

Esclavitud, bautismo y parentesco espiritual en la Sevilla de los siglos XVI-XVII

Eduardo Corona Pérez

Universidad de Sevilla

ecorona@us.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1537-0501>

Resumen: Este artículo estudia el fenómeno del parentesco espiritual entre los esclavos bautizados en Sevilla durante los siglos XVI y XVII. El análisis cualitativo y cuantitativo de documentación sinodal y de libros de bautismos parroquiales permite identificar los modelos de padrinozgo establecidos y los factores que condicionaron la elección de padrinos y madrinas. La investigación revela que la reducción del número de padres espirituales impuesta por el Concilio de Trento limitó drásticamente las posibilidades de los esclavos de articular nuevas redes de sociabilidad o reforzar las ya existentes a través del parentesco espiritual. Mientras que en el periodo pretridentino predominaban modelos de multipadrinozgo, tras la aplicación de las normas conciliares se impusieron los de monopadrinozgo, especialmente el de tipo individual. La reducción promovió una creciente verticalización social en la elección de los padres espirituales, con un perfil predominante conformado por varones libres vinculados, más que al ámbito doméstico del señor, al entorno parroquial inmediato. No obstante, el periodo posttridentino también evidencia un incipiente proceso de horizontalización de las relaciones, con un aumento del número de esclavos y horros ejerciendo como padrinos. Aunque minoritario frente al perfil de padrinozgo dominante, este incremento apunta a una mayor participación de estos grupos en la vida social y religiosa de la ciudad del Betis.

Palabras clave: esclavitud; bautismo; parentesco espiritual; Sevilla; siglos XVI-XVII.

Slavery, baptism and spiritual kinship in Seville in the 16th-17th centuries

Abstract: This article examines the phenomenon of spiritual kinship among slaves baptized in Seville during the 16th and 17th centuries. The qualitative and quantitative analysis of synodal documentation and parish baptismal records allows for the identification of established godparenting models and the factors conditioning the selection of godparents. The research reveals that the reduction in the number of spiritual parents, imposed by the Council of Trent, drastically limited slaves' opportunities to articulate new networks of sociability or reinforce existing ones through spiritual kinship. Whereas multi-godparent models predominated in the pre-Tridentine period, the application of conciliar norms led to the prevalence of single-godparent models, particularly the individual type. This reduction fostered an increasing social verticalization in the choice of spiritual parents, with a predominant profile of free men linked more to the immediate parish environment than to the master's household. Nevertheless, the post-Tridentine period also evidences an incipient process of horizontalization in these relationships, with a rise in the number of slaves and horros acting as godparents. Although a minority compared to the dominant godparenting profile, this increase suggests greater participation by these groups in the social and religious life of the city of Seville.

Keywords: slavery; baptism; spiritual kinship; Seville; 16th-17th centuries.

Cómo citar este artículo / Citation: Corona Pérez, Eduardo. 2025. «Esclavitud, bautismo y parentesco espiritual en la Sevilla de los siglos XVI-XVII». *Hispania Sacra* 77, 155: 1078. <https://doi.org/10.3989/hs.2025.1078>.

Recibido: 28-08-2023. Aceptado: 01-03-2024. Publicado: 08-04-2026.

1. INTRODUCCIÓN: BAUTISMO, PARENTESCO ESPIRITUAL Y ESCLAVITUD¹

La extensión de las ideas cristianas desde el siglo IV produjo una profunda transformación en las condiciones en las que se desarrollaría la esclavitud. La intervención de la Iglesia se encaminó al encaje de dicha institución en el credo cristiano, estableciendo una serie de principios jurídicos y de comportamientos sociales de notable calado para los siglos posteriores, como la unidad de libres y esclavos en Cristo, la difusión de un marco ideal de relaciones basado en la obediencia de los esclavos a los señores y en una correspondencia de buen trato de estos, o la progresiva integración de las poblaciones esclavas en la comunidad eclesiástica con la administración de los sacramentos (Pérez García 2016, 13). Por otro lado, la modificación de preceptos del Derecho Romano acabaría por dotar a la figura del esclavo de una cierta personalidad jurídica, reduciendo a cuatro las causas de acceso a la esclavitud: por condena de delitos graves, por guerra justa, por venta efectuada por los padres o por sí mismo, y por nacer esclavo. De este modo, la esclavitud continuaría admitiéndose, pero no como un hecho de la naturaleza, sino como una institución que nacía de la acción de los hombres (Domínguez Ortiz 2003 [1952], 41; Andrés-Gallego y García Añoveros 2002, 16; Pérez García 2016, 12).

Por otra parte, la Iglesia trató de asegurar el principio de libertad cristiana con disposiciones que impedían, de un lado, que los cautivados en guerras entre príncipes cristianos pudiesen ser reducidos a esclavitud y, de otro, que judíos y musulmanes pudiesen poseer esclavos cristianos. Así, a lo largo de los siglos medievales se fue construyendo un concepto de «ciudadanía cristiana» que asociaba a los cristianos con la idea de libertad y que, por ende, hacía diferentes a los no cristianos, tendiendo a situar la esclavitud fuera de los límites geográficos de la Cristiandad (Pérez García 2016, 15-21). Ello no evitó, sin embargo, la existencia de esclavos cristianos en la Europa bajomedieval ni tampoco que la administración del bautismo deviniese automáticamente en la liberación. Para evitar las dificultades sociales que se pudiesen derivar de estas interpretaciones y la búsqueda interesada de la conversión, Tomás de Aquino aclaró que el bautismo solo liberaría al hombre de sus culpas cuando se enfrentara a la justicia divina, no a la humana. Por tanto, aunque el sacramento podía borrar «las penas de la vida presente», esta liberación solo entraría en vigor en el momento de la Resurrección. De lo contrario, la conversión podría liberar a los criminales de la responsabilidad de sus actos (Pérez García 2022, 183).

Desde un punto de vista teológico, el bautismo ha de entenderse como un laboratorio espiritual por el que se redimen los pecados (Concilio de Trento 1847 [1564], 37). Su importancia como entrada en la Iglesia justifica que «se celebrase con singular magestad y mayores demostraciones que los demás Sacramentos» (Santa María 1637, 5r-5v). El aguado de los recién nacidos se difundió a partir de los siglos IV-V (Alfani 2008, 90). No obstante, la fecha de nacimiento de los bautizados no comenzó a consignarse en Sevilla hasta la segunda mitad del siglo XVII (Corona Pérez 2022, 74). Las constituciones sinodales del arzobispado sevillano, los ámbitos normativos que regulaban el ejercicio litúrgico y la vida religiosa del clero y la feligresía (Sánchez Diego 2017, 37), recogen diferentes dispositivos que insistían en el acercamiento de la administración del bautismo al nacimiento de los recién nacidos. La primera referencia conservada al respecto se localiza en el sínodo del año 1512. Por ella se estableció que los párrocos fuesen «diligentes en administrar los sanctos sacramentos, señaladamente el bautismo a los niños por evitar el peligro que de la dilación se podría recibir» (Sánchez Herrero *et al.* 2007, 104). Años más tarde, en el sínodo de 1586, el tiempo transcurrido entre el alumbramiento de los recién nacidos y su bautismo se limitó, siempre que no hubiese «justo impedimento», a ocho días. El mismo plazo se estipuló para llevar a las parroquias a los neonatos que hubiesen sido bautizados en las casas para que fuesen catequizados (Castro 1591, 50r-50v; Guevara 1609, 106r). Sin embargo, y considerando un margen temporal de dos-tres semanas, la equivalencia entre alumbramiento y bautismo puede darse por válida. De hecho, el tiempo transcurrido entre ambos sucesos fue acortándose, como se ha constatado en la parroquia de San Martín de Sevilla para el siglo XVIII (García-Baquero López 1982, 76). En una sociedad profundamente católica como aquella, la transcendencia escatológica de un recién nacido sin bautizar podía verse comprometida por lo extensivo de la mortalidad infantil, que alcanzó tasas del 250‰ (Corona Pérez 2022, 331-339). Así, el bautismo podía administrarse por los asistentes al parto cuando la vida del neonato corría peligro (Corona Pérez 2021, 174-179). ¿Por qué?

A diferencia de los adultos, que debían ser instruidos previamente, los infantes no necesitaban tener fe para recibir el bautismo, «pues es justo que si les dañó la culpa de sus naturales padres en la generación humana, les aproveche la Fè de sus espirituales padres en la regeneración divina» (Santa María 1637, 78r). Es decir, serían los padrinos y madrinas los que habrían de actuar como «fiadores del bautizado» (Santa María 1637, 71v). En ellos recaía por tanto la obligación de la formación cristiana de los recién nacidos (Castro 1591, 50r), si bien es verdad que este deber cesaría si los padres de los bautizados o los señores en cuyo poder quedaban eran católicos (Santa María 1637, 71r). ¿Cómo encajaban las personas esclavizadas en este escenario socio-religioso?

Como la del conjunto peninsular, la población esclava de la Sevilla del siglo XVI y buena parte del XVII estuvo dominada por contingentes negroafricanos y sus descendientes. Estos procedían de las factorías portuguesas en las islas de Cabo Verde y São Tomé, la zona continental del África occidental y, desde los últimos decenios del siglo XVI, también desde Angola. Desembarcaban fundamentalmente en Lisboa y en otros puertos del Algarve, desde donde eran reexportados hacia otros núcleos de la geografía peninsular (Fonseca 2010, 152-162). La actividad misionera en África se desarrolló en circunstancias harto adversas, de manera que el proceso de evangelización fue muy superficial (Santos y Soares 2001, 359-409). Los africanos que recibían el bautismo en las regiones de embarque no solían cumplir con dos requisitos inexorables:

¹ Abreviaturas utilizadas: APSASM= Archivo Parroquial de San Andrés y San Martín de Sevilla; APSJSM= Archivo Parroquial de San Julián y Santa Marina de Sevilla; APSNSMB= Archivo Parroquial de San Nicolás de Bari y Santa María la Blanca de Sevilla; APSC= Archivo Parroquial de Santa Cruz de Sevilla; LB= Libro de Bautismos; volumen (vol.), folio (f.), recto (r), vuelto (v).

la voluntad de ser convertidos y la instrucción en la fe, lo que fue duramente criticado por los teólogos. Tomás de Mercado denunció el poco rigor en el sacramentado de estos esclavos porque, «al tiempo de embarcarlos, los bautizan a todos juntos con un hisopo que es otra barbaridad grandísima» (1977 [1571], 279). Asimismo, los africanos desconocían todo lo necesario respecto al aguado porque no estaban instruidos y pensaban «que es bañarse o lavarse con el agua de los blancos, lo mismo que cuando ellos por gusto o necesidad se lavan» (Sandoval 1987 [1647], 394). Por tanto, estos bautismos no eran válidos porque debían tener conocimiento de la doctrina, «por evitar el manifiesto peligro a que se podría de cometer sacrilegio si no se supiese los ministerios de nuestra Fè católica, lo qual debe entenderse de los adultos» (Santa María 1637, 61v). La catequesis constituía, pues, un elemento fundamental y con el que había de guardarse especial cuidado en el caso de los nuevos convertidos (Santa María 1637, 63v). Así, y ante la certeza moral de que no estaban correctamente bautizados, los esclavos procedentes del África subsahariana debían ser sacramentados en los lugares de destino «absolutamente y sin condición, salvo aquellos de quienes no hubiera tan certidumbre sino sólo duda, que estos se han de baptizar *sub conditione*» (Sandoval 1987 [1647], 407).

Las instituciones civiles y eclesiásticas de los reinos peninsulares abordaron esta cuestión. El rey de Portugal Manuel I obligó a los señores a bautizar a los esclavos procedentes de Guinea en diferentes plazos en función de la edad, bajo pena de perderlos.² Paralelamente, el monarca luso consiguió que el papa León X otorgase bulas para que estas personas pudiesen ser bautizadas en los barcos, en el puerto lisboeta y en las casas de los señores.³ Ante las malas condiciones físicas y psíquicas con las que los esclavos desembarcaban, la monarquía portuguesa supeditó la correcta formación cristiana a la salvación de las almas.⁴ Asimismo, el sínodo lisboeta de 1537 estipuló la administración del bautismo *sub conditione* para los esclavos que «v[inha]m de fora» (Fonseca 2010, 360).

Una de las labores emprendidas por la Compañía de Jesús desde su llegada a Sevilla en el año 1554 fue la evangelización y catequización de los esclavos negroafricanos. Las misivas dirigidas a Ignacio de Loyola describen cómo los padres iban a los lugares donde estos solían reunirse los domingos y los días de fiesta para enseñarles la doctrina. A pesar de estar bautizados, los esclavos ignoraban los aspectos más básicos de la fe (Borja Medina 2010, 80-81), pues habían sido sacramentados incluso siendo bozales (Corona Pérez 2021, 197-198). El sínodo sevillano de 1572 también prestó atenciones a la formación cristiana de la población esclava. En él se estableció que los domingos y festivos los sacristanes hiciesen «tañer la campana» a las 13 horas del día y enseñasen la doctrina «a los niños e criados y esclavos de su parrochia», ordenándose a los vicarios y curas del arzobispado, asimismo, a que exhortasen a los padres y a los amos para que los enviasen a oírla (Sánchez Herrero *et al.* 2007, 140). Este dispositivo sería reiterado y completado en los sínodos de 1586 y 1604 con un calendario que iría «desde el primer domingo del Adviento hasta la *Dominica in Passione*», y que implicaría ahora a todos los parroquianos para que también «vayan y embíem a oyrla a sus hijos, criados y esclavos» (Castro 1591, 11r; Guevara 1609, 17r).

La repetición de la normativa sinodal apuntaría las dificultades de estos grupos para participar en la vida religiosa. Su catolización habría venido, necesariamente, con el paso de las generaciones. Sin embargo, este enfoque puede acabar reduciendo a las personas esclavizadas a un papel esencialmente pasivo. Desde la captura hasta en cada una de las sucesivas ventas y de los lugares a los que fueron llevados, los africanos procuraron construir lazos de sociabilidad (Maia 2016, 44). Estos vínculos, que podían resistir el paso del tiempo y superar distancias en ocasiones oceánicas, implicaban no solo a esclavos, sino también a personas de otras condiciones jurídicas y calidades (Corona Pérez 2023a, 127-130). Hay que tener en cuenta que la significación ritual y las implicaciones del aguado para los actores participantes convertían la ceremonia en el nacimiento social del bautizado (Alfani 2008, 90). De este modo, el sacramento servía como catalizador para el establecimiento, consolidación o ampliación de relaciones con agentes de otros colectivos en la vida secular (Gudeman y Schwartz 1988, 37). El parentesco espiritual conformado por el bautismo constituía, pues, una estrategia para seleccionar y reforzar lazos de amistad, ampliando así el marco de los entramados sociales de los bautizados y sus familiares (Chacón Jiménez 1995, 88). Estas podían orientarse en un sentido horizontal, tejiendo relaciones con personas de igual estrato social que los padres del recién nacido, o vertical, optando por relaciones socialmente desiguales (Sánchez Diego 2017, 53-54). En este sentido, y a pesar del desconocimiento que pudiesen mantener sobre la doctrina —e incluso de las verdaderas intenciones respecto a la conversión—, la condición de «gentiles» favoreció el acceso al bautismo de los esclavos negroafricanos en un plazo relativamente corto de tiempo desde su arribada a Sevilla, a diferencia de los musulmanes, menos proclives a la conversión y con los que sí hubo un ejercicio de catequización más exhaustivo (Corona Pérez 2021, 194-203).

Este estudio parte de la hipótesis de que para los esclavos el bautismo representaba, además de la adopción de una nueva fe e identidad, una herramienta que posibilitaba dos mecanismos de integración en la sociedad esclavista receptora, especialmente para los de origen subsahariano. Por un lado, el ingreso formal en la comunidad; por otro, el establecimiento de vínculos de sociabilidad mediante el parentesco espiritual con agentes sociales de diferentes condiciones y calidades.

² Si tenían más de 10 años, sus amos estaban obligados a llevarlos a bautizar en un plazo de seis meses desde su compra. No obstante, y con ocasión de que algún esclavo mostrase su rechazo a la conversión, los dueños, para no incurrir en dicha pena, debían hacérselo saber a los curas y priores de sus respectivas parroquias. Por el contrario, si los esclavos tenían 10 años o menos, los señores debían hacerlos bautizar en un mes desde que estuviesen en posesión de ellos, «por quanto nestes da dita hidade nom he necessario esperar por seu consentimiento». En el caso de los hijos de esclavas, por su parte, se mandó a los señores que los hiciesen bautizar «aos tempos que os filhos dos christãos» (*Batismo dos escravos da Guiné*, 24-III-1514, Brásio 1963, 2ª Série, vol. 2, 69-70).

³ Las bulas *Eximie Devotionis* (7-VIII-1513, Brásio 1963, 2ª Série, vol. 2, 63-63); y la bula *Preclara Tue* (10-I-1516, Brásio 1963, 2ª Série, vol. 2, 115-117). También son citadas por Fonseca (2010, 361).

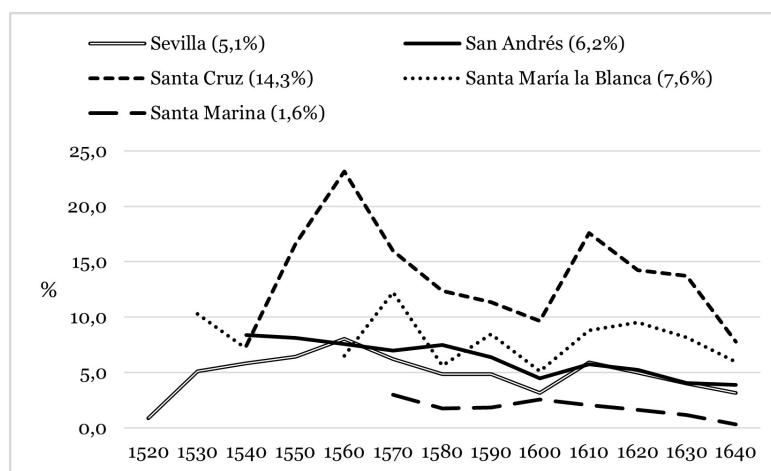
⁴ Como indica el propio rey en una misiva dirigida al vicario de la iglesia de la Conceição de Lisboa (26-VI-1516, Brásio 1963, 2ª Série, vol. 2, 122-123).

Ello, independientemente del grado de autonomía que pudiesen encontrar en el seno del dominio señorial para poder elegir a compadres y padrinos. Ahora bien, como depositarios de la fe de sus ahijados, ¿qué papel desempeñaban los padres espirituales en la formación cristiana de los esclavos bautizados en Sevilla? ¿Era esa su principal misión o, por el contrario, operaron o se superpusieron otros factores? ¿Quiénes eran? ¿Y bajo qué criterios eran escogidos?

Las series parroquiales constituyen testigos históricos fundamentales para el estudio de los ciclos vitales y familiares de las poblaciones esclavas. Por ello se han convertido, junto con los protocolos notariales, en las fuentes más empleadas por la historiografía de la esclavitud en España.⁵ Sin embargo, el carácter seriado de estos fondos ha privilegiado en exceso la cuantificación demográfica, de manera que las explicaciones sobre las características de las poblaciones esclavas y las variables multifactoriales que las propiciaron y modelaron en el tiempo no han sido debidamente atendidas.⁶ Asimismo, y aunque se ha apuntado ya el pilar de los comportamientos demográfico-familiares de los contingentes esclavos de la península ibérica y de las islas de las Azores, Madeira y Canarias de los siglos XVI-XVIII, esto es, el de la extensión de un modelo compuesto por madres solteras con pocos hijos, la historia de la familia esclava sigue precisando de mayores esfuerzos de investigación.⁷ Por otra parte, y aunque la cuestión del padrinazgo bautismal se erige en una línea de pesquisa pujante en la historiografía de la España moderna,⁸ el estudio de este fenómeno en los contingentes esclavizados de la península y las islas atlánticas permanece poco explorado.⁹ Así pues, este artículo constituye una aproximación al fenómeno del parentesco espiritual entre los esclavos bautizados en la ciudad de Sevilla durante los siglos XVI y XVII, y plantea dos ejes rectores: conocer los diferentes modelos de padrinazgo establecidos en relación con la evolución del marco jurídico sobre el parentesco espiritual, e identificar a los padrinos y madrinas y los posibles factores de elección.

Estos objetivos vertebran el cuerpo del texto. Para profundizar en el análisis se ha optado por usar las series bautismales de cuatro parroquias sevillanas: San Andrés, Santa Cruz, Santa María la Blanca y Santa Marina, escogidas por su ubicación en la geografía urbana y por el volumen alcanzado por la población esclava entre sus habitantes (Fig.1). Santa Cruz y Santa María la Blanca se ubican en el sector sureste de la ciudad. Esta zona fue la que mayor proporción de esclavos alcanzó en Sevilla por su dinamismo económico. San Andrés, por su parte, se localiza en el corazón geográfico de la urbe. Como sucede con otras collaciones de su entorno, estuvo habitada por un número significativo de familias nobiliarias, de manera que el volumen alcanzado por la población esclava en el eje centro-occidental hispalense fue más elevado que en el conjunto de la ciudad, pero más reducido que en el sector sureste. Santa Marina, por el contrario, se ubica en el sector noreste, con collaciones de un perfil marcadamente agrario y trabajador y, por ende, donde se localizaron las proporciones más reducidas de esclavos de Sevilla (Corona Pérez 2022, 285-288). De este modo, estas parroquias constituyen un buen retrato del conjunto de la ciudad.

FIGURA 1
Evolución decenal de las proporciones de esclavos en el conjunto de Sevilla y las parroquias de San Andrés, Santa Cruz, Santa María la Blanca y Santa Marina



Entre paréntesis, promedio global del periodo. Fuentes: Corona Pérez 2022, 446-451; APSASM, Sección SA, LB 1, 2, 3, 4; APSC, LB 1, 2, 3, 4; APSNSMB, Sección SMB, LB 1, 2, 3, 4; APSJSM, Sección SM, LB 0, 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

⁵ La historiografía de la esclavitud en España, que arrancó con la obra de Domínguez Ortiz (2003 [1952]), cuenta con una ingente producción. Véanse los balances historiográficos más recientes: Fernández Chaves y Pérez García 2021, 11-20; Corona Pérez 2022, 27-43; y González Arévalo 2022, 13-24.

⁶ Un análisis metodológico sobre las posibilidades y limitaciones de explotación de estos registros para el estudio de la esclavitud en la Castilla moderna, véase Fernández Chaves y Pérez García 2005, 113-122; Periañez Gómez 2013, 287-300; Pérez García y Fernández Chaves 2015, 711-740; Corona Pérez 2021, 171-209; y Corona Pérez 2022, 59-110.

⁷ Dos abordajes recientes, véase Pérez García 2023 y Corona Pérez 2023b.

⁸ Un balance historiográfico para el caso de España, véase en Sánchez Diego 2019. Para el ámbito de la Europa Católica, véase Alfani y Gourdon 2016.

⁹ Véanse los abordajes de Lobo Cabrera 1982, Bennassar 1988, Chacón Jiménez 1988, Garrido García 2011, Irigoyen López 2012 y Rodríguez Calleja 2015. Ello contrasta con el espacio iberoamericano. A este respecto, nos remitimos a la introducción historiográfica realizada por Salazar Carreño 2017, 24-25.

2. EVOLUCIÓN DEL MARCO JURÍDICO DEL PADRINAZGO BAPTISMAL Y SUS MODELOS ENTRE LOS ESCLAVOS BAPTIZADOS EN SEVILLA

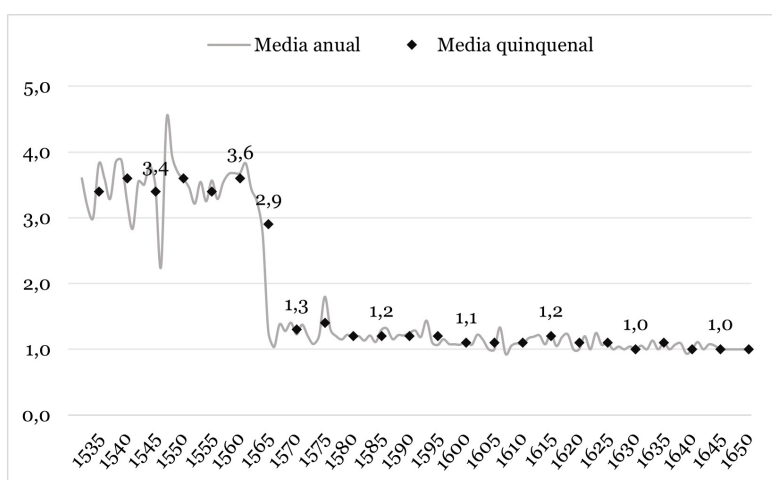
Después de los concilios hispanovisigodos de los años 590 y 619, las constituciones sinodales de mayor antigüedad conservadas en el arzobispado de Sevilla se corresponden con las del sínodo de 1490. La primera de las cuestiones abordadas en torno al bautismo tuvo que ver con su administración. Hasta entonces, la tradición había sido la de bautizar por aspersión. Sin embargo, de ahora en adelante habría de realizarse por inmersión. El arzobispado hispalense trataba de ajustarse a los «decretos e cánones antiguos», a las «sentencias de los sanctos theólogos» y «a la costumbre de la sacra yglesia romana, nuestra madre e cabeça». Solo quedarían exentos de la inmersión cuatro supuestos: los adultos —entendiéndose que los esclavos adultos continuarían siendo bautizados por aspersión—, cuando la inmersión pudiese causar o aumentar los daños en recién nacidos enfermos, las criaturas cuyos cuerpos no pudiesen «salir del vientre de la madre salvo la cabeça sola o algún otro miembro», y los periodos de sequía (Sánchez Herrero *et al.* 2007, 88).

La segunda de las disposiciones se centró en la obligatoriedad del registro del sacramento. La extensión de la exposición de recién nacidos, las dudas en torno a la administración o no del bautismo, la necesidad de conocer la edad y la legitimidad de los sacramentados para poder casar y acceder a la carrera eclesiástica, y saber quiénes fueron los padrinos y madrinas por los impedimentos contraídos por la cognación espiritual, justificaban la necesidad de hacer constar a todos los bautizados en un libro costeado por las propias fábricas parroquiales. Asimismo, también se estableció la estructura diplomática de estos registros, mandándose a los párrocos, bajo pena de excomunión, que escribiesen su propio nombre, «diciendo yo fulano, cura, e luego el día el mes y año e nombre de la criatura que bapiza e de su padre y de su madre e si son avidos por legítimo marido e muger e los nombres de los padrinos y madrinas» (Sánchez Herrero *et al.* 2007, 89).

En este sentido, la tercera de las disposiciones establecidas en el sínodo de 1490 tuvo que ver con la limitación del número de padrinos en el bautismo a un máximo de cuatro. La confusión existente por la cantidad de personas «que no se conocen e intervienen casamientos de parientes con parientes espirituales» justificaba la decisión. La inclusión de esta normativa no constituía, sin embargo, una novedad en el arzobispado sevillano, pues ya se había establecido en el Concilio Provincial de don Nuño de Fuentes del año 1352 —cuyas constituciones no se han conservado—, y sería posteriormente reiterado por Pedro González de Mendoza, arzobispo de Sevilla entre 1474-1482 (Sánchez Herrero *et al.* 2007, 89). La repetición del dispositivo ofrecería una idea de la dificultad que encontró para implantarse (Sánchez Diego 2017, 38). ¿Y los bautismos de esclavos, qué escenario revelan respecto al parentesco espiritual?

FIGURA 2

Evolución de las medias anuales y quinquenales de padres espirituales por esclavo bautizado en las parroquias sevillanas de San Andrés, Santa Cruz, Santa María la Blanca y Santa Marina (1532-1650)



Valor de la muestra: 1.313 esclavos y 2.199 padres espirituales. Fuentes: APSASM, Sección SA, LB 1, 2, 3, 4; APSISM, Sección SM, LB 0, 1, 2, 3, 4; APSNSMB, Sección SMB, LB 1, 2, 3, 4; APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

Llegados a los años treinta del siglo XVI, cuando se habían generalizado los libros bautismales en las diferentes parroquias sevillanas, el número de padrinos y madrinas entre los esclavos sacramentados parece haberse ajustado a la norma establecida en 1490 (Fig. 2). Existieron algunas excepciones que llegaron a presentar cinco. Como Leonor, esclava adulta de la lavandera Juana Hernández, que tuvo como padrinos a Juan de Plaza y a Juan de Trigueros, y como madrinas a Leonor Hernández, a Inés Ruiz y a Catalina de Madrid.¹⁰ O los mellizos Juana y Hernando, hijos de Francisca, esclava de Francisco de Medina, que tuvieron por padrinos al padre Cueva, a Alonso de Espinosa y a Martín Alonso, y por madrinas

¹⁰ APSNSMB, Sección SMB, LB 1, f. 52v, 19-VII-1535.

a Teresa Díaz y a Leonor Bernal.¹¹ Sin embargo, las medias anuales y quinquenales en las décadas de los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo XVI oscilaron en torno a los 3,5 padres espirituales por esclavo bautizado.

Todo cambiaría a partir de agosto de 1564. Efectivamente, una de las cuestiones abordadas por el Concilio de Trento fue la del parentesco espiritual. En él se estableció «que sólo una persona, sea hombre o sea muger, según lo establecido en los sagrados cánones, o lo más un hombre y una mujer, sean los padrinos del Bautismo» (Concilio de Trento 1847 [1564], 282). Se trataba de evitar que se contrajesen matrimonios vedados por el incesto espiritual (Alfani y Gourdon 2016, 28; Sánchez Diego 2017, 48). En este sentido, el concilio tridentino redujo los lazos originados por el bautismo a tres: a padrinzago —entre padrinos y ahijado—, a compadrazgo —entre padres y padrinos— y al vínculo creado entre el sacramentado y el oficiante de la ceremonia, decretando la desaparición de la fraternidad espiritual entre el bautizado y los hijos de los padrinos (Sánchez Diego 2017, 108-110). Las repercusiones que se derivaron de la publicación del Concilio de Trento el 13 agosto de 1564 no se hicieron esperar, causando una inmediata y abrupta caída del número de padrinos y madrinas. Las reiteraciones de la norma tridentina respecto al padrinzago en los sínodos sevillanos de 1572, 1586 y 1604 no hicieron más que reforzarla: no solo no se ha documentado a esclavos bautizados con más de dos padres espirituales, sino que la tendencia fue situarse en una media de un padrino o madrina por sacramentado (Fig. 2).

Trento marcó, pues, un antes y un después en la evolución del marco jurídico del parentesco espiritual y, consecuentemente, en los modelos de padrinzago. Alfani confeccionó una clasificación según el número y el sexo de los padrinos. El primero sería el de multipadrinzago puro, caracterizado por un alto número de padres espirituales y un equilibrio entre padrinos y madrinas. El de multipadrinzago asimétrico puro, por el contrario, sí reflejaría un predominio de uno de los sexos. Los siguientes modelos se corresponderían con el de multipadrinzago limitado y multipadrinzago asimétrico limitado. Se distinguen de los dos anteriores cuando existe una restricción al número de padres espirituales. Por último, estarían los modelos de monopadrinzago puro o de pareja y de monopadrinzago asimétrico o individual (Alfani 2009, 42-43).

TABLA 1
Número de padres espirituales por esclavo bautizado en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Padres espirituales por bautismo	Antes de Trento		Después de Trento		Periodo completo	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
0	0	0,0	4	0,5	4	0,4
1	0	0,0	610	77,4	610	60,2
2	7	3,1	174	22,1	181	17,9
3	65	28,9	0	0,0	65	6,4
4	140	62,2	0	0,0	140	13,8
5	10	4,4	0	0,0	10	1,0
Desconocido	3	1,3	0	0,0	3	0,3
Total bautizados	225	100,0	788	100,0	1.013	100,0
Total padrinos	819		918		1.737	
Media de padrinos por bautizado	3,6		1,2		1,7	

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

La delimitación del número de padrinos y madrinas a cuatro por el sínodo de 1490 es más antigua que la mayor parte de los libros de bautismos de las parroquias de Sevilla y, concretamente, de la de Santa Cruz, la parroquia-testigo que se analiza en este caso. Por tanto, los modelos de padrinzago más extendidos entre los esclavos bautizados de Sevilla antes de Trento fueron los de multipadrinzago limitado, destacando el asimétrico (83 %), con un dominio muy claro de los varones, como se verá más adelante (Tabs. 1 y 2). La carencia de estudios respecto a los modelos de padrinzago no permite hacer una comparación con el resto de la sociedad sevillana, lo que facilitaría la detección de similitudes e intermitencias. Sin embargo, sí que puede realizarse con otros espacios de la Europa pretridentina, donde la fragmentación de los modelos constituyó la norma (Alfani y Gourdon 2016, 24-26). Si en la mitad septentrional y Francia se extendió el modelo ternario, de dos padrinos y una madrina o un padrino y dos madrinas en función del sexo del recién nacido, el centro-sur del continente, por el contrario, mostró una tendencia al padrinzago múltiple (Alfani 2008, 96). De este modo, durante la segunda mitad del siglo XV y la primera mitad del XVI el modelo de multipadrinzago limitado dominó las relaciones de parentesco espiritual en la ciudad de Murcia (Irigoyen López 2012, 88) y en las diócesis castellanas de la mitad norte

¹¹ APSNSMB, Sección SMB, LB 1, f. 21v, 1-VI-1542.

peninsular (Sánchez Diego 2017, 88-91). Por tanto, los modelos de padrinzago de los esclavos de Sevilla encajarían con los practicados en el escenario Mediterráneo pretridentino.

TABLA 2
Modelos de padrinzago entre los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Modelos de padrinzago	Antes de Trento		Después de Trento		Periodo completo	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Multipadrinzago puro	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Multipadrinzago asimétrico	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Multipadrinzago limitado	29	12,9	0	0,0	29	2,9
Multipadrinzago asimétrico limitado	186	82,7	0	0,0	186	18,8
Monopadrinzago puro (modelo de pareja)	7	3,1	153	19,9	160	16,1
Monopadrinzago asimétrico (modelo individual)	0	0,0	610	79,5	610	61,5
Sin padrinos	0	0,0	4	0,5	4	0,4
Desconocido	3	1,3	0	0,0	3	0,3
Total	225	100,0	767	100,0	992	100,0

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia a partir de la clasificación propuesta por Alfani (2009, 42-43).

En el periodo postridentino se desarrollaría un escenario completamente diferente. La unificación normativa impuesta por Trento extendió el modelo de monopadrinzago por la Europa católica, aunque no sin variantes. Entre los esclavos de Sevilla se impuso claramente el modelo de monopadrinzago de tipo individual (80 %) sobre el puro o de pareja (20 %) (Tabs. 1 y 2). Por el contrario, en Murcia, si bien es verdad que en el siglo XVIII predominó el padrinzago asimétrico-individual, tanto en el siglo XVII como después en el XIX el modelo más generalizado fue el de pareja (Irigoyen López 2012, 88). En las parroquias urbanas de Santiago de Compostela sucedió un fenómeno similar: durante el siglo XVIII dominio del modelo de pareja, que perdió terreno ante el de tipo individual para volver a ser mayoritario en el siglo XIX (Rey Castelao 2015, 96).¹² En la diócesis de Lugo se extendió muy claramente desde el siglo XVIII el modelo de pareja, si bien es verdad que el individual ganó fuerza entre mediados del siglo XVIII y el XIX (González López 2018, 95-105). Por el contrario, en el Véneto y Roma, hasta el tránsito al siglo XIX, predominó el modelo individual, lo mismo que en Puebla de México (Grajales Porras 2015).¹³ No obstante, en Francia y en las comunidades del norte de Italia el modelo más extendido desde Trento fue el de pareja, que es el parece imponerse a largo plazo en todo el mundo católico (Alfani y Gourdon 2016, 29). ¿Qué sucedió en el conjunto de Sevilla? ¿Y en otros núcleos peninsulares con esclavos, cuál fue el escenario? Son preguntas que, necesariamente, tendrán que responderse en el futuro.

3. ¿QUIÉNES FUERON LOS PADRES ESPIRITUALES DE LOS ESCLAVOS BAUTIZADOS DE SEVILLA? IDENTIFICACIÓN Y POSIBLES FACTORES DE ELECCIÓN

La Iglesia nunca entró en la cuestión del estatus social de los padres espirituales (Gudeman y Schwartz 1988, 46). Hasta el Concilio de Trento el padrinzago bautismal «parece aprovechar todas las posibilidades del relacionarse con un amplio y heterogéneo grupo». Y esto valía tanto para las élites como para los grupos más humildes: más padrinos y madrinas se traducían en mayores redes de parentesco (Alfani 2008, 97). Los impedimentos ocasionados por el incesto espiritual volcaron la tendencia hacia la paulatina reducción del número de padrinos desde el siglo XV, lo que culminó con la limitación tridentina. El establecimiento por parte de la Iglesia de un modelo de padrinzago individual o a lo sumo de pareja, además, con obligaciones de procurar la doctrina cristiana al ahijado, acabaría por traducirse en un proceso de polarización y verticalización de los patrones de elección de los padres espirituales. De este modo, el marco tridentino habría provocado que los padres de los recién nacidos eligiesen, sobre todo, a padrinos y madrinas procedentes de grupos sociales mejor posicionados (Alfani 2009, 161).

Las informaciones contenidas en las constituciones sinodales sevillanas en torno a la figura del padrino y su elección son limitadas, aunque no por ello menos sugerentes. En el sínodo de 1586, en la línea de recuperación y aumento de control

¹² Citado por Alfani y Gourdon 2016, 29.

¹³ Citado por Alfani y Gourdon 2016, 29.

tridentino sobre las prácticas asociadas al parentesco espiritual (Sánchez Diego 2017, 99), se estipuló que los padrinos y madrinas debían estar bautizados y comprender su misión como fiadores del bautizado ante Dios, a los que siempre debían «de amonestar que guarden la castidad, amen la justicia y abracen la charidad, y les an de enseñar la doctrina cristiana o tener cuidado que se la enseñen» (Castro 1591, 50r). En este sentido, lo deseable era que los padres espirituales fuesen escogidos en edades maduras, para asegurar la correcta formación cristiana de los ahijados (Santa María 1637, 71r). Asimismo, antes de la ceremonia, los párrocos debían preguntar al «baptizado si es adulto, y si no de sus padres, qué padrino o padrinos escoge», para filtrar la admisión de estos y avisarles del parentesco contraído con el sacramentado y sus progenitores (Castro 1591, 50r). El sínodo de 1604 reforzaría el dispositivo anterior al impedir que no pudiesen ser padrinos «ni los monges ni religiosos professos, ni de los hijos de los moriscos ninguno que no sea christiano viejo» (Guevara 1609, 105v-106r). De la lectura de estas disposiciones sinodales se desprende, por tanto, que la elección de los padres espirituales correspondía a los padres biológicos del recién nacido o al propio adulto que se iba a bautizar. Como se ha constatado en otro trabajo, nueve de cada diez adultos bautizados en Sevilla se correspondían con esclavos, la inmensa mayoría procedentes del África subsahariana. Cuando no lo eran, se trataban de moriscos/moros/berberiscos/turcos horros o libres convertidos (Corona Pérez 2022, 80-82). Luego, las Constituciones de los arzobispos Rodrigo de Castro (1586) y Fernando Niño de Guevara (1604) sugerirían que la elección del padrinaje por el bautismo correspondería a los propios esclavos. ¿Era así?

La historiografía iberoamericana, especialmente prolífica al respecto en Brasil, ha destacado la importancia que el padrinazgo bautismal tuvo para las poblaciones esclavas en la sociedad colonial. Así, los esclavos habrían elegido a padrinos y madrinas fundamentalmente libres y, a poder ser, de buena posición socioeconómica (Faria 1998, 321), aunque en «nenhum caso o padrino do escravo era de uma posição social igual ou superior à do proprietário deste» (Gudeman y Schwartz 1988, 47). Los objetivos giraban en torno a la ampliación y reforzamiento del entramado social para tratar de garantizar un posible aliado o protector fuera del dominio de su señor (Gudeman y Schwartz 1988, 47; Schwartz 1988, 332), para conseguir un intermediario social que permitiese acceder a las redes sociopolíticas de las instituciones de la monarquía (Venâncio, Sousa y Pereira 2006, 287), y para procurar el bienestar familiar o para extender los núcleos familiares consanguíneos con nuevos lazos a través del parentesco espiritual (Florentino y Góes, 1997, 77). De este modo, el bautismo facilitaba un marco de relaciones de amistades desiguales en el que los padrinos actuaban como benefactores y los padres y ahijados como beneficiados: si los padres espirituales comprometían múltiples responsabilidades, los padres y los ahijados asumían como contrapartida obediencia y fidelidad a sus benefactores. Por tanto, el padrinazgo bautismal constituía otra forma más de legitimización y reproducción de las jerarquías socioeconómicas (Venâncio, Sousa y Pereira 2006, 274-276; Maia 2011, 36; Maia 2016, 43).

La historiografía que ha abordado la cuestión para la España moderna también ha insistido en la verticalización del padrinazgo en las poblaciones esclavas. El perfil de los padres espirituales solía ser el de una persona libre con un estatus social elevado. Sin embargo, la elección no correspondería tanto a los esclavos como a otros factores. Lobo Cabrera y Rodríguez Calleja han señalado, por un lado, que detrás de la importancia social de los padrinos y madrinas de esclavos estarían, en realidad, los propios señores. Así, los padres espirituales serían los «dueños, los amigos de estos, clérigos e incluso sus mismos padres ilegítimos» (Lobo 1982, 271; Rodríguez Calleja 2015, 162). Bennassar y Garrido García, por su parte, han propuesto que los vínculos establecidos entre los padres espirituales y los esclavos no pasarían, en realidad, de una mera formalidad tendente, más que a la integración religiosa del contingente esclavizado, a resaltar el prestigio social de padrinos y madrinas: los únicos lazos verdaderamente efectivos para las poblaciones esclavas habrían sido los del señor y su familia (Bennassar 1988, 99; Garrido García 2011, 338). En este sentido, Chacón Jiménez e Irigoyen López han puesto el acento en la significancia que cobró la condición del padrinaje en el marco beligerante del catolicismo postridentino. Los padrinos debían pertenecer a los grupos dirigentes de la sociedad, procurándose ocasionalmente a clérigos, tal vez, con la idea de garantizar un mayor compromiso con la vigilancia y la formación religiosa de los esclavos, especialmente en el caso de los musulmanes (Chacón Jiménez 1988, 37-50; Irigoyen López 2012, 85-86). No en vano, los jesuitas revistieron las conversiones colectivas de berberiscos y turcos de fausto para la propaganda de su pedagogía, implicando en el apadrinamiento a unas élites que habrían encontrado en la práctica de la alteridad positiva un escaparate para la visibilidad pública (Fernández Chaves y García Bernal 2009, 375).

¿Qué revelan los registros parroquiales sevillanos al respecto? ¿Imposición de los señores y/o de una sociedad profundamente católica o, por el contrario, autonomía de los esclavos en la elección de los padres espirituales? En realidad, las series de bautismos son harto parcas con relación a detalles sobre la condición social, fórmulas de tratamiento y ocupaciones de señores y padrinos. Asimismo, reconstruir las parentelas esclavas a través del padrinazgo es (casi) imposible, pues el grado de consanguinidad entre ahijados y padres espirituales no se indica cuando esclavos y horros ejercen como padrinos y madrinas. Por supuesto, nada se alude a los porqués de la elección de estos. Por tanto, desarrollar un marco explicativo en términos excluyentes sería ciertamente imprudente. En las sociedades esclavistas «sería de se esperar a dificuldade de encontrar um padrão de seleção de padrinos» (Gudeman y Schwartz 1988, 46). No obstante, se tratará de esbozar un perfil de los padres espirituales de los esclavos bautizados, en función de diferentes criterios y de los posibles elementos de elección.

3.1. El marco espacial más próximo: el ámbito doméstico del señor y la parroquia

La esclavitud sevillana se encuadró en un marco fundamentalmente urbano y se caracterizó por la desconcentración de los planteles, con medias de entre uno y tres esclavos por señor (Fernández Chaves y Pérez García 2005, 129). Por otro lado, las poblaciones esclavas desarrollaron sus vidas en los espacios de sociabilidad del conjunto de la sociedad (González Arévalo 2022). Efectivamente, la casa del señor —donde solían habitar (Corona Pérez 2023a, 131-133)—, los talleres de artesanos y los diferentes lugares donde desarrollaban sus quehaceres, así como los templos parroquiales, se convirtieron en los lugares donde pudieron entablar relaciones «no sólo con sus propietarios, sino también con los criados y parientes de estos, con vecinos y clientes, así como con los esclavos (negros, mulatos, berberiscos, etc.) de estos» (Pérez García 2018, 252). Este escenario evidencia una situación de proximidad entre señores y esclavos y entre estos y el resto de la población. Por tanto, la casa del señor y la parroquia donde esta se localizaba deben ser los primeros escenarios para abordar el fenómeno del padrinazgo de los esclavos sacramentados.

María, esclava adulta, recibió las aguas bautismales en la iglesia de Santa Cruz de Sevilla el 12 de enero de 1613. Su padrino fue Antón Sánchez, «su amo».¹⁴ Sin embargo, y como se ha constatado en otros espacios, la proporción de señores que ejercieron como padres espirituales de sus esclavos fue irrisoria, con menos del 1 % del total de todos los padrinos y madrinas documentados en la parroquia (Tab. 3).

TABLA 3
Padres espirituales procedentes del ámbito doméstico de los señores de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Padres espirituales	Antes de Trento (total: 819)		Después de Trento (total: 921)		Periodo completo (total: 1.740)	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Señores	3	0,4	7	0,8	10	0,6
Familia de los señores	5	0,6	13	1,4	18	1,0
Servicio doméstico de la casa de los señores	6	0,7	20	2,2	26	1,5

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

Según Gudeman y Schwartz, la no elección de los señores sería el resultado directo del conflicto entre dos instituciones, la Iglesia y la esclavitud. Si el vínculo de apadrinamiento constituía una relación espiritual de instrucción y protección, el vínculo señor-esclavo lo hacía en forma de relación asimétrica de propiedad, de manera que «onde um representava socorro, o outro significa subserviência». Esta contradicción podría hacer mermar el poder señorial (Gudeman y Schwartz 1988, 40-43). En este punto, cabe preguntarse si, tal vez, no entraría también en juego un factor de naturaleza consanguínea. Como señaló Santa María, «los padres naturales no deven ser padrinos ni madrinas conforme a derecho, por el parentesco o afinidad espiritual que contraen entre sí» (Santa María 1637, 72v). Es decir, los padres y las madres de los recién nacidos no pueden ejercer como padres espirituales por el impedimento del incesto espiritual. Por tanto, y ante lo extensivo de las relaciones ilegítimas entre los señores y sus esclavas,¹⁵ pensamos que esta podría constituir también una razón de peso para explicar el bajo índice de propietarios como padrinos de sus esclavos.

En aquel contexto, la familia era definida como una institución basada en el poder de un jefe o cabeza (el padre) que dirigía una casa en la que establecía lazos de consanguinidad (con la esposa y los hijos) y de dependencia (con los criados y los esclavos) (Corona Pérez 2023a, 133). De este modo, la vivienda del señor y las relaciones producidas en su seno con su familia y el servicio doméstico constituyen un elemento esencial en el universo relacional de los contingentes esclavizados. Un buen ejemplo en este sentido lo encarna el bautismo de Baltasar, «hijo de Ysabel, esclava negra de Luis Dias», que tuvo por padrinos a «Antón, hijo del dicho Luis Dias, y dos criados suyos extranjeros».¹⁶ No obstante, y aunque presentaron índices más altos que los mostrados por los amos, tampoco los familiares de los señores y las personas enroladas en el servicio doméstico de sus residencias actuaron con frecuencia como padrinos (Tab. 3). Ante una situación de mayor proximidad y, por ende, de aumento de las posibilidades y de la frecuencia de relaciones sexuales, el impedimento por incesto espiritual podría explicar también estos resultados. Porque, insistimos, la proximidad espacial constituyó un factor determinante a la hora de articular las relaciones sociales y, consecuentemente, el padrinazgo.

¹⁴ APSC, LB 3, f. 67v, 12-I-1613.

¹⁵ Dos balances recientes de la cuestión para la península y las islas atlánticas, en Corona Pérez 2022, 314-321; Pérez García 2023, 4-5; Corona Pérez 2023b.

¹⁶ APSC, LB 1, f. 139v, 9-VI-1555.

TABLA 4

Vecindad de los padres espirituales de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

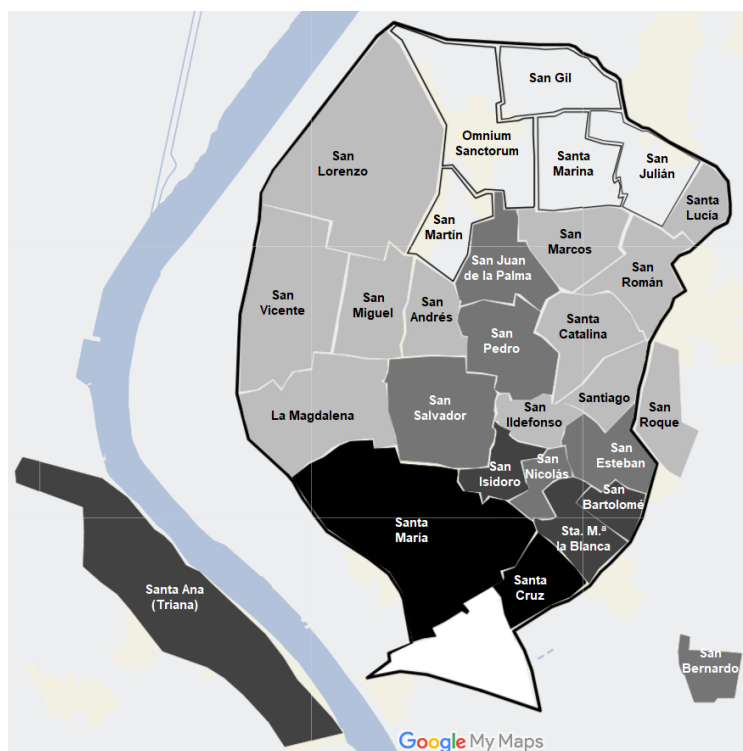
Vecindad	Antes de Trento		Después de Trento		Total	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Misma collación	804	98,2	771	83,7	1.575	90,5
Diferente collación	2	0,2	130	14,1	132	7,6
Estante en Sevilla	0	0,0	1	0,1	1	0,1
Otra villa/ciudad	2	0,2	2	0,2	4	0,2
Desconocido	11	1,3	17	1,8	28	1,6
Total	819	100,0	921	100,0	1.740	100,0

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

Efectivamente, la inmensa mayoría de los padrinos y madrinas de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla son vecinos de la propia collación (Tab. 4). Asimismo, la imagen de proximidad espacial como factor de elección se refuerza si se atiende al mapa sevillano. Si se analizan los padrinos y madrinas avecindados en otras parroquias, la ubicación respecto a la collación de Santa Cruz es concluyente: a menor distancia, mayor proporción de padres espirituales (Fig.3). Por tanto, es evidente que los espacios de sociabilidad donde los esclavos desarrollaron sus vidas ostentaron un papel definitivo en el marco de las relaciones sociales y del padrazgo bautismal. No obstante, parece que en la elección se optó claramente por vecinos de la collación o, en menor medida, de las cercanas, más que por personas circunscritas a la casa del señor, esto es, el propio amo, la familia de este y sus criados. Las calles, las plazas y las fuentes, los talleres y mercados, la parroquia y las tabernas. Todos estos espacios constituyen ejemplos en los que pudieron desarrollarse relaciones verticales y horizontales con agentes sociales de diferente condición y calidad fuera del marco de la casa del señor, en un abanico, por otra parte, infinito de circunstancias y posibilidades.

FIGURA 3

Vecindad de los padres espirituales sevillanos de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)



Leyenda: *negro*, más de un 10 %; *gris oscuro*, entre 5,1-10 %; *gris*, entre un 2,5-5 %; *gris claro*, menos de un 2,4 %; *sin color*, parroquias sin presencia de padres espirituales. Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia con Google My Maps.

3.2. Padrinos y madrinas en función del sexo de los bautizados

El sexo de los ahijados no condicionó la elección de los padres espirituales. El predominio de los padrinos fue notable, aunque, es verdad, hay algunas diferencias que merecen ser reseñadas. Si se atiende al grupo de edad, la semejanza presentada entre padrinos y madrinas es ligeramente mayor entre los adultos que entre los recién nacidos, a pesar de que la oferta a la que tuvo acceso el mercado sevillano de esclavos se inclinó decididamente hacia las mujeres, especialmente desde mediados del siglo XVI (Corona Pérez 2022, 162-167). Por otra parte, es cierto que las madrinas se escogieron con algo más de frecuencia en los bautismos femeninos que en los masculinos, sobre todo entre las recién nacidas. Con todo, el dominio de los padrinos fue muy destacado. Ni siquiera parece que la intervención de las parteras en la administración del sacramento en el caso de los bautismos de socorro propiciase su participación como madrinas.¹⁷ Y, de hecho, esta diferencia solo aumentaría con el paso del tiempo.

TABLA 5
Padrinos y madrinas en función del sexo y el grupo de edad de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Antes de Trento							
Grupo de edad	Sexo	Padrinos		Madrinas		Desconocido	
		N.º	%	N.º	%	N.º	%
Recién nacidos	Niños	230	82,1	46	16,4	4	1,4
	Niñas	175	75,1	51	21,9	7	3,0
	Total	405	78,9	97	18,9	11	2,1
Adultos	Hombres	111	79,9	21	15,1	7	5,0
	Mujeres	138	82,6	21	12,6	8	4,8
	Total	249	81,4	42	13,7	15	4,9
Después de Trento							
Grupo de edad	Sexo	Padrinos		Madrinas		Desconocido	
		N.º	%	N.º	%	N.º	%
Recién nacidos	Niños	275	82,6	51	15,3	7	2,1
	Niñas	279	81,3	59	17,2	5	1,5
	Total	554	82,0	110	16,3	12	1,8
Adultos	Hombres	94	91,3	6	5,8	3	2,9
	Mujeres	120	84,5	20	14,1	2	1,4
	Total	214	87,3	26	10,6	5	2,0

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

Como puede verse en la Tabla 5, los resultados muestran que la desigualdad entre padrinos y madrinas se agudizó con el Concilio de Trento. Ante la limitación del número de padres espirituales, se optó por la figura del padrino porque debía presentar ventajas para los actores implicados en el bautismo. Sería, por tanto, un reflejo de la polarización-verticalización anunciada por Alfani (2009).

3.3. Condición jurídica y grupos descriptivos

Aunque no se ha documentado a ninguna persona esclava ejerciendo como padrino o madrina de un recién nacido libre, la inmensa mayoría de los padres espirituales de los esclavos bautizados en Sevilla no estaban sujetos a esclavitud (Tab. 6). Los datos evidencian una verticalización palmaria de las relaciones de padrinazgo de los esclavos bautizados, aunque, no obstante, merecen mayor detenimiento. En efecto, también participaron otros esclavos y, en menor medida, horros, especialmente durante el periodo postridentino, con un incremento de casi nueve puntos entre los primeros y de casi cinco entre los segundos (Tab. 6). Asimismo, y a pesar de la pobreza alusiva de estos registros en torno a las categorías

¹⁷ Si tomamos la de Santa Cruz como parroquia-testigo, documentamos a siete esclavos recién nacidos que fueron bautizados por parteras ante el riesgo de peligro de muerte por asfixia o por haber nacido prematuramente. Sin embargo, todos estos neonatos, tres niños y cuatro niñas, tuvieron por padre espiritual a un padrino (APSC, LB 4, f. 28v, f. 37r, f. 41r, f. 53r, f. 64r, f. 70v, f. 86r). Sobre la administración del bautismo de socorro entre los esclavos nacidos en Sevilla, véase Corona Pérez 2021, 177-179.

descriptivas, también se constata un aumento de las proporciones de personas calificadas como negras/morenas (Tab. 7). Esto es muy interesante porque, en un escenario completamente dominado por los padrinos libres, matiza y enriquece el proceso de verticalización de los modelos de padrinazgo desarrollados después de Trento. Por una parte, llama la atención que este incremento se produzca en un momento de contracción —a pesar de la recuperación de la década de 1610— de la población esclava de Sevilla (Fig. 1). Por otra, si se atiende a los grupos de edad de los bautizados, se observa que los esclavos apadrinaron con más frecuencia a los recién nacidos que a los adultos de su misma condición. ¿Por qué?

TABLA 6
Condición jurídica de los padres espirituales de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Antes de Trento						
Condición jurídica	Recién nacidos		Adultos		Total	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Libre	500	97,3	298	97,7	798	97,4
Horra	6	1,2	1	0,3	7	0,9
Esclava	7	1,4	2	0,7	9	1,1
Desconocida	1	0,2	4	1,3	5	0,6
Total	514	100,0	305	100,0	819	100,0
Después de Trento						
Condición jurídica	Recién nacidos		Adultos		Total	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Libre	540	79,9	224	91,4	764	83,0
Horra	42	6,2	9	3,7	51	5,5
Esclava	82	12,1	7	2,9	89	9,7
Desconocida	12	1,8	5	2,0	17	1,8
Total	676	100,0	245	100,0	921	100,0

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

TABLA 7
Categorías descriptivas de los padres espirituales de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Antes de Trento		
Categorías descriptivas	N.º	%
Negros y morenos	10	1,2
Mulatos y loros	0	0,0
Berberiscos, moros y blancos	0	0,0
Moriscos	0	0,0
Turcos	0	0,0
Indios	0	0,0
Desconocido	809	97,0
Total	819	98,2
Después de Trento		
Categorías descriptivas	N.º	%
Negros y morenos	64	6,9
Mulatos y loros	0	0,0
Berberiscos, moros y blancos	0	0,0
Moriscos	0	0,0
Turcos	0	0,0
Indios	0	0,0
Desconocido	857	92,8
Total	921	99,8

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

Hasta el primer tercio del siglo XVI, el destino fundamental de la trata atlántica fue la península ibérica. Sin embargo, la conquista y ocupación del continente americano generó un progresivo trasvase hacia las Indias de Castilla y el Brasil. Este proceso devino irreversible, primero, con el desarrollo de las plantaciones azucareras en el noreste brasileiro desde la década de 1630 y, sobre todo, con la crisis política portuguesa de 1640, que interrumpió el tráfico transatlántico hacia los territorios de la monarquía castellana. De este modo, el mantenimiento en el medio-largo plazo de las poblaciones esclavas de la península terminaría acotándose, fundamentalmente, a la reproducción natural, insuficiente, por otra parte, para cubrir la tasa de reposición por la baja natalidad de las madres esclavas y la altísima mortalidad infantil (Corona Pérez 2022, 321-352). No obstante, y como se ha constatado en trabajos recientes, la progresiva contracción del abastecimiento exterior de los mercados de esclavos produjo otro fenómeno concatenado. El descenso gradual de las importaciones habría redundado también en una disminución de las posibilidades de traspaso de los esclavos y, consecuentemente, en un aumento de su estabilidad vital. De este modo, y aunque la dependencia del mantenimiento de la población esclava respecto a las importaciones en el medio-largo plazo era total, se produjo un aumento del peso relativo de los esclavos nacidos en suelo peninsular en la estructura demográfica esclavista. Un contingente que, por otra parte, conocía mucho mejor los códigos socioculturales de la sociedad receptora que los llegados desde África (Corona Pérez 2023b). Por lo tanto, el crecimiento de las proporciones de personas esclavas, horras y sus descendientes libres como padrinos y madrinas de esclavos bautizados durante el periodo postridentino debe enmarcarse en un contexto de mayor integración y participación de estos en la vida social, cultural y religiosa de Sevilla, favoreciendo la articulación de redes de sociabilidad entre esclavos y horros más allá de la casa del señor.

Un indicador de esto que decimos lo constituye la participación de familias de esclavos como padres espirituales. Por ejemplo, en el bautismo de Luis, hijo de Hernando y Beatriz, esclavos ambos del mercader Alonso Núñez de Badajoz, fueron padrinos el matrimonio formado por Manuel, esclavo de Robleda, y Florentina, esclava de Quiteria de Saavedra.¹⁸ Años más tarde, Manuel y Florentina bautizarían a una hija, Jerónima, presentando por testigos a los morenos horros Nuscio Rodríguez y Luisa de Segura, esposos y vecinos de la parroquia del Sagrario.¹⁹ Por tanto, y aunque el análisis de la condición jurídica plantea ciertamente un escenario de verticalización de las relaciones, el aumento del número de padrinos negros y morenos esclavos, horros y libres sugiere un interesante proceso paralelo de socialización horizontal.

3.4. Perfiles socioeconómicos de los padres espirituales

Como se ha insistido ya, los registros de bautismos ofrecen muy poca información sobre los perfiles socioeconómicos de los padres espirituales. En la parroquia de Santa Cruz el dato solo aparece en 175 ocasiones de un total de 1.740 padrinos, apenas el 10 % de los casos para todo el periodo estudiado. Esta aproximación, ha de contar necesariamente, por tanto, con la parquedad documental respecto a estos detalles. Con todo, los resultados pueden indicar una cierta tendencia. El grupo social con más presencia entre los padres espirituales de los esclavos bautizados sería el de los eclesiásticos, con casi dos tercios del total. El segundo taxón socioeconómico que más padrinos registra sería el de los artesanos, un heterogéneo grupo dominado por los trabajadores del textil, el cuero y el calzado, con siete casos de los 16 documentados. Le seguirían personas del servicio doméstico, mercaderes y hombres de negocios, profesionales liberales, militares, nobles y personas con fórmula de tratamiento, y de la administración y justicia (Tab. 8). ¿Cuáles fueron los posibles factores de elección?

TABLA 8
Perfiles socioprofesionales de los padres espirituales y los señores de los esclavos bautizados en la parroquia de Santa Cruz de Sevilla (1547-1650)

Grupos socioprofesionales	N.º	%
Administración y justicia	3	1,7
Artesanos	16	9,1
Eclesiásticos	113	64,6
Mercaderes y hombres de negocios	13	7,4
Militares	5	2,9
Nobles y personas con fórmula de tratamiento	5	2,9
Profesionales liberales	6	3,4
Servicio doméstico	14	8,0
Total	175	100,0

Fuentes: APSC, LB 1, 2, 3, 4. Elaboración propia.

¹⁸ APSC, LB 1, f. 201v, 22-II-1573.

¹⁹ APSC, LB 2, f. 17r, 12-X-1578.

Entre los eclesiásticos destacaron el clérigo-presbítero Diego Lázaro, que apadrinó a catorce esclavos;²⁰ el doctor Luis de Moya, con cinco;²¹ y sacristanes como Gaspar Pérez²² o Lucas Salinas,²³ con cinco respectivamente. La elección de eclesiásticos como padrinos de esclavos pudo deberse a varios factores. En primer lugar, constituían el perfil ideal del padrinazgo tridentino: nadie mejor que ellos, al menos teóricamente, para garantizar la formación cristiana de los esclavos e integrarlos en la vida socio-religiosa de la collación y la ciudad. Por otra parte, y como ha señalado Irigoyen para los migrantes en Murcia, los esclavos recién llegados carecían de una red de sociabilidad. De este modo, aquellos casos que no encontraron a ningún posible candidato como padrino o madrina habrían podido buscar ayuda en la autoridad eclesiástica (Irigoyen 2012, 92).

En el resto de los grupos socioeconómicos, en algunos casos, puede intuirse un cierto patrón casuístico. Francisco de Barrientos bautizó a dos esclavos: a Francisco, hijo de Margarita de la Cruz (19-XI-1631), y a Margarita Juana, «negra» adulta (24-VI-1635). En ambos casos el padrino fue el cerero Antolín.²⁴ Que este artesano repita como padrino de dos esclavos que pertenecen a un mismo señor y que no guardan vínculos de parentesco consanguíneo entre sí, podría revelar, tal vez, una situación de amistad entre Antolín y Francisco de Barrientos y que el apadrinamiento de estos esclavos sirviese para reforzar sus lazos. O, también, que Margarita de la Cruz y Margarita Juana habrían podido acceder y beneficiarse del capital social de su amo. ¿Podría ubicarse en esta línea el padrinaje de los esclavos del banquero vasco Pedro de Morga? El 8 de abril de 1567 se bautizaron dos esclavos adultos suyos, Francisco y Leonor, ambos con padrinos diferentes. De Francisco fue el sedero Francisco Rodríguez, mientras que de Leonor fue el clérigo Diego Lázaro.²⁵ Unos años más tarde, en 1571, bautizaron a Juan, hijo de su esclava Beatriz. En este caso, el padrino fue Martín de [Çapo]riaga.²⁶ Los dos últimos esclavos bautizados fueron dos adultos: Juan, que recibió por padrino al platero Juan Díaz,²⁷ y Pedro, cuyo padre espiritual fue Diego Nicule, un «vizcaíno de casa del dicho Pedro de Morga».²⁸ La pregunta anterior podría responderse afirmativamente, cierto, pero también es posible que esté operando, de forma simultánea o no, otro factor: el apadrinamiento por motivaciones escatológicas, sociales o por ambas.

Es lo que podría suceder con los esclavos musulmanes convertidos. El trapero Diego Ramírez hizo bautizar a Constanza, esclava adulta «morisca berberisca». Su padrino fue el corredor de lonja de origen italiano Baltasar Volante.²⁹ Otra «morisca berberisca» bautizada en edad adulta fue Juana, esclava del tendero Diego de Molina y que tuvo como padrino al sacristán Lucas de Salinas.³⁰ Diego, calificado como «moro», fue bautizado teniendo como amo al señor Juan Ponce de León y como padre espiritual al caballero Diego de Alemán.³¹ Por su parte, Francisca, esclava «turca» de Francisco de Torreblanca, tuvo por padrino a Antonio Moliner, flamenco de nación.³² No parecen vínculos de padrinazgo escogidos al azar. Por tanto, y dado el revestimiento socio-religioso que adquirió la conversión de los esclavos musulmanes, es posible que, además de la búsqueda de estos agentes por establecer y consolidar nuevas redes de sociabilidad-solidaridad, existiese un interés por parte de ciertos grupos por actuar como padres espirituales (Fernández Chaves y García Bernal 2009).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: BALANCE Y PROPUESTA DE ESTUDIO

El estudio de las constituciones sinodales y los libros de bautismos ha posibilitado la aproximación a la evolución de los diferentes modelos de padrinazgo establecidos entre los esclavos bautizados en la ciudad de Sevilla en función del marco jurídico, así como también la identificación de los agentes que ejercieron como padres espirituales y los posibles factores de elección. La reducción tridentina del número de padrinos y madrinas por bautizado limitó abruptamente las posibilidades de los esclavos para tejer nuevas redes de sociabilidad o de ampliar y reforzar las existentes a través del parentesco espiritual, una cuestión especialmente importante para los recién llegados desde África. Si durante el periodo pretridentino destacó el modelo de multipadrinazgo asimétrico limitado, después de Trento se impusieron los de monopadrinazgo, especialmente el de tipo individual.

²⁰ Los bautismos de Inés (f. 24r, 20-III-1551), Catalina (f. 143r, 16-V-1557), Juana y Juan (f. 144r, 9-III-1558), Sebastiana (f. 149v, 20-I-1561), Felipa (f. 150v, 28-IV-1561), María (f. 151r, 2-VI-1561), Francisca (f. 152v, 4-I-1562), Francisca (f. 155v, 6-XII-1562), Juan (f. 157r, 28-VI-1563), Francisco (f. 157v, 23-VIII-1563), Francisca (f. 158v, 6-I-1564), Leonor (f. 166r, 8-IV-1567), y Catalina (f. 170v, 9-V-1568). Todos los casos, en APSC, LB 1.

²¹ APSC, LB 1: Catalina (f. 143r, 16-V-1557), Catalina y Juan (f. 125r, 6-I-1566), María (f. 203v, 4-VII-1573), y Jerónimo (f. 210v, 1-V-1574).

²² APSC, LB 1: Francisca (f. 158v, 6-I-1564), Luisa (f. 159r, 13-III-1564), Ana (f. 159v, 22-V-1564), Lucas (f. 160r, 22-X-1564), y Catalina (f. 124v, 2-I-1566).

²³ APSC: Antonia (LB 1, f. 214, 23-XI-1574), Juana (LB 2, f. 2r, 12-VI-1576), María (LB 2, f. 8r, 16-VI-1577), Leonor (LB 2, f. 14v, 18-V-1578), y Agustín (LB 2, f. 17v, 18-V-1578). APSC.

²⁴ APSC, LB 4: Francisco: f. 39r; Margarita Juana: f. 61v.

²⁵ APSC, LB 1, f. 136r, 8-IV-1567.

²⁶ APSC, LB 1, f. 190v, 29-I-1571.

²⁷ APSC, LB 1, f. 191v, 1-IV-1571.

²⁸ APSC, LB 1, f. 202v, 5-IV-1573.

²⁹ APSC, LB 1, f. 183v, 19-I-1570.

³⁰ APSC, LB 2, f. 2r, 12-VI-1576.

³¹ APSC, LB 2, f. 91v, 11-IX-1588.

³² APSC, LB 3, f. 94v, 23-VIII-1615.

En este sentido, el análisis de los factores de elección ha arrojado un escenario de verticalización social, con un prototipo de padrinazgo conformado por padrinos libres procedentes, más que de la casa del señor, del entorno de proximidad de la parroquia. No obstante, el periodo postridentino también ha revelado una horizontalidad de las relaciones, con un aumento del número de personas esclavas y horras que ejercieron como padres espirituales de los esclavos bautizados. Ello sugiere un proceso de integración y de incremento de la participación de estos grupos en la vida socio-religiosa de la ciudad del Betis.

Con todo, la parquedad en las informaciones contenidas en los libros de bautismos en relación con las categorías descriptivas —calidad, color o nación—, cargos, oficios y fórmulas de tratamiento, e indicios sobre el grado de consanguineidad o amistad entre los propios padrinos y los padres del bautizado, impide permear en toda la complejidad del marco relacional de las poblaciones esclavas. El estudio sistemático de la participación de los padrinos y testigos en actos protagonizados por personas esclavas y horras a partir del cruzamiento masivo de los registros de bautismos y matrimonios con otros tipos documentales, como los libros de hermanos de las cofradías de la ciudad —las de negros y mulatos especialmente, pero no solo—, los expedientes de licencia de matrimonio, cartas de alhorrias, poderes, testamentos, aprendices, servicios, trasposos, arrendamientos y donaciones de bienes custodiadas en los fondos notariales, o pleitos civiles y eclesiásticos, ayudará en el futuro a profundizar en los patrones de sociabilidad de estos grupos y a explicar con mayor precisión el papel del parentesco espiritual en la vida de aquellas personas.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este trabajo es parte del Proyecto de I+D+i *La esclavitud en la economía y la sociedad de la España del siglo XVI - MERCATRAT* (PID2022-138444OB-100); del Grupo de Pesquisa CNPq-UFMG *Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização - séculos XV a XIX*; y del Proyecto *The Cultural History of the Black African Diaspora in Early Modern Spain - BADEMS*, financiado por el European Research Council (ERC) under the European Union's HORIZON ERC programme (Grant Agreement No. 101086104)

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Eduardo Corona Pérez: conceptualización, investigación, metodología, recursos, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición

FUENTES MANUSCRITAS

Archivo de la parroquia de San Andrés y San Martín de Sevilla: Sección San Andrés: Libros de Bautismos 1, 2, 3, 4.

Archivo de la parroquia de San Julián y Santa Marina de Sevilla: Sección Santa Marina:

Libros de Bautismos 0, 1, 2, 3, 4.

Archivo de la parroquia de San Nicolás de Bari y Santa María la Blanca de Sevilla:

Sección Santa María la Blanca: Libros de Bautismos 1, 2, 3, 4.

Archivo de la parroquia de Santa Cruz de Sevilla: Libros de Bautismos 1, 2, 3, 4.

FUENTES IMPRESAS Y EDITADAS

Constituciones del arzobispado de Sevilla, copiladas, hechas y ordenadas por el Ilustrísimo y Revendísimo señor Don Rodrigo de Castro, presbítero Cardenal de la Basílica de los doze Apóstoles de la Sancta Iglesia Romana. 1591. Sevilla: impresa por Juan de León.

Constituciones del arzobispado de Sevilla, hechas i ordenadas por el Ilustrísimo i Reuerendíssimo Señor Don Fernando Niño de Guevara, Cardenal i Arzobispo de la S. Iglesia de Sevilla. 1609. Sevilla: impresa por Alonso Rodríguez Gamarra.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. 1847 [1564]. Traducido por D. Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indar.

Brásio, Antonio. 1963. *Monumenta Missionaria Africana. África occidental (1500-1569)*, Segunda Série, volume II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Mercado, Tomás de. 1977 [1571]. *Suma de tratos y contratos*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, vol. I.

Sánchez Herrero, José, Antonio Herrera García, Miguel A. Núñez Beltrán y Ramona Núñez Quintana. 2007. *Constituciones conciliares y sinodales del arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.

Sandoval, Alonso de. 1987 [1647]. *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción y transcripción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial.

Santa María, José. 1637. *Sacros ritos y ceremonias baptismales*. Sevilla: impreso por Simón Faxardo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfani, Guido. 2008. «La Iglesia y el padrinazgo: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)». *Revista de Demografía Histórica* XXVI, 9: 87-124.
- Alfani, Guido. 2009. *Fathers and Godfathers. Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*. Ashgate.
- Alfani, Guido y Vincent Gourdon. 2016. «Las familias y la elección de padrinos y madras de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna. Balance y perspectivas de investigación». *Revista de Historia Moderna* 34: 23-42. <https://doi.org/10.14198/RHM2016.34.01>
- Andrés-Gallego, Jesús y José M.ª García Añoveros. 2002. *La iglesia y la esclavitud de los negros*. Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- Bennassar, Bartolomé. 1988. «Les parentés de l'invention: enfants abandonnés et esclaves». En *Les parentés fictives en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, editado por Agustín Redondo. Publications de la Sorbonne.
- Borja Medina, Francisco de. 2010. «La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su representación en América». En *La esclavitud negroafricana en la Historia de España. Siglos XVI y XVII*, compilado por Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco. Comares.
- Chacón Jiménez, Francisco. 1988. «Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los XVI y XVII: el ejemplo de Murcia». En *Les parentés fictives en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, editado por Agustín Redondo. Publications de la Sorbonne.
- Chacón Jiménez, Francisco. 1995. «Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco». *Historia Social* XXI: 75-104.
- Corona Pérez, Eduardo. 2021. «El bautismo de esclavos adultos y el mercado de importación de esclavos en Sevilla durante los siglos XVI-XVII: una relación a considerar». En *La esclavitud en el sur de la península ibérica. Siglos XV al XVII*, coordinado por Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves. Los Libros de la Catarata.
- Corona Pérez, Eduardo. 2022. *Trata atlántica y esclavitud en Sevilla (ca. 1500-1650)*. Universidad de Sevilla.
- Corona Pérez, Eduardo. 2023a. «Familias amestizadas en contextos esclavistas. Un estudio comparado entre la península ibérica de los siglos XVI-XVII y las Minas Gerais del siglo XVIII». *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 23, 1: 123-148. https://doi.org/10.14195/1645-2259_23_1_5
- Corona Pérez, Eduardo. 2023b. «Familias esclavas en Sevilla, siglos XVI-XVII. Estudio de caso y perspectivas comparadas». *Hispania. Revista Española de Historia* 83, 275: e063. <https://doi.org/10.3989/hispania.2023.063>
- Domínguez Ortiz, Antonio. 2003 [1952]. *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna y otros estudios de Marginados*. Comares.
- Faria, Sheila de C. 1998. *A Colônia em movimento*. Nova Fronteira.
- Fernández Chaves, Manuel F. y José J. García Bernal. 2009. «Las ceremonias de conversión y bautismo de infieles en las relaciones de sucesos sevillanos del Barroco». En *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVII*, coordinado por Patrick Bégrand. Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Fernández Chaves, Manuel F. y Rafael M. Pérez García. 2005. «La esclavitud en la Sevilla del Quinientos: una propuesta metodológica en base a la documentación parroquial (1568-1590)». En *Marginados y minorías sociales en la España Moderna y otros estudios sobre Extremadura*, coordinado por Felipe Lorenzana de la Puente y Francisco J. Mateos Ascacíbar. Sociedad Extremeña de Historia.
- Fernández Chaves, Manuel F. y Rafael M. Pérez García. 2021. «La esclavitud en la península ibérica durante la Edad Moderna y los historiadores». En *La esclavitud en el sur de la península ibérica. Siglos XV al XVII*, coordinado por Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves. Los Libros de la Catarata.
- Florentino, Manolo y José R. Góes. 1997. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*. Civilização Brasileira.
- Fonseca, Jorge. 2010. *Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*. Edições Colibri.
- García-Baquero López, Gregorio. 1982. *Estudio demográfico de la parroquia de San Martín de Sevilla (1551-1749)*. Diputación de Sevilla.
- Garrido García, Carlos J. 2011. «La esclavitud en el reino de Granada en el último tercio del siglo XVI: el caso de Guadix y su tierra». Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- González Arévalo, Raúl. 2022. *La vida cotidiana de los esclavos en la Castilla del Renacimiento*. Marcial Pons.
- González López, Tamara. 2018. «Prácticas colectivas en las comunidades parroquiales de la Galicia interior, siglos XVI-XIX». Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela.
- Gudeman, Stephen y Stuart B. Schwartz. 1988. «Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII». En *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*, organizado por João J. Reis. Editoria Brasiliense S.A.
- Irigoyen López, Antonio. 2012. «Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia». En *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, editado por Guido Alfani y Vincent Gourdon. Palgrave Macmillan.
- Lobo Cabrera, Manuel. 1982. *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI (negros, moros y moriscos)*. Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Maia, Moacir R. de Castro. 2011. «As redes de parentesco em uma sociedade escravista em formação: o compadrio na primeira metade do século XVIII (Minas Gerais)». En *Termo de Mariana. História e Documentação*, organizado por Helena Miranda Molloy y Marco Antonio Silveira. UFOP.
- Maia, Moacir R. de Castro. 2016. «A porta de entrada dos africanos na América portuguesa: batismo e escravidão». En *Diáspora africana nas Américas*, organizado por Isabel C. Ferreira dos Reis y Solange Pereira da Rocha. EDUFRB / Fino Traço.
- Pérez García, Rafael M. 2016. «El laboratorio ibérico de conceptos y prácticas sobre la esclavitud y los mestizajes: diversidad de experiencias, pueblos y cultura». En *De que estamos hablando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: escravidão e mestiçagens*, organizado por Eduardo França Paiva, Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García. Garamond.
- Pérez García, Rafael M. 2018. «Esclavitud y dinámicas de mestizajes en Andalucía occidental. Siglos XV-XVII». En *Los negocios de la esclavitud. Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico Ibérico, siglos XV-XVIII*, coordinado por Rafael M. Pérez García, Manuel F. Fernández Chaves y José L. Belmonte Postigo. Editorial Universidad de Sevilla.
- Pérez García, Rafael M. 2022. «Christian freedom and natural freedom. An introduction to an archaeology of Catholic controversies over slavery». En *Rethinking Catholicism in Renaissance Spain*, editado por Xavier Tubau. Routledge.
- Pérez García, Rafael M. 2023. «Matrimonio, vida familiar y trabajo de esclavas y libertas en la Sevilla de los siglos XVI y XVII». *Obradoiro de Historia Moderna* 32. <https://doi.org/10.15304/ohm.32.8737>
- Pérez García, Rafael M. y Manuel F. Fernández Chaves. 2015. «La cuantificación de la población esclava en la Andalucía moderna. Una revisión metodológica». *Varia Historia* 31, 57: 711-740. <https://doi.org/10.1590/0104-87752015000300004>

- Periáñez Gómez, Rocío. 2013. «Los registros parroquiales: una fuente para el estudio de la esclavitud en Llerena». En *La representación popular: historia y problemática actual y otros estudios sobre Extremadura*, coordinado por Félix Iñesta Mena, Felipe Lorenzana de la Puente y Francisco Mateos Ascacibar, Sociedad Extremeña de Historia.
- Rodríguez Calleja, Jesús E. 2015. *La población de Telde en el siglo XVII (un modelo demográfico comparado)*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Salazar Carreño, Robinson. 2017. «Familias de esclavos en la villa de San Gil (Nuevo Reino de Granada), 1700-1799: parentesco, supervivencia e integración social». Tesis doctoral. El Colegio de México
- Sánchez Diego, Héctor F. 2017. «Padrinazgo bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna». Tesis doctoral. Universidad de Cantabria.
- Sánchez Diego, Héctor F. 2019. «El padrinazgo bautismal en la España Moderna: estado de la cuestión». *Índice Histórico Español* 132: 27-47.
- Santos, Maria E. Madeira y Maria J. Soares. 2001. «Igreja, missionação e sociedade». En *História Geral de Cabo Verde*, coordinado por Maria E. Madeira Santos. Instituto de Investigação Científica Tropical / Instituto Nacional de Investigação Cultural.
- Schwartz, Stuart B. 1988. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Companhia das Letras.
- Venâncio, Renato Pinto, Maria José Ferro de Sousa y Maria Teresa Gonçalves Pereira. 2006. «O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII». *Revista Brasileira de História* 26, 52: 273-294. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882006000200012>