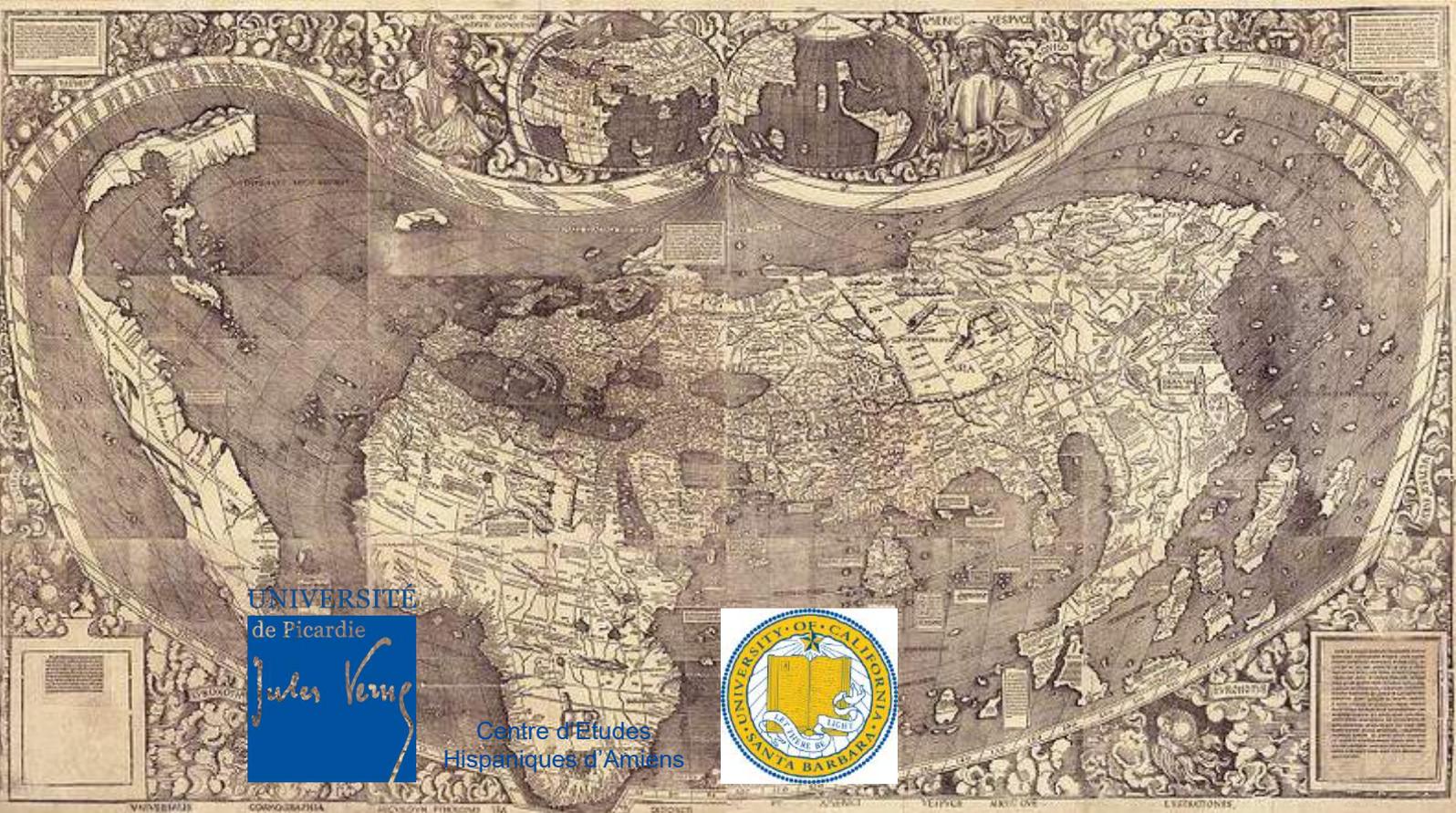


*Minorías en la España medieval y moderna  
(ss. XV-XVII)*

*Minorities in medieval and early modern Spain  
(15th-17th c.)*



UNIVERSITÉ  
de Picardie  
Jules Verne

Centre d'Études  
Hispaniques d'Amiens



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016

*Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*  
*Minorities in medieval and early modern Spain (15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> c.)*

Publications of *eHumanista*

Directors

Antonio Cortijo Ocaña (University of California)  
Ángel Gómez Moreno (Universidad Complutense, Madrid)

*Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*  
*Minorities in medieval and early modern Spain (15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> c.)*



Publications of *eHumanista*  
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán



For information, please visit *eHumanista* ([www.ehumanista.ucsb.edu](http://www.ehumanista.ucsb.edu))

First Edition: 2016  
ISSN: 1540-5877

## El esclavo en la teología moral católica (c. 1550-1750)

Igor Sosa Mayor  
(Universitat Erfurt)

Durante la Edad Moderna católica los escritos de teología moral hacen repetida referencia a la situación de los esclavos dilucidando toda una serie de cuestiones diversas en torno a la licitud moral de sus acciones. Su frecuente aparición en la literatura moral de la época no es obviamente casual, sino reflejo de una realidad socioeconómica y jurídica de la que paulatinamente estamos cada vez mejor informados. La esclavitud ha recibido en los últimos años renovada atención por parte de la historiografía, lo que nos permite hoy en día tener una visión cada vez más completa del fenómeno.<sup>262</sup> En lo que a la Edad Moderna se refiere, la imagen que paulatinamente se perfila muestra cómo en la Europa medieval y moderna la esclavitud sigue siendo un fenómeno mucho más extendido de lo que pensaba la historiografía más antigua que había querido ver su fin con el advenimiento del cristianismo. Así, el tráfico de esclavos no afectará únicamente al espacio atlántico, sino que durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII también el Mediterráneo se presenta –continuando probablemente una tradición medieval– como un espacio de denso tráfico de cautivos y esclavos en muchas direcciones.

En este sentido, las complejas relaciones entre la esclavitud y la religión no han pasado desapercibidas para los estudiosos y sobre todo cuestiones en torno la licitud moral de la esclavitud, así como los mimbres religiosos del movimiento abolicionista a finales del XVIII y el XIX han recibido la atención de los investigadores.<sup>263</sup> No obstante, las siguientes páginas presentan una dimensión un tanto diferente de estas relaciones, pues no se abordará aquí la posición de los teólogos morales con respecto a la esclavitud en tanto que tal, esto es, en tanto que status jurídico de una persona. Por el contrario la atención se centrará en la posición de los teólogos morales ante el esclavo *concreto*; es decir, el esclavo en tanto que cristiano sometido al perímetro moral que imponía el pecado y unas obligaciones concretas cristianas. Al mismo tiempo, como iremos viendo, el desarrollo de la teología moral se basará en una acentuación del derecho natural en tanto que fuente importante de valoración de la acción moral. Como veremos, al elevar los principios de derecho natural a fuente renovada de la acción moral los teólogos morales abrirán indirectamente espacios de una cierta libertad para el esclavo en la Edad Moderna.

De este modo en las siguientes páginas se abordará una serie de cuestiones que aparecen dilucidadas en los textos de teología moral de la Edad Moderna (manuales de confesores, sumas de casos de conciencia, tratados en torno a la justicia,...) sobre las obligaciones pero también las libertades del esclavo desde un punto de vista moral. Para ello, dedicaré unas breves palabras a la teología moral, toda vez que nos remite a una evolución muy específica del desarrollo teológico católico en la Edad Moderna. Después pasaré a analizar las cuestiones más relevantes que los teólogos morales se planteaban en torno a los

---

<sup>262</sup> Central como visión general a largo plazo son los trabajos en Eltis y Engerman. Para el presente trabajo es especialmente relevante el tomo III, editado por David Eltis y Stanley L. Engerman, centrado en el período de la Edad Moderna. Trabajos generales se encuentran también en el volumen conjunto de Michael Zeuske. Para la situación en el Mediterráneo, véanse las contribuciones en el volumen codirigido por Stefan Hanß, Juliane Schiel y Claudia Schmid. Para la situación en la zona norteafricana o en general en el islam véase como visión de conjunto el trabajo de Tidiane N'Diaye.

<sup>263</sup> Además de los trabajos generales citados en la primera nota a pie, cfr. también entre otros muchos el trabajo de Claudine L. Ferrell, donde se hallan muchas referencias a todo este asunto.

esclavos y/o cautivos.<sup>264</sup> Abordaré primeramente el tema de la licitud moral de la huida del esclavo; pasaré, a continuación, al debate sobre la posibilidad de llegar a contratos y acuerdos vinculantes por parte del esclavo, así como su posibilidad de tener propiedad; seguidamente, nos asomaremos a las cuestiones que generaba la posibilidad del matrimonio para el esclavo. Y finalmente discutiremos los límites morales de la obligación del esclavo de cumplir con las órdenes de su señor, delineando para ello las implicaciones morales de una situación en la que los cristianos caían con una cierta frecuencia: su obligación de remar en las galeras de los turcos dirigidas contra los cristianos.

### **Teología moral en la Edad Moderna: breve caracterización**

A lo largo del período 1550-1700 la Europa católica se ve inundada por un interminable proliferar de tratados de conciencia, sumas de casos, manuales de confesores, etc. Se trata de obras pertenecientes a la nueva disciplina de la teología moral, que en tanto que disciplina teológica propia, cada vez más separada de otras ramas de la teología, se desarrolla con especial ahínco durante el período analizado. La producción alcanza la sobresaliente cifra pues hasta unos seiscientos autores publican entre las fechas mencionadas obras sobre esta materia, lo que supone la aparición de muchos títulos anuales de forma continuada durante un siglo y medio, cantidad por tanto más que reseñable.<sup>265</sup>

Ahora bien, ¿a qué se debe esta producción tan cuantiosa? Una de las razones primordiales hay que verla sin duda en la centralidad teológica que adquiere el sacramento de la confesión en la Europa católica tridentina.<sup>266</sup> Sustancial a este respecto es el hecho de que la confesión se conceptualiza como un tribunal, un *forum poenitentiae*, donde el penitente ha de acusarse y aceptar la sentencia que le otorga el confesor, frecuentemente asimilado a un juez.<sup>267</sup> Ello obliga a un esfuerzo titánico –representado en gran medida en estas obras mencionadas– por parte de las autoridades eclesiásticas para crear la figura del confesor, es decir, de un individuo capaz de ponderar en el confesionario todas las circunstancias relevantes para emitir un juicio sobre la existencia de un pecado o no en la acción del penitente, así como, en el caso de pecado, de qué tipo de pecado se trataría.

La conceptualización de la confesión como un fuero, esto es, como un tribunal, obliga además de forma inevitable a que la confesión se conceptualice como una especie de juicio donde se ponderan indicios, razones y contraargumentos; y donde se opera por tanto básicamente con casos. Como consecuencia de todo ello, surge una de las evoluciones más

---

<sup>264</sup> De hecho trataré de esclavos y cautivos, pues el debate no suele frecuentemente hacer diferencias. Como veremos más abajo, algunas cuestiones afectaban también a los criados, aunque su situación era jurídicamente claramente diferente.

<sup>265</sup> La historiografía al respecto es sorprendentemente todavía muy escasa para un volumen de estas características. Con todo han ido apareciendo a lo largo de las últimas décadas obras importantes en torno al desarrollo general dentro de la teología (Theiner), al debate en torno a la ley (Turrini), al método casuístico (Jonsen y Toulmin), a su desarrollo en el marco de la teología moral francesa con el jansenismo (Gay), al probabilismo y su contextura filosófica (Schüßler), etc. Central en ese desarrollo es la renovación del pensamiento moral por medio de la recuperación del pensamiento de santo Tomás de Aquino, especialmente en la llamada Escuela de Salamanca (Belda Plans).

<sup>266</sup> En el marco de este trabajo hemos de restringirnos a una idea general y comprimida de una evolución de alto calado. Los orígenes medievales se sitúan en el IV Concilio de Letrán y la obligación de confesión anual auricular. De ahí surgirá pronto una literatura en torno a la confesión cada vez más numerosa en la pluma de dominicos y franciscanos. La producción medieval de los franciscanos en este ámbito ha sido analizada con detalle (Roest 314-355). Además de ello, la literatura sobre la confesión en general es amplia. Existen trabajos clásicos (Lea; Delumeau), junto a trabajos más modernos (Prosperi; Boer, etc.).

<sup>267</sup> Relevante en este sentido es la posición del fuero penitencial en el complejo mundo de los fueros de la Edad Moderna y sobre todo su relación con los otros fueros eclesiásticos. El cristiano (católico) de la Edad Moderna ha de dar cuenta ante diversos fueros de sus actos. Una pluralidad de fueros en los que operan además diversos principios normativos, de origen dispar, como puede ser el derecho natural, el derecho positivo civil, el derecho positivo eclesiástico, etc. Fundamental a este respecto es la obra de Paolo Prodi sobre la justicia.

características del período (y que más controversias generará entre los críticos contemporáneos y actuales): el alto grado de juridificación de los textos de teología moral. Motivado por la propia necesidad del confesionario, el debate teológico-moral se juridifica hasta cotas inimaginables pues se trata de establecer el grado de culpa moral para lo que había que analizar la acción concreta, la intención y, muy importante, las circunstancias de la acción.<sup>268</sup> De este modo, los textos teológico-morales del período 1550-1700 se transforman en complejas redes de argumentos emanados del derecho natural, del derecho de gentes, del derecho civil, del derecho canónico... Y en muy menor medida de la propia Biblia. Los teólogos católicos partían de la idea de que toda ley justa –y por tanto emparentada siquiera muy remotamente con la ley divina– obligaba al hombre. Por ello, su misión era iluminar el denso entramado de disposiciones normativas de la época para por medio del uso de la razón establecer qué normas obligaban cuándo y a quién.

La consecuencia de todo ello es la alta producción de obras de teología moral que van desde manuales de preparación del penitente hasta densos textos teológicos sobre la naturaleza de la conciencia pasando evidentemente por los muchos manuales de casos de conciencia. El cristiano católico se ve sometido durante el período a una fuerte presión religiosa que demanda de él una confesión frecuente, de todos los pecados mortales ante un confesor, con la obligación por añadidura de aceptar la pena impuesta. En las sumas de casos de conciencia –que serán los textos que fundamentalmente nos ocupen– se dilucidarán todo tipo de casos concretos en los que la moralidad de los actos del penitente –y eso quiere decir también del esclavo– será sometida a un exhaustivo juicio. Ese juicio operará con un gran abanico de categorías morales (sobre todo el pecado, los mandamientos, la obligatoriedad, la llamada restitución, etc.). Entre ellas destacarán sobre todo principios de derecho natural y divino (como el derecho a la propiedad, el derecho al matrimonio, etc.), con los que los teólogos están intentando moralizar el mundo que les rodea.

### **Teología moral: esclavitud y debates**

Delimitada siquiera brevemente cuáles eran las líneas generales del debate teológico-moral de la Edad Moderna, es menester dirigir nuestra atención hacia los aspectos generales en los que se movía su pensamiento sobre la esclavitud. Para ello lo primero que hay que destacar es que la posición de los teólogos católicos en la temprana Edad Moderna con respecto a la esclavitud en tanto que estatus jurídico determinado no es sustancialmente beligerante.<sup>269</sup> Ahora bien, ¿cómo se conceptualizaba la esclavitud? Siguiendo una larga tradición eclesiástica la esclavitud se consideraba ajena al derecho natural, pero originada en el derecho de gentes.

La cuestión tenía diversas vertientes en los textos teológicos de la época. Como decimos, todos los teólogos llegaban a una conclusión básica que se encontraba resumida en estas palabras del jesuita Lesio: “*nemo tamen natura est servus proprie*” (“nadie es sin embargo propiamente siervo por naturaleza”).<sup>270</sup> El fundamento de ello es que Dios había

---

<sup>268</sup> Las razones para este proceso de juridificación del discurso teológico-moral son complejas y variadas y no es este el lugar para dilucidarlas en toda su extensión, pero entre ellas destacan en cualquier caso: la idea de Dios como legislador, la importancia del decálogo en el discurso moral de la época (y no tanto el discurso en torno a vicios y virtudes), el peso otorgado al derecho natural, el debate en torno a la obligación moral de las leyes civiles, la propia formación canónica de estos autores, etc.

<sup>269</sup> Lo que sí se rechaza es, como es bien conocido, la esclavitud natural de los indios por parte de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, etc. (Dumont). Pero lo que no se debate en sí es, como decimos, la esclavitud en tanto que institución de derecho de gentes.

<sup>270</sup> Esta opinión había de ser defendida además contra la de una pluma tan destacada como la de Aristóteles, quien había afirmado que algunos hombres eran por naturaleza siervos y otros señores, lo que había sido puesto

creado libres a los hombres y no sujetos los unos a los otros. Ahora bien, si por derecho natural la servidumbre no era aceptable, ¿cómo explicar el hecho de la evidente esclavitud de muchas miles de personas en la sociedad en la que vivían? Para dilucidar esta cuestión era menester recurrir a las diversas fuentes normativas que los autores tenían a su disposición (Biblia, textos de derecho canónico, textos de derecho civil, filósofos, etc.).

Los teólogos adoptaban en este asunto una posición que es muy frecuente en sus deliberaciones –también en la de los juristas– y que en parte ya hemos mencionado más arriba: la distinción de los diversos derechos con valor normativo. Dos eran relevantes a estos efectos: el llamado derecho divino y el derecho de gentes (*ius gentium*). En cuanto al primero, el llamado derecho divino –esto es, las disposiciones de tipo jurídico que hacen frecuente acto de presencia en la Biblia–, los autores hallaban una multitud de citas que permitían justificar la esclavitud, toda vez que en los textos sagrados era presentada como un hecho admitido sin ser sometido a discusión o crítica ninguna.<sup>271</sup> Junto a ello, era evidente que en distintas épocas de la historia habían existido esclavos. Es más: la extensa codificación jurídica romana (sobre todo el código justineano) hacía repetida y densa referencia a la condición de siervo. Siendo todo ello así, las consecuencias eran para los teólogos claras: la esclavitud se consideraba de derecho de gentes (con una cierta justificación implícita en el derecho divino), pues el derecho natural establecía la libertad natural de todos los hombres.

No es pues de extrañar que los teólogos más sistematizadores comiencen a abordar el debate sobre la esclavitud en términos del *dominium*, concepto que también era propio del derecho de gentes y ajeno al derecho natural. A lo largo de la Edad Moderna el *dominium* va adquiriendo –sobre todo en la pluma de los autores jesuitas– una gran complejidad conceptual jurídico-moral, desarrollada extensamente en los múltiples tratados *De iustitia et iure* que ven la luz en este período.<sup>272</sup> Las cuestiones referentes a la naturaleza del *dominium*, sus diferentes tipos, las formas de adquirirlo, de transmitirlo, de perderlo, el sujeto y objeto de ese *dominium*, etc. ocupaban páginas y páginas en estos textos. Entre todas estas cuestiones surgía inevitablemente la duda sobre si el hombre podía tener dominio sobre el hombre. Es ahí donde los teólogos explicitaban que el dominio del hombre sobre el hombre se podía dar en algunas circunstancias.<sup>273</sup>

Pero antes, siendo esto así, había que explicar cómo el derecho de gentes podía llevar la contraria de forma aparentemente tan contundente al derecho natural, que ocupaba en principio una posición jerarquía superior en la escala de fuentes normativas. Algunos autores como Villalobos explicaban, siguiendo a santo Tomás de Aquino,<sup>274</sup> que de dos maneras podía una cosa ser de derecho natural. La primera, *positive*, es decir, aquello a lo que la naturaleza obliga, como puede ser la llamada regla de oro de ‘no hacer al prójimo lo que no queremos que nos haga’. Junto a ella, una segunda, *negative*, cuando no es de derecho natural lo

---

en entredicho por los autores salmantinos en el marco del debate sobre los indios americanos. Cfr. Aristóteles (lib. 1, cap. 2 *De la esclavitud*).

<sup>271</sup> Más concretamente, se hacía en este sentido referencia a diferentes textos: el Gén. 20, pero también muy relevante Ex. 21, donde se explicitan los derechos de los esclavos, así como Deut. 20 donde se presentan normas referentes al pago de deudas y la esclavitud. También un fragmento del Nuevo Testamento permitía abordar la cuestión de la esclavitud con una actitud poco crítica (Cor. I,7,21), pues ahí se conmina al esclavo a seguir en su condición. Una lista de estas citas es frecuente en estas obras. Cfr. por ejemplo Gaspar Hurtado (fol. 8r).

<sup>272</sup> Casi todos los grandes autores de la época escriben tratados sustanciales sobre la justicia y el derecho donde se abordan en los primeros compases estas cuestiones. Cfr. por ejemplo el jesuita Leonardo Lesio, en su *De iustitia et iure*, lib.2, cap.4, dub. IX, p. 40, con el título: *utrum homo cada sub dominium alterius hominis*. También autores anteriores, como el dominico Domingo de Soto, en su obra canónica sobre la justicia y el derecho entraba de ello en la materia (lib. IV, quaest. 2, art. 2, fol. 101r, bajo el título *de rebus quarum homo est dominus*).

<sup>273</sup> En general, fundamental para el tema de estos tratados sobre todo desde la perspectiva de los contratos y la propiedad es la obra de Will Decock. Sobre sus tesis volveremos más abajo en la parte sobre contratos.

<sup>274</sup> En la *Summa*, 1.2, quae. 94, art. 5.

contrario: la desnudez del hombre por ejemplo indica que no está vestido de su naturaleza, sino por las artes. Mientras el primer tipo no se puede mudar, el segundo podía ser – argumentaba explícitamente Villalobos e implícitamente otros muchos– modificado por el derecho de gentes (Villalobos 58).

Aceptada la esclavitud en estos términos, había pues que dilucidar cómo podía una persona llegar a ser esclavo. Consideraban los teólogos –siguiendo realmente una larga tradición desarrollada básicamente en el derecho romano– que diversos motivos habían ido cuajando a lo largo de la historia para explicar el origen de una situación de esclavitud. Se trataba fundamentalmente de la guerra justa, la pena por delito, la venta por propia voluntad y el nacimiento.<sup>275</sup> Sin duda alguna, en la Edad Moderna la causa más relevante era la de guerra justa, pues las otras opciones habían caído hasta cierto punto más en desuso. Se consideraba que la justificación de la esclavitud en el caso de la guerra justa se debía a que suponía trocar la muerte por servidumbre, algo que venía legitimado por el *ius gentium*: el vencedor tenía el derecho justo de matar al vencido, pero por un acto de caridad cristiana se mutaba esa muerte en esclavitud. Con todo, los teólogos hacían algunas interesantes precisiones a esta afirmación. La primera era que entre cristianos esta forma de caer en la esclavitud no era válida, pues era –afirmaban– costumbre prescrita.<sup>276</sup> Al mismo tiempo muchos de ellos recordaban también que en caso de que los cristianos hicieran una guerra injusta contra los paganos o infieles, también ellos podían ser justamente esclavizados, pues el *ius gentium* era una cuestión que incumbía y obligaba a todos.

Debatido también en ocasiones era el tema de la venta para justificar la esclavitud. Se presentaban aquí dos vertientes. Una importante planteaba la cuestión de si uno podía venderse a sí mismo, es decir, ceder su propia libertad. En general la respuesta era positiva, pues como explicaba Lesio: “probatur quia est dominus suae libertatis, sicut famae & pecuniae, ergo eam potest abdicare” (“se prueba ello puesto que es [el hombre] dueño de su libertad, así como de su fama y su dinero, y por tanto también puede cederla”).<sup>277</sup> Se requería para ello de todas formas una “iusta causa”, que había sido destilada en el derecho común (ser mayor de 20 años, estar realmente en necesidad, etc.).

Una segunda variante de este origen de la esclavitud se debatía también frecuentemente en las obras teológicas: la licitud de la venta de un vástago por parte de sus padres. La práctica era, que sepamos, poco usada en Europa, pero hay que tener en cuenta que estas obras estaban escritas también para bregar con problemas en territorios extraeuropeos.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Por ejemplo en Lesio (43-4). El asunto de la esclavitud por nacimiento generaba muchas dudas concretas alambicadas, que no vamos a tratar por no ser estrictamente una cuestión que el esclavo pudiera elegir en virtud de su libertad moral. Una era por ejemplo si la madre era manumitida cuando todavía estaba encinta: ¿cuál era el momento que decidía sobre el estatus del hijo? ¿El nacimiento o el momento de la concepción? Cfr. una discusión al respecto en Rodrigues (*Summa*, 361), entre otros muchos.

<sup>276</sup> Lesio por ejemplo recordaba que “etiam Christianos posse esse servos, non solum gentium, sed etiam Christianorum” (“incluso cristianos pueden ser esclavos, no solo de los gentiles, sino también de los cristianos”), siguiendo el Decreto de Graciano (dist. 53). Con todo, como decimos, la costumbre bloqueaba *de facto* esta opción. El asunto de la costumbre reviste especial significación en las elucubraciones de los teólogos morales. Al igual que las otras fuentes de derecho, la costumbre tenía también fuerza normativa. Sin entrar en detalles, es importante destacar que se partía de la idea de que la costumbre podía derogar una ley. Es decir, en el caso de que una disposición de una ley realmente no fuera perseguida por parte de las autoridades, los teólogos consideraban que *de facto* estaba derogada, lo que tenía, implicaciones morales. Sobre cuestiones generales de la costumbre en la Edad Moderna puede verse la obra de Garre.

<sup>277</sup> En Lesio (lib.2, cap.5, p. 44), en un capítulo intitulado *de modo acquirendi dominium*. Esta versión era como decimos en general bastante defendida, aunque se requieren más investigaciones para dilucidar si realmente es la mayoritaria entre los teólogos o, por el contrario, hay que situarla en una conceptualización fuerte de la libertad propia (o al menos más frecuente) del pensamiento de la Compañía de Jesús.

<sup>278</sup> Para el tema en general, cfr. por ejemplo Paz (100), en la consulta XXXVIII. Otros muchos autores debaten el asunto. Juan de Paz explica por ejemplo después de las cuestiones generales si todo eso vale para el reino de la China.

La respuesta solía ser positiva para aquellos casos en los que los padres estaban en gran necesidad, como por ejemplo terribles hambres, guerras, etc. Los fundamentos de esta decisión eran bastante variados.<sup>279</sup> Los autores se remitían a las leyes del reino, pero también a principios tanto de derecho divino y derecho natural.<sup>280</sup> En este nivel del derecho natural la idea central defendida era, en la formulación de Juan de Paz: “porque los hijos recibieron de sus padres todo su ser natural, luego es conforme a Derecho natural que esse mismo ser que recibieron de sus padres, se pueda sujetar a servidumbre, para sublevar de tan graves necesidades a sus mismos padres” (Paz 101). Con todo, estos mismos derechos suavizaban un tanto la dureza de esta disposición y recordaban que la licitud estaba indefectiblemente vinculada a la grave necesidad.

Resumiendo podemos decir que la esclavitud no es por tanto sometida a una crítica en tanto que tal por parte de estos autores que la dan como algo, como decimos, existente. Se presentan así en estas obras frecuentemente de forma más o menos extensa las razones que justificaban una situación de esclavitud.<sup>281</sup> Importante a este respecto es recordar que la tarea fundamental de la teología moral no era el debate en abstracto sobre un concepto (aunque los grandes teólogos sí que lo hacían), sino que su finalidad era dilucidar el pecado en acciones concretas. No es pues de extrañar que las preguntas que se debatían fueran muy precisas.

En la pluma de los teólogos morales se va pergeñando así durante el período 1550-1700 toda una serie de debates (algunos muy alambicados) sobre la posición del esclavo concreto. Más exactamente: sobre la moralidad de los actos del esclavo o al menos de determinados actos.<sup>282</sup> Los teólogos morales se hacían por tanto preguntas en torno a la licitud moral de cuestiones como las siguientes:<sup>283</sup> ¿puede huir el esclavo, o por el contrario peca haciéndolo y está obligado a volverse? ¿peca el que le ayuda en la huida? ¿puede el esclavo

---

<sup>279</sup> Un debate detallado con gran cantidad de referencias a las posiciones de los diversos autores se encuentra en la obra de Antonio Tommaso Schiara *Theologia bellica* (II, 201-2). Se trata de la *difficultas* VII del libro VIII (“difficultates pertinentes ad bona”) bajo el título: “an hodie tempore belli si Pater in necessitate constitutus venderet filium, licita & valida esset huiusmodi venditio” (“[pregunta en torno a] si hoy en día en tiempo de guerra el padre en necesidad vendiere a su hijo, sería esta venta lícita y válida”).

<sup>280</sup> En cuanto a los primeros se trataba de la Partida 4, título 17 sobre la potestad de los hijos. Así como de la disposición del tit. 43, lib. IV, llamada *de patribus qui filios usos distraxerunt* del Código de Justiniano. En cuanto a los segundos, normalmente se trata del ya citado Ex.21 (1-11) sobre los derechos de los esclavos donde se habla de la posibilidad de que alguien venda a su hija como sierva.

<sup>281</sup> Muy debatido por estos autores era la licitud moral de la esclavitud de los africanos, cuando eran atrapados por medio de artimañas. La posición era en general muy contraria a esas prácticas, etc. pero no entraré en ello. Vitoria, Soto, etc. se pronuncian sobre ello ya en la 1ª mitad del XVI.

<sup>282</sup> A lo largo de este trabajo presentaremos sobre todo la perspectiva de los esclavos y no tanto las obligaciones morales de los señores con respecto a ellos, aunque en ocasiones ambos aspectos no sean del todo desvinculables. Las obras teológico-morales están llenas de obligaciones para aquellos que ocupan una posición social relevante, toda vez el intento implícito del discurso teológico-moral de la época se dirige a contribuir a un proceso profundo de confesionalización de la sociedad europea católica, por medio de la infusión de una serie de principios de derecho natural y divino en la realidad social y jurídica de la época. En este sentido, la posición moral del *pater familias* recibe durante la Edad Moderna especial atención por parte de las autoridades eclesiásticas, toda vez que consiste en convertirlo en un activo agente disciplinador y confesionalizador. No es pues extraño que la literatura moral recuerde insistentemente las obligaciones de esta figura en el universo sociomoral de la Casa. Un ejemplo entre muchos son las palabras de: “lo octavo, que también pecca mortalmente el señor que notablemente es negligente, a cerca lo que conviene a la conciencia de sus esclavos y criados, para que bivan christianamente, guardando los mandamientos de Dios” (Villalobos 189).

<sup>283</sup> Como ha quedado dicho, nos restringimos en la medida de lo posible a lo que podríamos llamar la ‘perspectiva del esclavo’. Los cautivos y esclavos aparecían también en otras preguntas y debates, aunque en ellos su papel era más ‘pasivo’, es decir, no se trataba de valorar su acción de moral. De hecho la variedad de problemas morales, canónicos, etc. que planteaban por ejemplo los cautivos cristianos en el norte de África era bastante amplia. Sirva de ejemplo entre muchos una de las cuestiones sobre las que reflexionaba Manuel Rodríguez, el Lusitano, en su *Suma de casos de conciencia*: si “lo que gasta el padre en el rescate se computa en la legítima” (Rodríguez, *Summa*, tomo I, cap. 41, nº 4). Es decir, si la parte del rescate había de ser restada a la herencia del rescatado.

hacer contratos que sean vinculantes? ¿dónde están los límites de la obligación de obediencia del esclavo con respecto a su amo? ¿puede el esclavo casarse incluso en contra de la voluntad de su señor?, etc.<sup>284</sup> Serán estos aspectos concretos, que en la pluma de los teólogos eran puestos en relación con principios generales más amplios como los del derecho natural, los que ocuparán nuestra atención en las próximas páginas: la licitud moral de la huida, las posibilidades de los contratos por parte de los esclavos, su posibilidad de disponer de propiedad, la capacidad de contraer matrimonio, así como los límites de la obligación de obedecer a sus señores.

### **La licitud moral de la huida**

Entre las cuestiones debatidas la huida ocupaba un lugar central en las elucubraciones de los teólogos. La pregunta se planteaba así: ¿pueden huir los esclavos, o por el contrario pecan haciéndolo y están obligados a volverse?<sup>285</sup> Como estamos subrayando a lo largo de todo este trabajo, es necesario recordar que los teólogos morales están dilucidando si existe pecado o no en la actuación del esclavo. La pregunta en sí podría parecer absurda, pero la huida, como toda acción humana voluntaria, era una acción que podía conllevar un pecado. En qué medida eso era así y por qué, era justamente lo que los teólogos están intentando dilucidar.

La cuestión generaba, como siempre en esta literatura, una gran cantidad de meandros argumentativos, pues las circunstancias eran decisivas para valorar la legitimidad moral de una acción. Autores como Lesio condensaban las dudas en uno de los puntos de su obra.<sup>286</sup> Las variables consideradas relevantes eran: la causa de la esclavitud (justa o injusta), el tratamiento de sus señores, el destino de la huida, etc. Para algunas circunstancias muchos autores consideraban legítima la fuga, pero las matizaciones para que así fuera eran muchas y variadas. Sin duda alguna una de las situaciones más discutidas era si el esclavo de guerra justa podía con buena conciencia huir. Pero veamos antes de pasar a ese algunos de los otros debates planteados.

Uno de los factores que hacían *probable* –esto es, aceptable– la opinión de que la fuga era legítima era el comportamiento del señor para con el esclavo. Dos elementos se solían distinguir a este respecto. Por un lado, la moralidad de las acciones ordenadas por los señores, asunto sobre el que volveremos más abajo. Valga decir por ahora que autores como Lesio abogaban por la licitud de la fuga en caso de que los señores obligaran a pecados. Afirmaba el autor jesuita: “si a domino incitentur ad aliquod peccatum, qui rogatus nolit desistere [...] fugere possunt” (“si fueran incitados por su señor a algún pecado, quien no quiera resistirse al ser rogado, pueden huir”). La razón para ello era: “quia non tenentur cum periculo animae suae [...] domino suo servire” (“puesto que no son obligados con peligro de su alma a servir a

---

<sup>284</sup> Es necesario reseñar que muchas de estas cuestiones emanaban tanto de la realidad circundante en la que vivían los teólogos, como también de las propias tradiciones jurídicas canónica y civil en las que desarrollaban sus discursos. Es por ello que algunas de esas preguntas tengan de hecho un fuerte resabio antiguo. Así por ejemplo es frecuente que se pregunten en estas obras la cuestión de si un esclavo se puede ordenar y tomar las órdenes menores. Es muy probable que esta duda tuviera sentido en la etapa de la Antigüedad tardía, mientras que en la Edad Moderna parece más bien como un fósil canónico, pues no hay indicios de que esto fuera un problema verdaderamente real en aquel momento histórico. Los autores, sin embargo, continúan debatiéndola como forma de integrar sus obras en un discurso como el teológico-moral que tiene unos perfiles morfológicos (qué se debate, cómo se cita, cómo se rebate, etc.) altamente estereotipados. Para esta pregunta concreta cfr. por ejemplo Diana (288).

<sup>285</sup> Sirva de ejemplo una pregunta concreta de una de estas obras: unos hombres habían sido condenados a esclavitud, pero se han escapado y ahora quieren "ajustar sus conciencias". Se preguntaba si pueden lícitamente seguir ausentes o tenían que volver. La pregunta se encuentra en el ya mencionado texto de Juan Paz (525-6).

<sup>286</sup> Cfr. Lesio (ib.2, cap. 5, dub. 5, p. 44-45): *utrum servi ita transeant in dominorum potestatem, ut non possint fugere*. Una formulación similar se encuentra en casi todos los autores que tratan este tema. Véase por ejemplo Molina (trat. II, disp. xxxvii, p. 107-110).

su señor”). Por otro lado, el tratamiento inhumano era también considerado por estos autores como una causa de fuga, si bien existían restricciones. ¿Qué se podía considerar como tratamiento inhumano? Lesio lo explicaba brevemente: “ut si fame, siti, frigore, verberibus sine causa affligat” (“como por ejemplo si le hace sufrir hambre, sed, frío, golpes sin causa”). En este sentido una cuestión frecuentemente debatida era la huida de la esclava en caso de que fuera maltratada sexualmente por su amo. Los autores consideraban habitualmente la huida moralmente lícita.

La justificación moral de la huida residía en el hecho de que ese trato suponía una *iniuria*, de la que podían escapar, pues las relaciones entre señor y esclavo (o criado) habían de regirse por la justicia. Es cierto que la licitud de esta huida quedaba empero restringida por el hecho de que cesando las circunstancias de injuria tenían la obligación de regresar: “cessantibus tamen his causis tenentur reverti, si in posterum non est periculum” (“cesando estas causas son obligados a regresar, si en el futuro no hay peligro”). La situación se equiparaba en ese sentido a la de la esposa que sufriera sevicias por parte de su marido. Pero al mismo tiempo algunos autores iban incluso más lejos y afirmaban, como recoge Diana en su explicación, que los señores que violaran los derechos de sus esclavos con injuria notable, estaban incluso obligados a restituir en función del grado de daño causado (Diana 286).

Surge aquí un concepto central en todo el debate teológico-moral de la época: el de la llamada ‘restitución’. Se trataba de un concepto denso de teología moral, de derecho canónico y de derecho civil que obligaba a la devolución del bien sustraído.<sup>287</sup> Se trataba del correlato del concepto de justicia conmutativa en virtud del cual los intercambios entre las personas tenían que cumplir con la igualdad de lo intercambiado. Si no era así, se creaba un cierto desequilibrio en la justicia que había de ser reparado y de cuya reparación dependía la absolución de los pecados. Esto afectaba también a quien cooperara en un pecado ajeno que supusiera por ejemplo el robo a otra persona. Quien ayudara pecaba, y al pecar había de restituir al propietario el valor del bien perdido.

Ahora bien, frente a estas actitudes más comprensivas, mucho menos complacientes con la situación del esclavo eran los teólogos en aquellos casos en los que su situación se derivaba de haber sido condenados por justa sentencia. Lo decía Lesio: “qui in poenam criminum iuste ad servitutem sunt condemnati, non videntur posse fugere” (“quienes han sido condenados justamente a la esclavitud con pena de crímenes, no parece que puedan huir”, en Lesio 44). Con todo, autores como Diana, si bien convenían básicamente en esta idea, añadían el matiz de que la licitud de la huida era una opinión *probable*, esto es, defendible, si la esclavitud era muy calamitosa, porque lo contrario es duro y excede la condición humana (Diana 285). Tampoco muy comprensivos eran los teólogos en los casos, ya referidos, en los que el esclavo había sido vendido por sus padres. Lesio explicaba que “quia cum sint facti servi per legitimum contractum, in quem ipsi vel parentes eorum loco iuse consenserunt, tenentur contractu stare, nec possunt illum violare absque iniustitia” (“puesto que han sido hechos esclavos por contrato legítimo, en el que han convenido o bien ellos mismos o bien sus padres según el uso del lugar, están obligados a mantener el contrato y no pueden violarlo sin cometer injusticia”, en Lesio 44). La idea general era clara: un contrato obliga en conciencia excepto en aquellos casos en los que era írrito, para lo que se necesitaban unas determinadas circunstancias. No siendo esto así, la validez del contrato conllevaba una fuerte obligación moral.

---

<sup>287</sup> El volumen de obras sobre la restitución en la Edad Moderna es descomunal y todavía en parte está sin analizar en detalle. Fundamental para entender la evolución bajomedieval del concepto, así como sus problemas, matices y concomitancias con otros fenómenos, es Lea (II, 43-71), así como Turrini (270-88). Una obra general es la de Jansen. Bambrilla (245-51) analiza el concepto en relación al fuero interior y exterior, mientras lo pone en relación con las penas canónicas obligatorias y la penitencia voluntaria.

Con todo, como decíamos más arriba, lo más controvertido era la fuga de una esclavitud motivada por guerra justa. Como es habitual, las opiniones se dividían, si bien buena parte de los autores consideraban que la fuga era legítima. El número de autores que argumentaban en contra parece haber ido disminuyendo a lo largo de la Edad Moderna, aunque esto requiere todavía el análisis de un corpus mayor de textos. En cualquier caso, los contrarios podían basarse en la autoridad de Martín de Azpilcueta (1492-1586), el llamado *Doctor Navarro*, quien se basaba en diversas disposiciones de derecho canónico y de derecho romano.

Básicamente se argumentaba en tres líneas. En primer lugar, estos autores hacían uso de toda una lista de disposiciones tanto eclesiásticas como de derecho romano que habían sido estipuladas en la Antigüedad. Se remitían así a disposiciones como la del concilio de 325 en el que se ponía bajo anatema que “ne quis alieno servo suadeat ministerium domini sui destituere” (“anatema a quien convenza al siervo ajeno de abandonar el servicio de su señor”). Además de ello se hacía referencia al Concilio Romano bajo Martín I y confirmado por la ley 1ª del capítulo *de servis fugitivis* del Código Justiniano, donde se decía que el esclavo fugado cometía un robo a su propio señor. Junto a ello, la ley 3ª añadía que “si in fuga deprehendatur, gravis ei poena decernitur, nempe pedis amputatio, vel damnatio ad metalla” (“si es prendido durante la fuga, le es impuesta una grave pena, habitualmente la amputación del pie o el castigo con el hierro”).<sup>288</sup> En segundo lugar, estos autores afirmaban que si quien ha sido enviado a un exilio no podía escaparse de él, tampoco quien fuera esclavo *iure gentium* podía huir. Finalmente, estos autores recordaban que los esclavos huidos solían ser castigados *graviter* por sus señores. Ello era –argumentaban– un indicio de que la huida no era lícita, pues en caso contrario se estaría cometiendo una injusticia. Ahora bien: ¿cómo operaban los teólogos morales con estas informaciones? Su forma de hacer uso de estos datos era la siguiente: para saber si una ley obligaba a pecado mortal o venial se recurría muchas veces al tipo de pena que imponía. Si la pena era grave (como las reseñadas), se partía de la idea de que el legislador había querido darle una gran fuerza normativa convirtiendo su incumplimiento en un pecado mortal.

Sin embargo aquellos partidarios de que la fuga fuera legítima parecen haber sido, como decíamos, mayoría. Se apoyaban también ellos en una serie de disposiciones de derecho romano, al tiempo que implícita o explícitamente rechazaban las argumentaciones de Navarro y sus seguidores.<sup>289</sup> La idea central se encontraba en diversas fuentes de derecho romano. Se establecía en una de ellas muy citada que “adeo quidem, ut et liberi homines in servitute nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt” (“añado que los hombres libres que han sido reducidos a nuestra esclavitud, cuando sin embargo se evadieran de ella y lograran volver donde se encuentran los suyos, recobran su estado libre original”).<sup>290</sup> La idea era propia del derecho romano y se resumía básicamente en que aquellos que huyeran y llegaran a su tierra (*ad suos*) alcanzaban su libertad. El tema aparecía en algunos textos de la Edad Moderna bajo el epígrafe de *de postliminio*.<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> Las referencias al Código Justiniano se encuentra en: *Si quis servuum* en tit. 17. q. 4. El tit. 4 del lib. 9 trata el tema *de servis fugitivis*.

<sup>289</sup> Por ejemplo en contra de la mencionada similitud entre el exilio y la esclavitud autores como Lesio afirmaban que realmente estos esclavos no habían sido condenados como *malefactores in iudicio* y por tanto la comparación no resultaba válida. También en los otros casos se afirmaba que la argumentación no era por diversas razones pertinente. Cfr. Lesio (47).

<sup>290</sup> Instituciones justineanas, tit. 2, 17.

<sup>291</sup> El transfondo originario de esta disposición se explicaba de la siguiente forma: si un romano caía en esclavitud fuera de las tierras romanas, y conseguía escapar recuperaba su libertad, esto es, también su condición anterior libre. El tema es tratado también *in extenso* en la literatura iusnaturalista de la Edad Moderna. Cfr. por

Pero junto a ello autores como Lesio aducían también más razones de tipo racional (cfr. en general, Lesio 45). Afirmaba en primer lugar que dado que este tipo de servidumbre había sido introducida por el consenso común de los pueblos no debería ser más onerosa que lo que dicta la costumbre, que muestra que sin escrúpulo de conciencia los tales esclavos pueden huir. Y todos los indicios apuntan a que no se juzga ilícito, excepto en el caso de que hubieran dado su promesa de no huir a cambio de que se les perdonase la vida, pues en este caso sí estarían obligados a permanecer en su estado. En segundo lugar, puesto que esta servidumbre es más noble (*nobilior*) que otras y al mismo tiempo menos *probrosa* (pues puede recaer incluso en hombres nobles), no es razonable que se exijan en ellas las estrecheces que se acostumbran en otras (*ergo non est cogenda in eas angustias, in quas aliae servitutes*). Si no pudieran huir, el beneficio otorgado por la ley mencionada de conseguir la libertad al llegar a sus tierras sería inútil y no se conseguiría sin pecado.

Los autores partidarios de la licitud parecen, como decimos, haber sido mayoritarios. Pero un cierto debate generaban algunas de las circunstancias de esa fuga.<sup>292</sup> Por de pronto, algunos autores como por ejemplo Diana exigían una condición previa para dar su visto bueno a este tipo de huidas: afirmaba este autor que el esclavo no podía huir “con segura conciencia, quando puede rescatarse por un precio”, porque el derecho de las gentes solo concede que huya el esclavo “quando no puede recuperar de otra suerte su libertad” (Diana 284). Junto a ello, se afirmaba también en ocasiones que siendo la huida legítima, al mismo tiempo era ilegítima la resistencia al señor si les daba caza (antes de llegar a sus tierras). Lo decía por ejemplo Lesio siguiendo a muchos otros autores.

Porque el asunto central, ya mencionado, era que la licitud de la fuga se vinculaba a que el esclavo pretendiera volver a sus tierras.<sup>293</sup> Ello se derivaba del texto de derecho romano ya citado y su expresión *ad suos*. Los teólogos eran muy estrictos en cuanto al criterio de huir para regresar al propio hogar. De nuevo Lesio lo dejaba meridianamente claro al afirmar: “si autem fugiant non animo redeundi ad suos, peccant, & tenentur redire” (“sin embargo si huyeran sin el propósito de volver con los suyos, pecan, y serán obligados a regresar”). La razón era la siguiente: “privant dominum usu sui” (“privan al señor del uso de sí mismos”). Sobre todo se destacaba en este asunto el hecho de que no podían huir para estar vagando. Ello no solamente era un pecado mortal, sino que además conllevaba restitución de aquel daño que hubieran causado a sus señores.

Como vemos, los teólogos morales basándose en consideraciones que emanaban del derecho romano, así como algunos fundamentos del derecho natural (no sufrir injusticia) abrían una puerta moral a la fuga de los esclavos en aquellos casos sobre todo de guerra justa. Huyendo el esclavo cristiano no estaba pecando y no estaba obligado por tanto a volver (independientemente de lo improbable que esto último fuera en la realidad), ni tampoco a restituir a su antiguo señor nada que este hubiera perdido con la fuga del esclavo.

---

ejemplo Grocio, tit. III, cap. IX, "De postliminio", pp. 645-658, donde da además una discusión detallada de las concepciones en torno a este concepto en el derecho romano.

<sup>292</sup> Como ha quedado dicho, los manuales de confesores tratan casos de conciencia que son justamente 'casos', esto es, situaciones concretas con una serie de circunstancias que habían de ser consideradas. Este tratamiento implicaba muchos meandros en la argumentación. Valga un ejemplo sobre estos casos de guerra justa en el que los autores habían de considerar también más dimensiones. Por ejemplo, un esclavo tomado en guerra justa era después vendido a otras personas, incluso vendido y revendido en repetidas ocasiones. Como sabemos por los estudios históricos sobre la esclavitud en el norte de África se trataba de una situación muy frecuente. Ahora bien: ¿cómo se podía valorar moralmente? Una vez vendido, ¿seguía siendo su situación la de un esclavo por guerra justa o era por el contrario la venta lo que determinaba ahora moralmente su situación?

<sup>293</sup> Sobre toda esta discusión planeaba también una cuestión nada baladí, pues se trataba también de determinar el grado de culpa moral de quien aconsejara al cautivo la huida o le ayudara a realizarla. Subyacente a esta cuestión estaba la de la restitución. Lesio y otros autores consideraban que era lícita (“licitum esse cooperari huiusmodi servo ad fugam”), siempre y cuando se produjera sin *scandalum* y otras circunstancias indebidas. Y siempre que fuera evidentemente de esclavo por causa de guerra justa.

## Contratos: las rendijas morales de la propiedad

Junto a la huida, un asunto que se debate repetidamente –en el XVII además con mucha mayor carga teórica– es la capacidad de establecer contratos por parte de los esclavos. El contrato es uno de los grandes conceptos en la época, tanto en la pluma de los juristas como de los teólogos. Tanto los tipos de contratos como sobre todo –desde un punto de vista moral– su carácter vinculante para las partes es materia de debate.<sup>294</sup> En general el contrato se conceptualizaba como un acuerdo voluntario entre dos partes cuya finalidad era algún tipo de transmisión de propiedad.

Ello remite evidentemente a un asunto capital previo: ¿podía el esclavo tener propiedad? La discusión era, como siempre en la pluma de los teólogos, bastante densa y transitaba por diferentes derroteros. Pero en general se partía de la idea de que el esclavo no era capaz de dominio, ni de tener cosa propia. Ello tenía una consecuencia clara, en palabras de Machado de Chaves: “todo aquello que el esclavo adquiere por qualquiera modo que sea, ora por donacion, contrato, legado, ora por industria, i trabajo no es para si, sino para su señor, en quien luego al punto passa el dominio” (Machado de Chaves 699). El dominio se definía siguiendo a Bartolo como “*ius perfecte disponendi de re corporali, nisi lex obstat vel conventio prohibeat*” (“derecho a disponer completamente de las cosas materiales, mientras ninguna ley lo impida o ningún acuerdo lo prohíba”). Algunos autores consideraban a este respecto que los esclavos podían tener lo que en términos de derecho romano se denominaba el dominio imperfecto.<sup>295</sup>

Importante es que, como explicaba de forma muy clara Machado de Chaves, existían soterradas diferencias conceptuales entre los teólogos si esto se debía interpretar con tanto rigor que obligase al esclavo tanto en el fuero exterior como interior. La opinión más común es que como las leyes justas obligan en el fuero interior, el esclavo estaba por tanto obligado en conciencia a entregar todo lo que consiguiera al señor. Esto implicaba evidentemente que el señor se lo podía quitar sin por ello estar cometiendo ni siquiera un pecado. Pero otros autores como Domingo de Soto y otros sostenían que los esclavos de los cristianos que fueran *iure belli* podían en conciencia retener y no estarían obligados a restituir las cosas que habían logrado allegar por algunos medios que justificaban la existencia de un dominio perfecto por parte de los esclavos. Se trataba de orígenes muy dispares. Uno de ellos se producía cuando tenían consentimiento tácito de su señor de que así fuera. En segundo lugar, si el esclavo recibía algo en pago por un servicio por parte de una tercera persona. Se admitía también, en tercer lugar, que aquello que el esclavo pudiera ahorrar de su ración había de ser considerado como propio. También si había ganado algo jugando (incluso cuando estaba trabajando) pasaba a ser parte de su dominio. Finalmente, otra de las opciones aceptadas era que el esclavo hubiera recibido algo en restitución por algún agravio, caso en el que también podía deducirse que lo recibido era de su dominio.

Volvamos pues ahora al asunto de los contratos. Si de la mano de algunas disposiciones jurídicas los teólogos concedían la posibilidad de que los esclavos tuvieran propiedad, eso mismo abría también al menos potencialmente la posibilidad de que hicieran contratos. El problema que planteaban era sin duda fundamental: unas personas con esa situación civil tan peculiar, ¿podían llegar a acuerdos vinculantes para ambas partes? La pregunta es repetida con frecuencia en las obras teológico-morales. Su respuesta se basaba en

---

<sup>294</sup> Como ha quedado ya reseñado, el desarrollo de una teoría general de los contratos en la pluma de los teólogos morales católicos está siendo estudiada últimamente con especial brillantez y ahínco por Decock. En su obra magna citada se pueden encontrar referencias a otros trabajos suyos de menor volumen pero igualmente interesantes sobre este tema.

<sup>295</sup> Así por ejemplo Lesio (lib. 2, cap. 4, duda 4. pp. 31-2). Sobre dominio en el caso de esclavos véase también además de los autores que iremos citando por ejemplo el carmelita descalzo Gabriel de Vicencio (174-6).

una distinción, que ya hemos visto en repetidas ocasiones, y en virtud de la cual los esclavos encontraban un cierto espacio de libertad contractual, así como una cierta seguridad de que los contratos por ellos establecidos fueran vinculantes. Si bien era cierto –decían los teólogos, y en esto no se barruntan grandes disensiones– que el esclavo carecía por su propia condición de la capacidad civil de llegar a acuerdos vinculantes, ello no quería decir que no existiera un derecho natural en virtud del cual sus contratos fueran válidos.

El asunto remite a una de las evoluciones más importantes en el derecho canónico medieval, que se profundiza en la teología moral de la Edad Moderna. La idea fundamental de que los contratos (muy relacionados conceptualmente con acuerdos en general y sobre todo con promesas) obligaban en el fuero de la conciencia y también en el fuero eclesiástico siempre, independientemente de si habían sido establecidos siguiendo los criterios formales estipulados en el derecho romano (es decir, si eran lo que técnicamente se conocía como *pacta vestita*), o no (*pacta nuda*). En este sentido, la gran aportación del derecho canónico era la idea de que *pacta sunt servanda*, esto es, de que los acuerdos han de cumplirse aunque carezcan de las formalidades externas.<sup>296</sup>

Diana lo explica de esta forma: los esclavos de derecho natural pueden contratar y obligarse, “esto es, tener obligación activa y passiva”. Y ello “porque aunque la esclavitud quito lo que es de derecho civil, con todo eso las cosas que son de derecho natural las dexa sin tocar a ellas”. Esto tenía importantes consecuencias, pues, como recordaba este autor, “de aquí es que assi los esclavos, como los que contratan con ellos, sean señores, o estraños, tienen obligación en conciencia a cumplir los contratos” (Diana 287). Es decir, se derivaba de ello una obligación moral, tan vinculante de facto o más que la civil, de cumplir esos contratos, lo que dadas las circunstancias protegía a los esclavos en principio de no ser engañados. No cumpliendo con los contratos establecidos se estaría pues pecando.

Al reconocer a los esclavos la capacidad basada en el derecho natural a llegar a acuerdos en función de su libre voluntad, los teólogos morales estaban sin duda en general protegiéndoles de potenciales (y muy probables) abusos. Llegar a un acuerdo con un esclavo, por ejemplo un contrato de pagar a un esclavo ajeno a hacer algún trabajo, obligaba en conciencia, esto es, conllevaba un pecado en caso de incumplimiento.

### **El casamiento de esclavos: el derecho natural en acción**

Otra de las cuestiones debatidas con gran intensidad en las obras de teología moral hacía referencia al matrimonio y los esclavos. Como es frecuente en este tipo de literatura, los puntos referidos a este sacramento en torno a los que surgían las dudas eran habitualmente los mismos en unos y otros autores que iban así acumulando opinión tras opinión y cita tras cita para iluminar una institución, la del matrimonio, que en la época adquiere una gran relevancia. En efecto, durante la Edad Moderna el matrimonio y sus aspectos jurídico-canónicos y morales se convierten en uno de los asuntos centrales del celo eclesiástico.<sup>297</sup> No es pues de extrañar que las obras de teología moral estén repletas de reflexiones en torno a una cuestión que afectaba tanto al tribunal de la penitencia como a los tribunales eclesiásticos episcopales. Como es esperable, el tema de los esclavos suele aparecer en estas obras en uno de los apartados más largos de este tipo de obras: el referido a los llamados ‘impedimentos matrimoniales’.<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> En general se puede ver la obra de Zimmermann, el trabajo de Landau, así como para una visión general Heinrich (13-34).

<sup>297</sup> Recuérdese que el derecho canónico establecía ya desde el siglo XII el consentimiento libre como la base fundamental del sacramento del matrimonio. Durante la Edad Moderna la Iglesia intenta en cualquier caso monopolizar la gestión social del matrimonio exigiendo que una parte de los ritos se hicieran en la Iglesia, con testigos, reafirmando su carácter indisoluble, etc. Visiones generales se pueden encontrar en Eisenach y Zarri.

<sup>298</sup> Cfr. por ejemplo el libro VII en el tomo II de la magna obra sobre estas cuestiones del jesuita Tomás Sánchez. Más concretamente referido a los esclavos, cfr. por ejemplo Paz (105-8).

Como decimos las cuestiones tratadas son repetitivas y algunas de ellas destilan una cierta sensación de tratarse más bien de 'cuestiones fósiles', es decir, de problemas jurídico-morales más propios de un ejercicio escolar que de la realidad social que vivían estos autores. Machaconamente se escribían páginas en torno a si un esclavo podía alcanzar la libertad en el caso de que su ama se casara con él, si podía un señor vender en un lugar lejano a un esclavo casado, si las obligaciones para con la esposa o esposo eran más importantes que aquellas que obligaban al esclavo con su señor, etc. Pero sin duda una de las cuestiones más relevantes para nuestros propósitos era el debate en torno a la licitud del matrimonio del esclavo (fuera con otra persona esclava o con una libre), incluso aunque fuera en contra de la voluntad de su señor.

La posición de los teólogos morales era a este respecto bastante unánime en su idea central, aunque variara algo el grado de elaboración a la hora de justificar la postura. El franciscano Jaime Corella formulaba la idea general en castellano a finales del XVII con las siguientes palabras: “puede el esclavo licitamente casarse con persona esclava o con persona libre, que sabe que es esclavo, contra la voluntad de su señor, y aunque este lo repugne” (Corella 216). El esclavo, como se ve, alcanzaba en la pluma de los teólogos morales una cierta libertad en este asunto. Las razones para esta posición tan condescendiente con la libertad de los esclavos eran variadas.

Muchos de los autores se remitían al cap. I *De coniugio servorum* de los Decretales de Gregorio IX (libro IV) en el que se decía que “nec inter servos debent matrimonia ullatenus prohiberi, etsi contradicentibus Dominis” (“ni han de ser prohibidos en ningún caso los matrimonios entre criados, incluso aunque los contradigan los señores”). El derecho canónico era evidentemente una fuente importante desde el punto de vista normativo. Pero las razones aducidas no se derivaban únicamente de este derecho, sino que, como es habitual en los autores de la Edad Moderna, los motivos se fundamentaban en principios normativos aún más sólidos, preferentemente en el derecho natural.

Se añadía así al argumento mencionado otro *a ratione* (por causa de la razón): decía Corella, asumiendo las palabras de una multitud de colegas suyos, que ello se debía a que “el derecho natural y el divino dio a todos los hombres libertad para contraer matrimonio, en remedio de la concupiscencia y para la propagación de la naturaleza humana”. La doble fundamentación aducida a favor del matrimonio (remedio contra la concupiscencia y propagación de la naturaleza humana) era la habitual en el discurso teológico. Como se ha mencionado ya para otros asuntos referentes a los esclavos, el derecho de gentes solamente de forma muy argumentada podía tener preferencia frente a derechos anteriores, por lo que el matrimonio del esclavo incluso en contra del señor quedaba validado tanto canónicamente como moralmente. Es más, muchos autores recordaban que los señores pecaban mortalmente “embarazando o impidiendo” el matrimonio de los esclavos. Decía Manuel Rodrigues, conocido como el *Lusitano*, que “si el señor le amenazare con algun castigo grave, queriendo se casar pecara mortalmente” (Rodrigues, *Obras morales en romance* 363). Con todo, algunos autores citados por el Lusitano abogaban por que debido a que de esto se podía derivar gran daño para su casa, podía el señor resistirse al casamiento de sus esclavos. Y otros, como Corella, añadían de forma condescendiente con los señores que los “esclavos estan obligados a pedir antes del matrimonio licencia a sus señores para contraerlo, porque assi lo executa la obligacion de la servidumbre y reverencia que les deben” (Corella 216).

El fundamento en el derecho natural del matrimonio conllevaba también una serie de consecuencias lógicamente inevitables y que hacen frecuente acto de presencia en las obras teológico-morales. Por un lado, la licitud moral del matrimonio del esclavo implicaba para este una ventaja importante: la imposibilidad o al menos la dificultad que acarrearía para su dueño el venderlo en tierras lejanas. El asunto tenía muchos recovecos, pues dependía de la situación de la mujer (libre o esclava), de si se podía vender a precio justo, etc. Sin entrar a

exponer los detalles, sí es menester destacar que la idea básica en la mayor parte de los autores residía de nuevo en el derecho natural: se argumentaba que si la esposa era libre y podía por tanto seguir a su marido esclavo a donde este fuera, la venta sería lícita. Mas en caso de que no fuera libre, sino también esclava, el señor con la venta estaría impidiendo el ‘uso del matrimonio’ (sic, el *Lusitano*), lo que realmente el principio fundamental del derecho natural que habilitaba el matrimonio.

Pero no era la única consecuencia de la prevalencia del derecho natural. Se planteaba frecuentemente la cuestión acerca de la potencial discrepancia entre las obligaciones para con el cónyuge y aquellas para con el señor. La respuesta más habitual se resumía en las siguientes palabras: “los esclavos casados mas obligados estan a pagarse el debito y servirse en los officios maritales que servir a sus señores aviendo igualdad entre estas dos deudas” (Rodrigues, *Obras morales en romance* 363). La postura, como se puede fácilmente comprobar, podía tener unos efectos moderadamente disolventes de la propia función de los esclavos en muchas casas de la Edad Moderna. Bajo estas circunstancias se podía el esclavo negar –sin estar pecando– a acompañar a su señor a un viaje a algún lugar, separándose de su esposa, por ejemplo. No es pues de extrañar que los propios teólogos, conscientes del peligro inherente para la paz social de sus opiniones, recogieran hasta cierto punto velas. Así lo hacía Juan de Paz cuando aseveraba que también el comerciante podía ausentarse unos días sin incumplir el débito marital, y por tanto lo mismo habría de valer para un esclavo.

### **Órdenes y su moralidad: remando contra cristianos**

Un debate que hacía también frecuente acto de presencia en las páginas de los tratados de teología moral de la Edad Moderna afectaba a la obligación que tenía el esclavo de obedecer a su señor. Como es lógico, el propio concepto de esclavitud implicaba un alto grado de obligación a la hora de cumplir con las órdenes recibidas; pero, sin embargo, los límites morales de ello estaban sometidos a un fino escrutinio por parte de los teólogos, en el que volvían de nuevo a hacer gala de su sutil uso de los principios de derecho natural. En general, muchos de estos problemas eran recurrentes también en el debate de las obligaciones de los criados libres para con sus señores.

Para unos y otros, se abría un cierto espacio de libertad moral a la hora de tener que ejecutar las órdenes de sus señores. Coursaba comúnmente entre los teólogos una norma general que en palabras de Diana sonaba de la siguiente manera: “no están obligados a obedecer a sus señores en las cosas que por si son malas como las que son contra el derecho natural o de las gentes, ni contra los preceptos divinos, de la Iglesia” (Diana 286). Pero esta norma general no permitía resolver todo fácilmente. Surgían así diversas cuestiones referidas por ejemplo al grado de colaboración moral en un adulterio del señor (yendo a buscar a la amante con una carroza, o abriéndole la puerta, llevándole un recado, etc.), al hecho frecuente de que fueran obligados a trabajar en día de fiesta para preparar viandas para un día viaje al día siguiente, a servir manjares en días de ayuno, etc. Algunos eran realmente curiosos, y denotan cómo estos teólogos observaban con perspicacia todos los aspectos de la vida social del día a día de la sociedad de la Edad Moderna: se preguntaban así algunos si pecan los esclavos hincando la rodilla en las mezquitas cuando iban con sus señores, haciendo referencia evidentemente a la gran cantidad de esclavos cristianos en el norte de África con señores musulmanes.

Relacionado con este último tema encontramos en estas obras un asunto muy debatido sobre el que centraremos ahora nuestra atención: el problema de las galeras de los turcos y la obligación de los cautivos cristianos de remar en ellas. ¿En qué se concretaba la duda moral? Desde un punto de vista moral básicamente se planteaba la cuestión de si el cautivo pecaba remando en las galeras que acudían a combatir contra los cristianos. Como es sabido por los estudios de cautiverio, esto no era del todo infrecuente.

El asunto realmente tenía un contexto teológico moral más amplio (e interesante): ¿cómo valorar moralmente la cooperación al pecado ajeno? El tema era complejo. En principio los autores consideraban que “es especie de escándalo activo de su naturaleza, por lo que es pecado mortal”.<sup>299</sup> La pluma del jesuita Busenbaum había sistematizado hacia mediados del siglo XVII buena parte de las reflexiones en torno a la licitud moral de la cooperación al pecado ajeno. Sustancial a este respecto es que a lo largo de la Edad Moderna desde posiciones más laxas se había ido relajando el grado de pecaminosidad atribuido a la cooperación en el pecado ajeno. Lo explicaba este jesuita al establecer que “cooperar materialmente administrando solamente la materia, o facultad de pecar, o exhibiendo el objeto, es licito”. La idea era en su esencia clara: si la cooperación era meramente material, esto es, únicamente consistía –digamos– en apoyo logístico se consideraba lícita. Aunque para ello habían de concurrir también una serie de condiciones. La primera es que la acción fuera *per se* buena o por lo menos indiferente. La segunda que se hiciera con buena intención y causa razonable, y no para ayudar al otro a pecar. Y, finalmente, que se diera el hecho de que el cooperante no pudiera realmente impedir el pecado del otro “por razonable causa”. Ahora bien, ¿qué se podía considerar una *causa razonable*? Los teólogos, como en este caso Busenbaum, sabían que no era posible dar una regla general, pero sí afirmaban que la gravedad de la causa tenía que aumentar de forma proporcional a la gravedad del pecado cometido por el otro. Es decir, si el pecado que se cometía por la otra persona era muy grave, la amenaza que sufría el cooperante había de ser correlativa (por ejemplo amenaza de muerte)

Se establecía así que “que no pecan los criados, si por razón de su oficio sirven a sus amos en algunas cosas de que no pueden excusarse sin grave incomodidad suya”, como por ejemplo prepararles el caballo para ir a ver a una amante, etc. Todas estas acciones se consideraban “remotamente ordenadas” al pecado y por tanto también sin ellas el pecado hubiera sido cometido. Sin embargo, a la altura de 1670 añadía Busenbaum: para otras acciones que “tocan más de cerca y ayudan al pecado” (poner una escala, llevar papeles de amor, etc.) no basta “la razón común de ser criado, sino que es menester para que lícitamente se hagan, mayor necesidad y causa, v.g. peligro de grave, o por lo menos de considerable daño si se rehusan”. Un grado mayor de peligro en la colaboración para el pecado se daba en los casos en los que por ejemplo se entregaba la espada al amo en un duelo, o se llamaba a la meretriz. Se trataba de actos que “concurren o conducen al pecado, o se oponen a la justicia” y aunque fueran *per se* indiferentes “requieren causa gravísima, es a saber, miedo de mal tan grande que según las leyes de la caridad, no este uno obligado a padecerlo, por evitar el mal de otros” (Busenbaum 60).

De forma un poco resumida este era el contexto general teológico-moral en el que se desarrollaba el debate en torno a los cristianos que se veían en tanto que esclavos obligados a trabajar en galeras de musulmanes (remando o haciendo otras cosas). En función de estas conceptualizaciones, los teólogos consideraban que los cristianos en las galeras musulmanas no pecaban pues el remar se consideraba lógicamente una acción indiferente en sí, esto es, no era pues una acción intrínsecamente mala.<sup>300</sup> Por otro lado, siguiendo las distinciones que hemos mencionado, muchos de ellos consideraban que además los cristianos en aquel trance remaban por miedo a la muerte. Siendo esto así, se mitigaba la valoración moral de esa actuación. Los teólogos sin embargo advertían que si los esclavos “entendiessen” que los moros no les obligarían “haciendo alguna moderada resistencia”, en tal caso: “tendrían

---

<sup>299</sup> La cita en Diana (617). El tema de la cooperación en el pecado no ha tenido todavía que sepamos un tratamiento historiográfico concreto para la Edad Moderna.

<sup>300</sup> De todas formas, formas, las diferencias era sutiles. Remigio Noydens consideraba que eran acciones indiferentes cosas como remar, arrimar escalas para que el señor accediera a una alcoba, pero incluso administrar pólvora, etc. Sin embargo ya no lo eran acciones como poner el fuego al cañón, quemar navíos, etc. (Noydens 39-41).

obligación a perder la vida por el bien común de la República” (Diana 602). Y sin embargo otros, como Noydens consideraban que esto era moralmente irrelevante, pues aunque uno lo hiciera uno no iba a tener efecto mientras no lo hicieran todos, lo que se barruntaba como complicado en la práctica (Noydens 40).

### **A modo de conclusión**

La Edad Moderna vive el intenso desarrollo de la teología moral en tanto que disciplina teológica destinada a servir sobre todo de herramienta para que el confesor pudiera dilucidar con precisión si el penitente estaba pecando y qué pecado estaba cometiendo. La centralidad del sacramento de la penitencia en el universo religioso católico de la época obligaba a un pronunciado esfuerzo de crear confesores preparados y exigir a los penitentes también la implicación necesaria para cumplir con esta obligación sacramental. Al mismo tiempo para ello, el discurso de los teólogos morales católicos de la Edad Moderna debía operar con una pluralidad de fuentes normativas que servían para dilucidar cuáles eran las obligaciones del cristiano en diversas situaciones. Saber si determinada acción era pecado venial o mortal era una compleja tarea de deducción en la que había que consultar fuentes jurídicas canónicas y civiles, analizar fuentes religiosas como los textos sagrados y reflexionar por medio de la razón en torno a conceptos concretos.

Las relaciones de esclavitud estaban también sometidas de diversas formas a una presión de moralización por parte de los teólogos. En general los teólogos no ponen en entredicho la esclavitud en tanto que estatus jurídico avalado por el derecho de gentes, pero tanto el señor como el esclavo, en tanto que cristianos, tenían unas obligaciones morales si no querían estar cometiendo pecados en muchos aspectos de su relación. La teología moral católica construía todo un entramado de obligaciones morales también para el señor que no han sido tratadas aquí.

Junto a ellas el discurso teológico moral aborda cuestiones diversas de la vida de los esclavos, es decir, vistas en tanto que acciones concretas. Dilucidar hasta qué punto esas acciones voluntarias del esclavo eran pecado (y conllevaban por ejemplo restitución) será una tarea compleja para la que habrá que hacer uso de las técnicas ya mencionadas. Importante, como hemos intentado mostrar a lo largo de estas páginas, es que los teólogos morales van en la Edad Moderna presentando algunas atenuaciones de la posición de los esclavos fundamentadas sobre todo en principios de derecho natural. Los teólogos discuten la legitimidad moral (bajo condiciones) de la huida y establecen que en caso de guerra justa, el esclavo podrá huir siempre que lo haga para regresar a su hogar originario y no estar vagando. Asimismo, los teólogos subrayan cómo el derecho natural ampara la capacidad de los esclavos para llegar a acuerdos vinculantes moralmente. Es decir, los esclavos pueden establecer acuerdos que están protegidos por el derecho natural, de forma tal que incumpléndolos su otra parte contratante estaría pecando.

Además de todo ello, los principios de derecho natural como por ejemplo la llamada ‘propagación de la naturaleza humana’ ofrecen a los esclavos la posibilidad de contraer matrimonio. Ello les permitía además no ser vendidos en tierras lejanas o incluso, hasta cierto punto, anteponer sus obligaciones maritales a la obligación de servir a su señor. Junto a ello, los teólogos establecían claramente cuáles eran las acciones a las que estaba obligado el esclavo por orden de su señor. Nada de lo que fuera intrínsecamente malo podían hacer, pero tampoco –aunque en esto había grados diferentes de licitud y un cierto debate– cooperar con acciones relativamente indiferentes a un pecado de su señor.

Los teólogos morales, por medio de complejas matizaciones, establecían por tanto ciertos espacios –muy limitados sin duda– en los que la libertad de los esclavos (de huida, de contrato, de matrimonio, etc.) hacía acto de presencia. Relevante es subrayar el hecho de que el debate no se planteaba en términos de derechos subjetivos, sino en términos de licitud

moral, esto es, de pecado. Permitiendo que los esclavos no pecaran huyendo, no pecaran casándose en contra de la voluntad de sus señores o no pecaran negándose a cumplir algunas de sus órdenes, los teólogos subrayaban la dimensión moral que envolvía toda la vida del cristiano, al mismo tiempo que permitían al esclavo cristiano ciertos espacios de libertad.

## Obras citadas

- Aquino, Tomás de. O. Calle Campo ed. *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 3: Parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Aristóteles. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez eds. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Azpilcueta, Martín de. *Compendio del manual de confesores, y penitentes*. Valladolid: en casa de Diego Fernandez de Cordoua, 1586.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca: La renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Boer, Wietse de. *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden - Boston: Brill, 2001.
- Brambilla, Elena. *Alle origini del Sant'Uffizio: Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Busenbaum, Hermann. *Médula de la Teología Moral: que con fácil y claro estilo explica y resuelve sus materias y casos*. Barcelona: por Jacinto Andreu, 1674.
- Corella, Jaime. *Práctica de el confesionario, y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI: Su materia, los casos mas selectos de la Teologia Moral, su forma, un dialogo entre el confesor, y el penitente*. Madrid: Herederos de Antonio Roman, 1701.
- Decock, Wim. *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*. Leiden-Boston: Brill-Nijhoff, 2013.
- Delumeau, Jean. *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession (XIIIe-XVIIIe siècle)*. Paris, 1964.
- Diana, Antonino. *Suma de Diana recopilado en romance todos los onze tomos*. Madrid: por Melchor Sánchez, 1657.
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre: La controversia de Valladolid*. Encuentro, 2009.
- Eisenach, Emlyn. «Marriage». En Jonathan Dewald ed. *Europe, 1450-1789. Encyclopedia of the Early Modern World*. Thomson & Gale, 2004, IV, 38-43.
- Eltis, David, y Stanley L. Engerman eds. *The Cambridge World History of Slavery*. 4 vols. Cambridge University Press, 2011.
- Ferrell, Claudine L. *The abolitionist movement*. Westport Greenwood Press, 2006.
- Garré, Roy. *Consuetudo: Das Gewohnheitsrecht in der Rechtsquellen- und Methodenlehre des späten ius commune in Italien (16. - 18. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- Gay, Jean-Pascal. *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- Grotius, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae & gentium: item iuris publica praecipua explicantur*. Parisiis: Apud Nicolaum Buon, 1625.
- Hanß, Stefan, Juliane Schiel, y Claudia Schmid. *Mediterranean slavery revisited (500 - 1800)*. Zürich: Chronos-Verlag, 2014.
- Heinrich, Christian. *Formale Freiheit und materiale Gerechtigkeit: die Grundlagen der Vertragsfreiheit und Vertragskontrolle*. Mohr Siebeck, 2000.
- Hurtado, Gaspar. *Tractatus de iustitia et iure*. Matrity: Apud Joannem Sanchez, 1637.
- Jansen, Nils. *Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der spätscholastischen Lehre von der Restitution: außervertragliche Ausgleichsansprüche im frühneuzeitlichen Naturrechtsdiskurs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- Jonsen, Albert R., y Stephen Toulmin. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Landau, Peter. «Pacta sunt servanda. Zu den kanonistischen Grundlagen der Privatautonomie». En Mario Ascheri ed. *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert: Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*. Böhlau, 2013. 457-474.
- Lea, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. Philadelphia, 1896.
- Lesio, Leonardo. *De iustitia et de iure, ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*. Antwerpen, 1605.
- Machado de Chaves, Juan. *Perfeto confessor i cura de almas [...]: tomo primero dividido en tres libros, en que se forma una Metafisica de la Teología Moral*. por Pedro Lacavalleria, 1641.
- Molina, Luis de. *De iustitia et iure opera omnia in quinque tomos distributa*. Cuenca, 1593–1602.
- N'Diaye, Tidiane. *Le génocide voilé: enquête historique*. Paris: Gallimard, 2008.
- Noydens, Benito Remigio. *Decisiones practicas y morales para curas, confesores y capellanes de los exercitos y armadas. Avisos politicos, ardidés militares, medios para afianzar los buenos sucessos de la Guerra*. Madrid: por Andrés Ginela, 1665.
- Paz, Juan de. *Consultas y resoluciones varias, theologicas, juridicas, regulares y morales*. Amberes: A costa de los Hermanos de Tournes, 1745.
- Prodi, Paolo. *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.
- Rodrigues, Manuel. *Obras morales en romance [...] contienen toda la sumam de casos de consciencia, explicacion de la Bula de Cruzada y el Orden iudicial*. Salamanca: en la emprenta de Diego Cussio, 1615.
- . *Summa de casos de consciencia con aduertencias muy prouechosas para confesores con vn Orden Iudicial a la postre en la qual se resuelue lo mas ordinario de todas las materias morales...* Lisboa: por Antonio Alvarez, 1597.
- Roest, Bert. *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Sánchez, Tomás. *Disputationum de sancto matrimonii sacramento tomi tres*. Antverpiae: Apud Haeredes Martini Nuti, 1614.
- Schiara, Antonio Thomas. *Theologia bellica, omnes fere difficultates ad Militarim tum Terrestrem tum Maritimam pertinentes complectens, atque Canonice, Juridice, Moraliter, nen non Historice dilucidans, in octo libros distributa*. Dilingae: Apud Joannem Casparum Bencard, 1707.
- Schüßler, Rudolf. *Moral im Zweifel*. 2 vols. Paderborn: mentis, 2003–6.
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Antverpiae: Apud Philippum Nutium, 1567.
- Theiner, Johann. *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg: Pustet, 1970.
- Turrini, Miriam. *La coscienza e le leggi: Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*. Bologna: Mulino, 1991.
- Vicencio, Gabriel de. *De iustitia et iure, tum in communi, tum in particulari, ubi Theoreticè primum, deinde practicè materia iustitiae, dominii, restitutionis, & omnium contractuum, clarè & dilucidè pertractantur*. Romae: Typis Philippi Mariae Mancini, 1658.
- Villalobos, Enrique de. *Summa de la theologia moral y canonica: segunda parte*. Salamanca: por Diego de Cussio, 1629.

- Zarri, Grabiella. «Il matrimonio tridentino». En Ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard. Bologna eds. *Il Concilio di Trento e il moderno*. Il Mulino, 1996. 437-483.
- Zeuske, Michael, ed. *Handbuch Geschichte der Sklaverei : eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Zimmermann, Reinhard. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1996.