leg. 32, s.f., 1532.

21 Isidoro Moreno, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*, Sevilla, Univ. de Sevilla y Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997.

22 Juan Manuel de Cires Ordoñez y Pedro E. García Ballesteros, “El tablero de ajedrez sevillano: Bautizos y matrimonios de esclavos”, en I. Moreno, op. cit., p. 493.

La estrecha vinculación del arzobispo Don Pedro de Castro con el Sacromonte de Granada, para que se reconociese la autenticidad de las reliquias y los plomos, le llevó probablemente a realizar un traslado de la documentación publicada bajo su mandato en Sevilla a la capital granadina²³. Al menos, es así como explicamos el hallazgo de una copia de la instrucción para la catequización de los negros en el archivo del Sacromonte. Quizá se intentó llevar a cabo una política similar en Granada, aunque hasta el momento no he hallado huellas en este sentido.

El título del catecismo versa de este modo: “Instrucción para remediar y asegurar quanto con la divina gracia fuere posible que ninguno de los negros que vienen de Guinea, Angola y otras provincias de aquella corte de África carezcan del sagrado bautismo”²⁴. En primer lugar, el texto de la instrucción ordenaba a los curas de cada parroquia hacer un padrón o catálogo en el que se inscribiesen todos los negros: sus nombres, si eran libres o cautivos, y en caso de ser esclavos, el nombre del amo y la parroquia de la que era feligrés; el lugar donde se bautizó, si fue en España o en su lugar de origen; el estado civil, si era casado o soltero; igualmente si hablaba el castellano o, por el contrario, acababa de llegar de su país y, por último, cuál era su lengua. Posteriormente se debía proceder a su examinación, escribiendo la fecha en que se realizó la misma (día/mes/año) y, una vez examinado, se procedería a consignar si su bautizo era válido o no. Los que salieron de África antes de cumplir los siete años no debían ser convocados, puesto que su bautismo era válido, pero era obligatorio que los bautizados una vez superada la barrera de los siete años compareciesen antes las autoridades eclesiásticas. Se debía buscar a los “extravagantes o forasteros” sin casa ni parroquia, es decir, a aquellas personas más difíciles de controlar.

En segundo lugar, se advertía al padre espiritual encargado de realizar este examen cómo debía comportarse; su actitud debía ser una mezcla de autoridad y paciencia, debía tratarlos con caridad y suavidad y a la vez mostrar la debida superioridad.

En tercer lugar, se describen los pasos a seguir para realizar el examen correctamente. Los puntos substanciales eran cuatro: primeramente, les habían de preguntar si les echaron agua en su tierra o al salir del puerto;

23 El arzobispo fue reiteradamente acusado de “casarse” con la diócesis sevillana para gastar su “dote” en las láminas de plomo del Sacromonte.

24 Para una transcripción completa del documento, véase A. Martín Casares, *op. cit.*, 2000, pp. 502- 508.

segundo, si por medio de algún intérprete que supiese su lengua y el castellano les dijeron algo del bautismo; tercero, si entendieron algo de lo que se les dijo, y cuarto, si dieron su libre consentimiento y voluntad para ser bautizados. Faltando uno sólo de estos puntos era menester bautizarlos de nuevo. En caso de duda, se debía pedir consejo a los padres jesuitas del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

Los examinadores debían anotar de qué tierra o nación eran originarios, así como el puerto africano donde los compraron los mercaderes que los trajeron a España. El arzobispo hacía una clara distinción entre los procedentes del espacio conocido entonces como Guinea y el Reino del Congo y Angola. En cuanto a los guineanos, tanto jolofes como mandingas y otras etnias de la región solían llegar a España sin bautismo válido, mientras que los procedentes del Congo y Angola acostumbraban a tener alguna marca de enseñanza del cristianismo, aunque no por ello el examen debía de ser menos exhaustivo, puesto que podían haber estado lejos cuando les enseñaban o “divertidos con la turbación”²⁵.

El sacerdote encargado de la catequización de estas personas debía darles tiempo para que pensaran lo que decían, “porque muchos vienen turbados y son de corta capacidad y fácilmente se arrojarán a responder sí o no sin saber lo que dicen”. Sobre todo, debían avisarles que les iba la salvación eterna en ello, aunque sin apretarles demasiado de manera que se acongojaran. Y del mismo modo debía hacer hincapié en preguntarles lo que entendieron antes del bautismo y no después.

Los examinadores debían ayudarse de intérpretes, una función que no podría desempeñar uno cualquiera. El intérprete debía ser un negro muy ladino y de buena ley y había de ganarse su voluntad con algunos premios y buen modo de tratarle, “porque de otra manera dirá lo uno por lo otro y abreviará por irse”.

En caso de obligatoriedad de bautizar al examinado, primero habría que catequizarlo y que depusiese con dolor de sus pecados, así como que hiciere propósito de enmienda. El examinador debía poner su empeño en que dijese palabras que significaran arrepentimiento. Debían aprender los misterios: el de la Trinidad, que el hijo de Dios se hizo hombre y resucitó

25 La mayor presencia de religiosos cristianos en Angola y el Congo llevaba a los eclesiásticos a desconfiar menos de su bautismo, mientras que la penetración del Islam desde antiguo en la zona guineana les hacía dudar.

y está en el cielo, y que hay otra vida en el cielo con gloria eterna o en el infierno con tormento para siempre.

Un contraste para personas que, como hemos señalado, adoraban al sol. El nuevo bautizo debía hacerse en la parroquia y con solemnidad por mano de los curas, y el agua debía bañarles por lo menos la piel de la cabeza y el rostro. Si querían bañar más parte de su cuerpo debía ser con decencia y decoro. Posteriormente se registrarían en el libro de bautizos.

Las huellas de vivencias religiosas de las personas esclavizadas en Granada son difíciles de seguir, la reconstrucción de cultos y experiencias espirituales a través de las fuentes conservadas resulta casi imposible. Los procesos inquisitoriales nos brindan sistemáticamente la imagen de esclavos herejes debido a la propia naturaleza de la fuente. Pero lo más frecuente, no obstante, era que participaran de creencias amalgamadas, tomando elementos de las distintas religiones que habrían conocido a lo largo de sus vidas. La especificidad de ciertos cultos, como la veneración del sol o de los árboles que he interpretado como propios del África subsahariana, viene dada por su inexistencia en las declaraciones de musulmanes procedentes del Magreb o del propio Reino de Granada. En definitiva, se trataría de prácticas propias de “negrería” y no tanto de una etnia o una zona específica.

Por lo que respecta a los negroafricanos y para terminar, podríamos decir, en primer lugar, que no hay un modelo de religiosidad propiamente negroafricana, pero tampoco de sincretismo, sino que existía diversidad de prácticas espirituales más o menos sincretizadas. En segundo lugar, que no hay un empeño de los cristianos viejos por ocultar los legados de africanía o por hacerlos desaparecer, sino más bien un desprecio, un desinterés o un desconocimiento. No representaban un peligro. En tercer lugar, que la mayoría de los integrantes de la comunidad negroafricana presentes en Granada, al ser arrancados de sus tierras siendo niños o adolescentes e introducidos en la fe de sus opresores de manera muy somera, no tenían una religiosidad bien definida, por lo que se apegarían al cristianismo o al Islam indiferentemente buscando libertad y respeto.

Y, por último, que la Iglesia católica empezó a tener en cuenta la presencia de estas personas como parte de su preocupación por catequizar al vulgo, pero por supuesto sin intención de acabar —ni siquiera aliviar— su esclavitud, sino como un mero trámite en una sociedad sacralizada.