

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**DE ÁFRICA A LA NUEVA GRANADA: LA EVANGELIZACIÓN DE
AFRICANOS EN CARTAGENA DE INDIAS DESDE UNA PERSPECTIVA
ATLÁNTICA (1605-1698)**

Tesis presentada por

PAOLA ANDREA GUERRERO MOSQUERA

**En conformidad con los requisitos establecidos por esta Universidad para
optar al grado de DOCTORA EN HUMANIDADES
ÁREA DE CONCENTRACIÓN: HISTORIA**

Asesora:	Dra. Norma Angélica Castillo Palma
Comité Tutorial:	Dr. John Thornton
	Dr. Brian F. Connaughton Hanley
	Dr. Carlos Almeida
	Dr. Marcelo da Rocha

Ciudad de México, 2018



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Dr. Georg Leidenberg
Coordinador de la línea en Historia
Posgrado en Humanidades
UAM IZTAPALAPA
PRESENTE**

Por este medio me permito comunicar a Ud. mi voto razonado sobre la tesis de doctorado intitulada: *De África a la Nueva Granada: la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)*, que presenta la alumna de nuestro posgrado Paola Andrea Guerrero Mosqueda.

Debo informarle que el primer borrador de su trabajo se discutió en su oportunidad en el trimestre de otoño 2017 frente a los miembros de su comité de seguimiento, quienes le solicitaron a la alumna cambios y le hicieron sugerencias cuya factura le tomó tiempo. Durante el fin del trimestre de Invierno nos envió su nueva versión de borrador y la sugerencias han sido resueltas.

Este trabajo aborda la reconstrucción y análisis del proceso de evangelización de los esclavos antes de su embarque en los enclaves negreros en África, desde los cuales navegaban hacia América. Es el propio sujeto de análisis que obliga a la autora a adoptar una "perspectiva atlántica", muy particular, pues su mirada está puesta en nuestro continente, en lo que concierne a los esclavos africanos llegados a Cartagena, sin dejar de lado el papel de los portugueses en la trata y en sus posesiones americanas. El tema es muy relevante porque no ha sido abordado por la historiografía hispanoamericana, por lo que la aportación de este trabajo contribuye a llenar un vacío, pues la evangelización para las posesiones hispanas, ha sido esencialmente investigada para la población indígena pero no para la esclava de origen africano.

La investigación se nutre de una amplia documentación portuguesa proveniente del Archivo de la Torre du Tombo, cuyo acopio fue posible gracias a un intercambio con la Universidad de Lisboa y al conocimiento de los acervos del Dr. Carlos Almeida profesor de dicha institución. Es importante subrayar el reconocimiento y apoyo que tuvo este proyecto gracias a la beca Slicher van Bath que otorga la Unión Europea a doctorandos de América Latina, lo que constituye un reconocimiento externo de la importancia del tema.

La tesis está organizada en 4 capítulos, más conclusiones. Contiene mapas, tablas y otros anexos, como las ilustraciones que son muy aportadoras para un sujeto tan lejano en tiempo y espacio. Los primeros capítulos abordan la problemática de la evangelización en África, mientras que el capítulo 2 ya comienza la valoración del

intercambio de personas e ideas desde ambos continentes pues se analiza la formación de un clero autóctono (de origen africano) pero formado en Brasil y reenviado a África.

En los capítulos 3 y 4 la autora aborda al análisis de las herramientas evangelizadoras y el papel del clero jesuita de Cartagena y su valoración del proceso evangelizador.

En fin, podemos decir que la autora pretende desentrañar la efectividad de las prácticas de conversión religiosa en los esclavos y contrastarla con los testimonios de la valoración del clero jesuita que los recibía en el puerto de Cartagena. Intenta asimismo subrayar la falta de testimonios sobre el papel del clero y los intérpretes en el proceso de evangelización.

Considero que la alumna logra abordar y responder la mayor parte de las preguntas que guiaron su trabajo, algunas otras no logró mostrar efectivamente todo lo que hubiera deseado por falta de más fuentes, ni en los archivos portugueses, ni en los españoles, tampoco en los archivos colombianos.

En conclusión, a partir de los elementos descritos con anterioridad considero que la tesis propuesta llena los requisitos necesarios para ser defendida en una disertación pública para obtener el grado de Doctorado en Humanidades, línea en Historia. En espera de que la autora logre publicarla después de su defensa.

Sin más por el momento, agradezco la consideración que se preste a la presente solicitud y aprovecho para enviarle saludos cordiales.

Atentamente



Dra. Norma Angélica Castillo Palma
Director de tesis de la alumna
Posgrado en Humanidades línea en Historia

Boston University College and Graduate School of Arts & Sciences
African American Studies Program



138 Mountfort Street
Brookline, MA 02446
T 617-353-2795
www.bu.edu/afam
23 May 2018

Georg Leidenberger
Coordinadorde Línea de Historia
Universidad Autónoma Metropolitana
Ciudad de México

Dear Dr Leidenberger,

I am writing to give my assessment and vote for Andrea Guerreo Mosquera's dissertation, in its present form. I am voting to say that it is defensible in its present form.

Guerrero Mosquera is examining the activities of Jesuit and Capuchin missionaries in New Grenada and Angola respectively in the late sixteenth to early eighteenth centuries. This is a timely and important topic, as the discipline of Atlantic Studies grows, cross Atlantic comparisons and linkages are being more fully explored. This linkage is particularly important in the case of Angola and New Granada because they were so tightly linked through the slave trade and because Angola was one of the strongest, most effective and most fully staffed of all missions to Africa in the period.

In order to do this work, Guerrero Mosquera has investigated with great originality the nature of missionary work, its impact on the societies in question and the missionaries. She has explored and detailed the historiographic backgrounds of both missions, and because she is bridging the two areas, she is also working in the relatively underpopulated historiography of cross-oceanic comparison. She shows great knowledge of the questions raised in this historiography, and develops them thoroughly.

Guerrero Mosquera has read extensively in the primary sources, published and unpublished on this topic, exploiting archives in Portugal, Italy and Colombia well, and has read the texts carefully in Spanish, Italian, Latin and Portuguese. Her central questions have revolved around what it would mean for missions to claim success, what changes were observed in the societies and individuals involved,

I believe that this work can be defended as is. As in any large scale project spanning two continents and multiple populations, it must be considered a pioneering work in an emerging field. Because of this, one can expect that Guerrero Mosquera's own thoughts and research will continue to evolve as she deepens her engagement with the sources and with the growing number of colleagues who are grappling with the same issues.

Sincerely,


JOHN K. THORNTON, Professor



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

1 de mayo, 2018

Dr. Georg Leidenberger
Coordinador del Posgrado en Humanidades (Línea de Historia)
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Estimado Dr. Leidenberger:

He leído detenidamente la tesis doctoral de la Mtra. Andrea Guerrero Mosquera, titulada "De África a la Nueva Granada: la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)". La investigación realizada aborda la forzada migración de los africanos a América en el siglo XVII así como los esfuerzos –no siempre coordinados– por convertirlos al catolicismo. Enfoca el estudio al puerto de Cartagena en la Nueva Granada y procura medir los éxitos y fracasos de la política de evangelización. La alumna hace un repaso de los estudios históricos pertinentes, explica la enorme importancia que tiene esta temática en la historia de Colombia y plantea la dificultad de reunir las fuentes adecuadas para su investigación. Entabla en su estudio la relevante diferenciación de orígenes entre los grupos africanos y destaca la figuración de personajes hasta ahora rara vez abordados en estudios de esta naturaleza: los llamados *Operarius Aethiopum*, los intérpretes africanos y los naturales con formación religiosa. Emplea una bibliografía amplia, utiliza una rica documentación archivos y bibliotecas, y logra plantear una visión matizada del proceso de conversión, desde la perspectiva de los evangelizadores y de los evangelizados. El resultado obtenido es un aporte al conocimiento del tema y debe alentar una mayor indagación a futuro partiendo de las bases analíticas sentadas aquí.

Por lo anterior, me permito expresar un voto aprobatorio de esta tesis doctoral y ofrezco servir de sinodal en el examen correspondiente. Sin más que comunicarle en este momento, aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

Atentamente,

Dr. Brian Connaughton

UNIDAD IZTAPALAPA
Av. San Rafael Atlixco No. 186, Col. Vicentina, 09340 México, D.F. Tels.: 5804-4777 Y
5804-4784 Fax:5804-4778

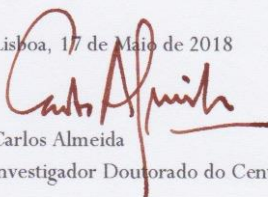
Caro Dr. Georg Leidenberger
Coordinador de la Línea de historia Posgrado en Humanidades

Como Lector de la tesis con el título *De África a la Nueva Granada: La Evangelización de Africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva Atlántica (1605-1698)*, presentada por Paola Andrea Guerrero Mosquera para la obtención del grado de Doctora en Humanidades - Área Historia, seguí sua investigación, en particular durante la investigación en archivos portugueses y leí cuidadosamente su tesis.

Considero que el tema propuesto es de la mayor relevancia para la comprensión de los procesos de construcción de los espacios atlánticos elucidando, en particular, contribuyendo a elucidar la contribución africana en ese movimiento. El ángulo de enfoque escogido – las cuestiones relacionadas con la actividad misionera y las apropiaciones y resignificaciones religiosas por parte de los africanos esclavizados y transportados a Cartagena de Indias – es original, poniendo el acento en el abordaje de las estructuras eclesiásticas y de las órdenes religiosas a la conversión de los africanos en ambas orillas del Atlántico y superando el hiato aún dominante en la historiografía que tiende a separar los dos procesos. El análisis de las estrategias e instrumentos misioneros producidos por las órdenes religiosas en Cartagena de Indias se articula con los procedimientos usados por las mismas órdenes en diferentes puntos del continente africano a lo largo de los s. XVI y XVII. De igual modo, las formas sincréticas que emergen en el contexto de las sociedades coloniales de las Américas, con enfoque en Nueva Granada, están relacionadas con los modos de apropiación y resignificación de formas rituales y simbólicas asociadas al cristianismo visibles en diferentes puntos de la costa occidental del continente africano en el mismo registro cronológico, con destaque particular para la región central al sur del río Zaire. Esta opción metodológica, que se inscribe en las perspectivas abiertas en el contexto de la historiografía del Atlántico, permite identificar continuidades y mutuas influencias - de que es ejemplo la noción de *Operarius Aetiopumen*, pero también salen divergencias y brechas en los discursos y prácticas sociales que abren perspectivas para investigaciones ulteriores. El ámbito geográfico del objeto de estudio impuso la necesidad de una extensa y exigente investigación de fuentes inéditas depositadas en archivos de España, Francia e Italia e Portugal, así como México y los Estados Unidos de América, así como la lectura de una amplia gama de fuentes impresas y editadas.

De este modo, tengo el tengo el agradecimiento de declarar que la tesis presentada por Paola Andrea Guerrero Mosquera para obtener el grado de Doctor en Humanidades - Historia cumple los requisitos necesarios para que le defienda en el examen de grado correspondiente.

Lisboa, 17 de Maio de 2018



Carlos Almeida

Investigador Doutorado do Centro de História da Universidade de Lisboa

Dictamen Voto

Tesis: De África a la Nueva Granada: la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva Atlántica (1605-1698)

1) Estructura y organización de la tesis:

D: Tanto la estructura como la organización de la tesis están bien elaboradas, con una buena presentación de los estudios de caso, con la debida inserción de tablas de datos, ilustraciones y mapas; además una excelente organización de las citas, sobre todo teniendo en cuenta la vasta documentación consultada en archivos europeos y americanos.

Además, los recursos utilizados apoyan adecuadamente el desarrollo lógico del análisis del tema y del objeto, facilitando la comprensión de la exposición en su conjunto y los argumentos utilizados.

Por lo tanto, sostiene con claridad el tema de la transmigración de los africanos al puerto de Cartagena de Indias, relacionando bien en la perspectiva de la Historia Atlántica el estudio del desarrollo de las misiones católicas de evangelización y la cuestión de la esclavitud de los africanos llevados al Nuevo Mundo.

2) Temática (Originalidad):

D: El tema es sumamente original, sobre todo porque extrapola la perspectiva de las historias nacionales en el estudio del problema de la evangelización de las poblaciones africanas en América, articulando con buen dominio analítico el contexto africano y americano, tema por si sólo bastante complejo, teniendo en cuenta su amplitud. Además, su forma abordaje y sus consideraciones dan a ver como se compuso las interrelaciones entre los grupos ibéricos en distintos territorios durante la llamada “Unión de las Coronas” a partir del problema de la trata de esclavos – sea en contextos de colaboración o conflicto.

Por consiguiente, aborda con objetividad las conexiones entre los modelos de evangelizar en ambas geografías, los instrumentos políticos de negociación entre el mundo europeo-africano, los instrumentos de difusión de las prácticas católicas, las formas de convivencia entre los religiosos y los poderes locales africanos, las asociaciones entre empresa mercantil y proyecto de conversión, las justificaciones ideológicas de la esclavitud a partir del contexto de acción evangelizadora, el importante papel de los mediadores intérpretes, el rol de las órdenes religiosas y, por fin, contribuye para la comprensión de las formas de permanencia de elementos de las culturas africanas en el Nuevo Mundo. Por lo tanto, avanza en relación a la comprensión de una historia colonial hecha a partir de regiones del continente, más allá de las dinámicas de los contactos determinados por el desarrollo de los fenómenos en una determinada zona geográfica continental. Subraya en particular los contextos de convivencia y resistencia en el interior de las “comunidades” atlánticas históricamente constituidas, demarcados por la lógica de los intercambios.

3) Relevancia y pertinencia del problema de investigación

D: El problema de investigación es bastante relevante pues hace avanzar la discusión sobre la cuestión de la difusión del catolicismo junto a las poblaciones “sometidas” – en este caso los africanos esclavizados - en la historia de las Américas (en particular Cartagena de Indias), sirviendo de base para pensar la pertinencia acerca de la idea de un catolicismo en el Nuevo Mundo que plasmó influencias de los grupos que abarcó; o aún que tuvo que adaptarse hasta ciertos límites para promocionar la conversión de las poblaciones que conquistó.

Además, la tesis se enfrenta con el difícil problema de la diversidad de los grupos africanos que llegan a América y sus culturas a partir del estudio de múltiples zonas ocupadas por los portugueses y españoles.

4) Relación entre los objetivos y las preguntas de investigación:

D: La candidata da cuenta de relacionar los objetivos propuestos y las preguntas sugeridas por la investigación. Al indagar sobre la evangelización de los africanos en África y Cartagena de Indias, da cuenta de modo satisfactorio de los problemas planteados e indicados en el apartado 2. Al fin y al cabo, el lector tiene una visión bastante clara de su propuesta y del tratamiento que revela las múltiples conexiones entre evangelización y los dilemas político-culturales determinados por la esclavitud atlántica y los intereses de las monarquías católicas.

5) Elementos teórico-metodológicos:

D: Se ha definido la “perspectiva atlántica” desde un abordaje cualitativo. Sin embargo, hay una preocupación por cuantificar los datos disponibles de modo a ofrecer un panorama de acercamiento más amplio al debate.

Las discusiones conceptuales están bien fundadas y la candidata hace opciones teóricas muy evidentes, siempre atenta a dialogar con sus fuentes y por supuesto con una amplia historiografía, tal como debe ocurrir con las tesis doctorales.

6) Conclusiones:

D: Ofrece una buena comprensión del proceso de intercambios atlánticos, enmarcando el papel de la evangelización en los puertos como procesos variables de difusión y conexión entre las prácticas del catolicismo apoyado por las monarquías ibéricas. Al discutir las complejas realidades africanas en su relación con el contexto americano en un sentido amplio, sugiere al lector estar atento a una interpretación de la historia que extrapola las fronteras y revela como contextos geográficos distintos están relacionados según nexos más complejos que el mero origen de las poblaciones se desplazan.

7) Fuentes, bibliografía y material de referencia utilizados:

Tanto la bibliografía como el conjunto de fuentes documentales enseñan ser adecuadas y ajustadas al tema. En caso de las fuentes dispone de un abanico largo que permite contestar las cuestiones que propone, o sea, sobre todo, fuentes narrativas sobre la geografía africana, cartas de religiosos misioneros, de las órdenes y congregaciones, correspondencia con las coronas y documentos inquisitoriales.

Además, trata de abarcar una gama de archivos con documentación colonial, como debe de ser, en este caso el AGN de Colombia como los Archivos históricos de Portugal e España.

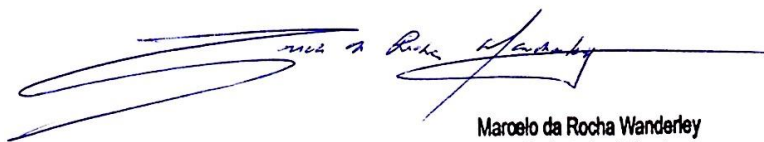
8) Sugerencias, observaciones o correcciones que el alumno deberá hacer a la tesis.

. Revisar varios párrafos en los capítulos, porque contienen errores de digitación, falta de conectivos y repetición exagerada de términos;

9) Dictamen:

- a. La tesis cumple con los requisitos necesarios para que el alumno la defienda en el examen de grado correspondiente.

16 de Mayo de 2018



Marcelo da Rocha Wanderley
Universidade Federal Fluminense
Departamento de História
SIAPE: 1193771

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a quienes, directa o indirectamente, contribuyeron a la consolidación de este texto. En primer lugar, a mi familia por su soporte y cariño incondicional, en especial a mi hija Daniela por ser mi fuerza y mi compañera en la recta final de la redacción; a mi pareja, Oscar, por su apoyo y comprensión; y a mis padres que fueron mi aliento a pesar de la distancia.

También mil gracias a todos mis amigos y amigas de uno y otro lado de atlántico por las risas, las alegrías, por darme la mano y alentarme a seguir adelante. En especial a María del Mar Muñoz González por su ayuda en el Archivo General de Indias, a Esther Fernández Medina en el Archivo Abadía del Sacromonte, Aymard Ngoma Ngoma en el Archivum Romanum Societatis Iesu y al padre José del Rey Fajardo, quien con su generosidad ha logrado que esta tesis se haya encaminado por el estudio del trabajo jesuita en Cartagena de Indias.

Gracias a la Dra. Norma Angélica Castillo, mi asesora de tesis, por su paciencia, por las discusiones académicas y sus consejos, y sobre todo por creer en esta investigación. Quien me permitió tener libertad y autonomía en los planteamientos de la investigación, pero quien también dirigió y acompañó todo el proceso durante estos años.

Igualmente quiero agradecer al Dr. John Thornton, por ser todo su apoyo en la investigación y quien, sin saberlo, me acercó a los temas africanistas con sus investigaciones; muchas gracias también por compartir sus conocimientos y materiales de archivo. También al Dr. Carlos Almeida mi co-tutor durante la estancia de investigación en la Universidad de Lisboa, por ser mi más duro crítico durante el proceso de investigación y al mismo tiempo ser mi apoyo en la recta final. Asimismo, al Dr. Brian Connaughton por

ser un lector muy atento, generoso y acertado en sus observaciones a esta investigación. Y por supuesto, al Dr. Marcelo da Rocha quien me apoyó en la recta final de esta investigación con sus consejos y observaciones.

Por último, debo un agradecimiento muy especial a CLACSO-CONACYT por darme la oportunidad de estudiar becada en México y también al CEDLA por financiar parte de la consulta de archivos durante el 2016 mediante la Beca Fundación Slicher Van Bath de Jong. También a Casa Velásquez por darme la oportunidad de discutir mi investigación en medio del contexto del taller doctoral sobre “Histoire Globale & Historie Sociale” (2015).

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	16
Fuentes.....	17
Antecedentes.....	23
Descripción del estudio	41
Preguntas de investigación	49
Hipótesis de trabajo	51
Metodología.....	52
Aportes a la historiografía	54
Capítulos de la tesis	56
1. CONTEXTUALIZACIÓN DE CARTAGENA DE INDIAS Y LAS CULTURAS AFRICANAS.....	59
1.1. El puerto de Cartagena de Indias en el siglo XVII.....	59
1.2. Los esclavos, el comercio y los puertos de embarque.....	71
1.3. Aproximación a las primeras misiones en África occidental y central	97
1.4. Un acercamiento a las creencias africanas	115
Conclusiones del capítulo.....	128
2. LA EVANGELIZACIÓN DE LA POBLACIÓN AFRICANA.....	131
2.1. Los bautizos en África.....	146
2.2. Entre la necesidad y la desconfianza: el uso de intérpretes en tierras africanas.	172

2.3.	Los intentos por establecer la formación de un clero jesuita en Brasil para la evangelización de africanos.....	182
2.4.	La tentativa de formación de meninos órfãos como mano de obra misional para África	206
	Conclusiones del capítulo.....	213
3.	CRUZANDO FRONTERAS: EL USO DE HERRAMIENTAS PARA LA EVANGELIZACIÓN DE AFRICANOS A AMBOS LADOS DEL OCÉANO	216
3.1.	Instrucciones para la evangelización de africanos.....	218
3.2.	Los africanos y la enseñanza de la fe a través de catecismos y cartillas	238
3.3.	Aprendiendo las lenguas africanas a través de gramáticas y diccionarios	259
	Conclusiones del capítulo.....	265
4.	LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA EVANGELIZACIÓN DE AFRICANOS EN CARTAGENA DE INDIAS.....	267
4.1.	La Compañía de Jesús en Cartagena de Indias.....	269
4.2.	Sacerdotes para la evangelización de esclavos en Cartagena de Indias	274
4.3.	Intérpretes del colegio de Cartagena de Indias.....	302
4.4.	Las culturas africanas en Cartagena de Indias.....	320
	Conclusiones del capítulo.....	351
	CONCLUSIONES	353
	BIBLIOGRAFÍA	359
	FUENTES PRIMARIAS.....	359

Archivos.....	359
Bibliotecas	363
Fuentes de archivo publicadas	369
Textos del siglo XVII publicados	370
FUENTES SECUNDARIAS.....	372
LISTA DE MAPAS	397
LISTA DE TABLAS.....	398
LISTA DE ILUSTRACIONES	399
ANEXO.....	400

GLOSARIO

Chalones chalonas: Forma en que Sandoval llamaba a los intérpretes.

Manicongo o mani: fue el título que recibieron los gobernantes del Reino del Congo, el cual estaba ubicado en la actual Angola y la República Democrática del Congo.

Natural: con este término se hace referencia al lugar de procedencia de las personas.

Lançados: nombre con el que se conoció a los comerciantes negreros judíos nacidos en Portugal o África que residían en Cabo Verde o São Tome.

Pombeiros: así se denominó a los comerciantes de Luanda que iban a los *pumbos* por esclavos.

Pumbos: mercados de esclavos.

Sertão: se refiere a los territorios alejados los cuales estaban a varias horas o días de camino.

Tangomaos: forma en la que se denominó s los comerciantes portugueses que vivían y comerciaban por los ríos de Guinea.

INTRODUCCIÓN

La historia de la evangelización de los africanos en el Reino de la Nueva Granada durante el siglo XVII, nos invita a pensar en una historia que va más allá de la geografía neogranadina. Porque los nativos africanos fueron transportados desde sus lugares de origen hasta diferentes puntos del territorio americano en los que se “necesitaba” mano de obra esclava para poder materializar con éxito diferentes actividades económicas tales como la minería, el cultivo de la caña de azúcar, y su posterior procesamiento, así como otras actividades productivas donde estos personajes fueron empleados tanto en las colonias hispánicas como en las posesiones portuguesas.

Los hechos narrados en esta investigación tienen sus inicios en el territorio africano, lugar en que la vida cotidiana de sus habitantes transcurrió en medio de esta significativa movilidad forzada de personas; lugares en los cuales se trató de evangelizar a la población nativa y, por medio de esta acción, tratar de borrar parte de su cultura. No obstante, la cultura de estos se camufló en medio de los constantes intentos por extirpar las manifestaciones culturales de la población, la que según los misioneros estaba plagada de “gentilidad”, dicho camuflaje se puede ver en la actualidad a través de las diferentes manifestaciones de lo afrodescendiente que perviven en muchas regiones del continente americano¹.

Son estas manifestaciones de las culturas africanas lo que nos ocupa en esta investigación, la cual se estudiará cruzando por los caminos de la evangelización de esta

¹ Existen muchos estudios sobre las culturas africanas en América, pero es este caso se destacaran algunos textos como los estudios de Manuel Moreno Fragnals (Ed.), *África en América Latina, México, Siglo XXI*, 2006; John Thornton, *On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas*, *The Americas*, Vol. 44, No. 3, 1988, pp. 261-278.

población durante el siglo XVII, con ello se mostrará, en cierta medida, las dos caras de la moneda; por un lado, se podrá ver una población occidental tratando de “llevar la doctrina cristiana” a la población africana logrando así, hasta cierto punto, la conversión de una porción de la población; y por otro lado, veremos a una población africana que, a pesar de su “conversión” al catolicismo, mantuvo latentes sus creencias y logró manifestarlas en medio de las prohibiciones y la represión.

Fuentes

Acercarnos a la historia de los africanos y sus descendientes nos invita a reflexionar sobre el papel de esta población dentro de la historia neogranadina, la cual está plagada con la acción de estos personajes que fueron transportados desde África hasta América por la falta de mano de obra para trabajar en las minas, ingenios, haciendas y, en general, para la vida doméstica. La historia comienza cuando se quiere indagar un poco sobre la vida cotidiana de estos individuos con el fin de acercarnos a su cultura y así tener una idea de la manera en que esta se manifestó en América; una tarea ardua dado que estos sujetos al carecer de las herramientas necesarias para dejar, a la posteridad, el testimonio escrito de sus vivencias; una dificultad que se debe afrontar sobre todo cuando nos enfrentamos a estudios tempranos del siglo XVI o XVII. Es una labor difícil, pero no imposible gracias a algunos documentos que han perdurado a través de los años, los cuales, a pesar de estar escritos bajo el lente de un tercero, han dejado algunos testimonios en los que se puede tener indicios de estas culturas. Dicha documentación llegó hasta la actualidad gracias a la acción de algunos escritores de la época, quienes dejaron textos que recogen parte de la

información que se pretende indagar, documentos que permiten asomarse a la ventana de las culturas africanas.

Cuando nos referimos al lente de un tercero, en el contexto neogranadino y en el caso de la evangelización de africanos y la manifestación de su cultura, concretamente hacemos referencia a algunos escritores, dentro de los que se debe mencionar a uno de los impulsores de la conversión de esta población en el puerto de Cartagena de Indias, el jesuita Alonso de Sandoval, quien junto con otros miembros de la Compañía de Jesús (CJ), procuraron la salud espiritual y la salvación de sus almas. Gran parte de la forma en la que se llevó a cabo esta acción misionera en el puerto de Cartagena de Indias quedó registrada en su texto de 1627 *Naturaleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*².

Como su nombre lo indica, esta obra es un compendio de las costumbres africanas y cómo se llevaba a cabo la disciplina y catecismo evangélico de esta población. Este texto fue escrito desde el puerto cartagenero por un jesuita que no conoció África directamente, sino todo lo supo a través de sus lecturas y la información que le proporcionaron los jesuitas en África, los esclavos y los capitanes de barcos que llegaban a la ciudad año tras año. Sus conocimientos se acrecentaron y fueron mostrados en un nuevo texto, de 1647, en el que detalla un poco más algunos aspectos de las culturas africanas, pero por desgracia sólo se conoce la primera parte de este trabajo. El texto se tituló *TOMO PRIMERO de Instauranda Æthiopum Salute Historia de Æthiopia, Naturaleza, Policia Sagrada y*

² Alonso de Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes*, Sevilla, Francisco de Lira (Impresor), 1627.

*profana, Costumbres, ritos y Cathecismo Evangelico, de todos los Æthiopes có que se restaura la salud de sus almas*³.

En el prólogo del último texto, Sandoval escribió que serían dos partes, de la cual se conoce únicamente el primer tomo. De encontrarse el segundo tomo, sería una fuente muy rica para esta investigación, dado que se ampliaría lo referente a la evangelización de “etíopes” en Cartagena de Indias, es decir, lo que él y los demás sacerdotes de la CJ hicieron entre 1627 y 1647 aproximadamente. En palabras de Sandoval este tomo sería una ampliación del capítulo tercero de la versión de 1627 donde invitaría a los miembros de la CJ a participar en el *ministerio de los negros*⁴, explicándolo con “exemplos, y razones mas domesticas, y caseras”⁵. Poniéndonos un tanto contrafactualistas, conocer este segundo tomo posiblemente nos hubiese dado más herramientas para el análisis de esta tesis, del mismo modo que nos hubiese permitido contrastar cuáles de estas herramientas usadas en Cartagena de Indias eran utilizadas en otras latitudes de la Monarquía hispánica e incluso en África.

En ambos textos, el jesuita intenta mostrar parte de África y sus culturas, lo que según él serviría de contexto para conocer a la población que se estaba evangelizando en Cartagena de Indias. La dificultad de esta fuente es la marcada tendencia del autor a resaltar la “gran labor” ejercida por la CJ en el puerto, muy a pesar de las malas condiciones en las que los jesuitas debían trabajar y del poco personal con el que se contaba para dicho

³ Alonso de Sandoval, *TOMO PRIMERO de Instauranda Æthiopum Salute Historia de Æthiopia, Naturaleza, Policia Sagrada y profana, Costumbres, ritos y Cathecismo Evangelico, de todos los Æthiopes có que se restaura la salud de sus almas. Dividida en dos tomos ilustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechosas y indice muy copioso*, Madrid, Alonso de Paredes (Impresor), 1647. Este texto se encuentra incompleto en la Biblioteca Nacional de España, carece de las primeras páginas de aprobación, por ello se tuvo que complementar con las primeras páginas que se encuentran en la biblioteca digital de la Universidad Complutense de Madrid

⁴ Así se le llamó a la labor que la CJ estaba llevando a cabo en la Nueva Granada con los africanos que ahí arribaron. Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 204.

⁵ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, s. p.

trabajo. Otra dificultad de esta fuente es la tendencia del autor de describir todo bajo el determinismo geográfico aristotélico y al mismo tiempo una visión euro-céntrica, bajo las cuales se creía que las tierras africanas, desconocidas por él, estaban habitadas por monstruos y animales extraños. Con esta manera de pensar llegó a la conclusión que los etíopes eran salvajes y bestiales, por ello era imperativo salvar sus almas del demonio de modo que el hecho de explicarles algunos rudimentos de la fe y bautizarlos era su manera de contribuir a la salvación de los esclavos.

Otra fuente importante para esta investigación fueron las Cartas Anuas⁶, las cuales son una buena fuente histórica para explorar parte de la labor de la acción de los miembros de la CJ con los africanos, pero la dificultad encontrada con estas cartas es la naturaleza para la cual fueron escritas. Como se sabe éstas eran parte de un informe que se mandaba a Roma con algunos de los detalles más relevantes de la región en la que se encontraban los miembros, a su vez, estos linformes eran seleccionados por las personas encargadas de redactar el documento final. Por ello es muy difícil encontrar detalles de todos los aspectos que concernían a la vida de los esclavos en el puerto; en la mayoría de los casos, en este material se puede leer lo referente a toda la provincia de la Nueva Granada y Quito, pero sin dar detalles sobre el aspecto en particular que en esta investigación se estudió. Sin embargo, en estos documentos se ha logrado encontrar algunos datos valiosos sobre lo concerniente a la investigación y que complementan el texto de Alonso de Sandoval.

Otra fuente de información jesuita muy importante es el *Proceso de beatificación* de San Pedro Claver⁷, quien pasó a la posteridad por su labor en la evangelización de los

⁶ ARSI, N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v; N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v; N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v; N.R. et Q, 12-II, ff. 1-23; N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190.

⁷ Ana María Splendiani y Tulio Aristizábal, *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2002.

africanos y sus descendientes en el puerto de Cartagena de Indias, razón por la cual fue llamado el “esclavo de los esclavos”. Esta fuente fue escrita con el fin de beatificarlo y por ello contiene mucha información sobre su acción misionera, lo que permite ver la relación de la CJ con el bautizo de la población africana esclavizada que llegó al puerto. Ésta es una de las pocas fuentes en la que se pueden encontrar testimonios de los africanos cercanos a él, quienes lo auxiliaron en la catequesis y la administración de los sacramentos a los esclavos que llegaban al puerto; por esto último se ha considerado una fuente valiosa para la investigación, en la medida que se puede escuchar la voz de los mismos africanos. La dificultad de ésta es la forma reiterativa en la que, entre testimonio y testimonio, se repite la información de los testigos con el fin de reafirmar una y otra vez la santidad del jesuita; lo anterior en muchas ocasiones no permite ver más allá lo que acontecía, cómo, cuándo y de qué manera la cotidianidad del sacerdote en su interacción con los africanos que servían de *intérpretes* y los africanos que evangelizaba, y mucho menos se puede observar la interacción entre los *intérpretes* africanos y los recién llegados de África.

Continuando con el párrafo anterior, encontrar la voz de los africanos con respecto a la evangelización no fue tarea fácil, por lo que analizar los procesos de la Inquisición del Reino de la Nueva Granada se ha considerado como una de las fuentes más acertadas a la hora de recuperar parte de las manifestaciones culturales africanas que convivieron en el territorio neogranadino de la época. Al mismo tiempo, en estos procesos se puede ver cómo y de qué manera la evangelización que los africanos estaban recibiendo en Cartagena de Indias se manifestaba en parte de sus prácticas religiosas, las cuales los religiosos clasificaban como hechicería. Una de las limitaciones de la documentación es que parte de esta no sobrevivió al impase del tiempo. Con la documentación encontrada se ha podido saber un poco sobre la vida cotidiana de los africanos, y sus descendientes, en el territorio

neogranadino y al mismo tiempo permitió ver el grado de evangelización en el que se encontraban al momento de ser procesados por el Santo Oficio.

Con el ánimo de tener información contemporánea sobre los africanos y su cultura, se consideró pertinente estudiar las descripciones del siglo XVII sobre parte de las regiones central y occidental del continente africano, las cuales fueron escritas por misioneros y viajeros que ahí se encontraban, quienes a diferencia de Alonso de Sandoval, pudieron escribir sobre estas culturas con el material que su diaria convivencia les proporcionó; fuentes, que no está de más decirlo, fueron escritas en su mayoría por europeos, quienes no sólo nos manifestaron rasgos de las culturas africanas, tanto central como occidental, sino que proporcionaron datos del proceso de evangelización de estos individuos en sus lugares de origen. Esto que pone en perspectiva la acción de la CJ a un nivel más amplio, del mismo modo nos permite ver la incursión de los capuchinos en la zona y su labor misionera. Lo anterior, con el fin de visualizar la evangelización de esclavos como un proceso que tuvo su nacimiento en el mismo continente africano y persiguió a esta población hasta sus desafortunados destinos en América.

En este último punto nos acercamos a una de las miradas atlánticas del estudio, no sólo al ser misioneros europeos bajo el influjo de la corona portuguesa y desde África aportaron información valiosa desde los lugares de origen de la acción misionera, con el fin de exterminar la religiosidad de los africanos, sino también porque los africanos fueron transportados en calidad de esclavos a la parte hispánica de América y a Brasil, lugar que tuvo una constante y nutrida relación con África durante siglos, lo que le permitió, en cierta medida, ser un espacio en el cual las manifestaciones de las culturas africanas estuvieron presentes y fuesen una parte importante de su identidad actual. Pero concretamente para la época de estudio, debido a la cantidad de esclavos que llegaron a la América española y la

importancia de la región; por tanto se consideró importante discurrir acerca de algunos lugares de la geografía brasileña como puntos de referencia en lo concerniente al estudio de la evangelización africana, lo que permitió poner en contexto el caso neogranadino en la perspectiva atlántica que se pretende.

Por último, y no menos importante, se procurará tener un acercamiento a las fuentes acerca de los palenques que se construyeron alrededor de Cartagena de Indias, las cuales, de una u otra forma, contienen parte de la vida de los africanos en dichos lugares, en los que la libertad les permitió desarrollarse a plenitud como una comunidad y establecer nuevos códigos culturales donde confluyeron las diferentes y variadas culturas africanas.

Como se puede ver, se cuenta con universo variado de fuentes las cuales permitieron conocer esta pequeña parte de la historia de los africanos en el Reino de la Nueva Granada, concretamente Cartagena de Indias, las cuales tienen la profunda impronta “occidental”, por lo ello es inevitable que gran parte de la información proporcionada sea la visión de esta otra cultura, mirada por medio de la cual se procurará un acercamiento a los africanos, su cultura y la asimilación de la evangelización.

Antecedentes

Los estudios sobre la historia de los africanos y sus descendientes en territorio neogranadino (posteriormente colombiano) ha recorrido un largo camino que va desde los estudios de la esclavitud durante el periodo colonial⁸, pasando por su participación en la

⁸ Al respecto hay muchos estudios, aquí sólo se nombraran algunos: Luz Adriana Maya Restrepo, *Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810*, En: Luz Adriana Maya Restrepo (Editora), *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos*, Tomo VI, Bogotá, Editora Guadalupe, 1998, pp. 11-52; Luz Adriana Maya Restrepo, Paula de Equiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del

independencia⁹, hasta llegar a las investigaciones contemporáneas donde se nos muestra cómo estos actores han estado ahí en casi todos los acontecimientos de la construcción de la nación colombiana. Esto lo sabemos gracias a los estudios de algunos historiadores que han dedicado parte de su quehacer investigativo a esta otra parte de la historia del país.

Dado que la bibliografía al respecto es amplia, en este apartado se tratará de mencionar los estudios, que se ha considerado, van en la línea de la investigación aquí presentada, es decir, la evangelización, la cultura de los africanos y sus descendientes en el Reino de la Nueva Granada durante el siglo XVII.

Los estudios sobre la evangelización en el Reino de la Nueva Granada están íntimamente relacionados con la esclavitud, y en cierto modo se olvida mirar el proceso como una continuidad de lo que estaba sucediendo en África, por ello, es importante contextualizar los estudios sobre la evangelización de africanos en América y es primordial mencionar algunos estudios importantes en la historia de la evangelización negra de la Monarquía hispánica.

Muchos de los estudios que aquí se mencionarán están íntimamente relacionados con la esclavitud, como son los estudios de Maya Restrepo, Navarrete, Vila Vilar y Friedemann, en donde el eje de atención fueron los estudios sobre los palenques, la brujería

cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII, *Historia crítica*, No. 24, 2003; Luz Adriana Maya Restrepo, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá, Ministerio de Cultura; Eduardo Restrepo, *El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización*, En: María Eugenia Chaves Maldonado, (editora), *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009, pp. 116-176; María Cristina Navarrete, *Cimarrones y palenques en el Siglo XVII*, Colombia, Universidad el Valle, 2003; María Cristina Navarrete, Nuevos aspectos en la historia de los palenques y los cimarrones del Caribe neogranadino, siglos XVI y XVII, en Juan Manuel de la Serna, *De la libertad y la abolición: africanos y Afrodescendientes en Iberoamérica*, México, INAH, 2010; María Cristina Navarrete, *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Universidad del Valle, 2005.

⁹ En este aspecto se pueden citar algunos trabajos del investigador Alfonso Múnera: Alfonso Múnera y Luis Fernando Molina, *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, Banco de la República, 1998; Alfonso Múnera, *Negros y mulatos en la independencia de Cartagena de Indias: Un balance*, Bogotá, UNAL, 2010.

dentro de la población esclava y el devenir de la esclavitud como tal; temas que de una u otra forma nos acercan a la vida cotidiana, a las creencias de los africanos y sus descendientes, y su relación con la Inquisición, temas ampliamente estudiados por Maya Restrepo. Lo referente a los palenques también (Friedemann y Navarrete) nos acercan al universo de los cimarrones y su relación con el mundo exterior, las que en ocasiones se vieron relacionadas con los procesos de enseñanza-aprendizaje de las cuestiones de la religión católica, al mismo tiempo se vislumbran algunos aspectos culturales de los africanos.

Los estudios sobre la evangelización de africanos en el Reino de la Nueva Granada durante el siglo XVII y su relación con África, en donde se conjuguen las fuentes de ambos lados del Atlántico, no ha sido abordado de manera conjunta antes de este trabajo pero existen muchos otros que han estudiado lo concerniente al Reino de la Nueva Granada, en donde se ha explorado extensamente la vida y obra de Pedro Claver, de la cual no se hablará en este trabajo, pero si se tendrá en cuenta la documentación referente al *Proceso de Beatificación*, en la cual, por medio de los testimonios, se pudo explorar una rica fuente donde los esclavos del puerto de Cartagena de Indias pudieron tener una voz y dar una perspectiva de cómo era la relación de los jesuitas con los africanos que ahí arribaban.

Los trabajos de Bueno y Vargas Arana —trabajos que se mencionarán más adelante—, nos permiten ver la relevancia de este personaje dentro de la historia negrogranadina y la trascendencia que tuvo su trasegar a través del tiempo.

Otro de los personajes obligados en la mayoría de la investigaciones es el padre Alonso de Sandoval, quien al igual que Claver estuvo en Cartagena de Indias durante el periodo de esta investigación y este, a diferencia del esclavo de los esclavos, dejó dos textos para la posteridad que se han convertido en una de las fuentes predilectas entre los

americanistas que trabajan temas sobre esclavitud y la evangelización de esclavos en la Nueva Granada; incluso es citado en estudios sobre la Nueva España y el Virreinato del Perú.

En los trabajos de Tardieu, del Rey Fajardo, Vila Vilar, Borja Medina, Navarrete y Vignaux, se puede ver la trascendencia que este jesuita y sus libros han suscitado dentro del estudio de los afrodescendientes, investigaciones que han sido de gran relevancia en el transcurso de esta investigación, permitiendo al mismo tiempo que ésta se inclinara por unas fuentes más cercanas a lo africano, siendo el punto de partida las descripciones que Sandoval realizó en su texto y gracias a que estas investigaciones se pudieron explorar en su momento. A continuación se comentarán brevemente.

En primer lugar se debe mencionar a Berta Ares Queija¹⁰, quien investigó sobre la evangelización de africanos en América, planteando que este tema debería trabajarse dentro de los estudios americanistas, por ello propone ver los bautizos de los negros desde “las dos orillas” del Atlántico, refiriéndose a lo ibérico y lo americano. Del mismo modo, Enriqueta Vila Vilar¹¹ nos deja abierta una ventana con respecto a la evangelización de los africanos en el Nuevo Mundo durante el siglo XVIII y como este proceso permitió, en cierta manera, la integración de estos personajes al mundo cristiano que se estaba gestando en las tierras descubiertas. Dos miradas que intentan abrir un panorama de investigación a nivel

¹⁰ Berta Ares Queija, *La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: la proyección de un debate americano*, en Enriqueta Vila Vilar y Jaime J. Lacueva Muñoz (Coord.), *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, Sevilla, Fundación Buenas Letras, 2012, pp. 469-485.

¹¹ Como se sabe Vila Vilar es una de las investigadoras que más ha aportado en el ámbito de la esclavitud como tal, pero con respecto a la evangelización de los esclavos en América se quiere resaltar este estudio: Enriqueta Vila Vilar, *La evangelización del esclavo negro y su integración al mundo americano*, En: Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coord.), *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París y Escuela de Estudios Hispano-Americanos del CSIC, Sevilla, 2000, pp. 189-206. También cabe recordar, que ella publicó la primera edición del texto de Alonso de Sandoval, una de las fuentes más importantes sobre esta investigación. *Alonso de Sandoval, Un Tratado sobre la esclavitud*. (Introducción y selección de Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Editorial Alianza, 1987.

latinoamericano en donde se tenga en cuenta lo ibérico y lo americano, olvidando así el componente africano propuesto en la presente pesquisa.

En estudios más concretos sobre diferentes puntos de la América Hispánica se pueden encontrar las aportaciones de Tardieu¹² en el caso del Virreinato del Perú y los jesuitas, investigación que realizó en su tesis doctoral, en donde ahonda sobre varios aspectos de la evangelización de los negros, entre estos, los métodos y herramientas que la CJ utilizaba. Este investigador también se ha interesado en ahondar en el proceso de evangelización en otras partes de América como el Reino de la Nueva Granada¹³, la Provincia del Paraguay¹⁴ y el Virreinato de la Nueva España¹⁵. En el caso del Reino de la Nueva Granada narra acerca de una embajada Arda en el puerto de Cartagena de Indias y el proceso de evangelización realizado con el embajador, pero lo que más destaca en este estudio es la manifestación de los intereses de ambos lados, del rey Arda y el rey de España, el primero quería tener un reino cristiano para asegurar una dinastía, y el segundo estaba interesado en el oro y los esclavos.

En el estudio sobre Paraguay muestra cómo eran el modelo de evangelización usado por los jesuitas y una vez más hace referencia a su planteamiento acerca de la “pedagogía de aproximación”, explicado ampliamente en su tesis doctoral, la cual consistía en acercarse a los esclavos por medio de las cofradías y calmar sus “dolencias físicas y morales” para así lograr la evangelización de la población negra. Y para el caso de la

¹² Jean-Pierre Tardieu, *L'église et les noirs au Pérou (XVI^e et XVII^e siècles)*, Tesis de Doctorado, Bordeaux, 1987.

¹³ Jean-Pierre Tardieu, La embajada de Arda en Cartagena de Indias (1657) y la misión de los capuchinos (1658-1661). Del quid pro quo al fracaso, *América Negra* No. 10, Bogotá, Universidad Javeriana, 1995, pp. 11-29.

¹⁴ Jean Pierre Tardieu, Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay, *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 62, No. 1, Sevilla, CSIC, 2005, pp. 141-160.

¹⁵ Jean Pierre Tardieu, Les jésuites et la pastorale des Noirs en Nouvelle -Espagne (XVI^e siècle), *Ibero-Amerikaisches Archiv*, Vol. 16, No. 5, 1990, pp. 529-544.

Nueva España enfoca su estudio en describir el proceso de evangelización en Oaxaca, Orizaba, Veracruz, Puebla y Guadalajara, de manera muy tenue y proporcionando datos generales, lo que podría indicar la poca información al respecto para el caso de la Nueva España y un nuevo campo de investigación en la evangelización de esclavos. Todas estas investigaciones en su conjunto dan luz a un panorama amplio acerca de la evangelización de negros en las colonias hispánicas, desde la perspectiva de los evangelizadores, en este caso la CJ, sin adentrarse en los estudios acerca de la evangelización de los esclavos en África, excepto algunas menciones que hace sobre un catecismo que se tradujo del portugués al kikongo y fue publicado en Lisboa en 1624.

En el intento de regular los bautizos en los territorios hispánicos en Europa y América, uno de los arzobispos de Sevilla, Don Pedro de Castro y Quiñones indagó sobre la manera en que estos se estaban llevando a cabo. Este hecho suscitó el estudio del padre Francisco de Borja Medina¹⁶ y de Aurelia Martin Casares y Christine Delaigue¹⁷, ambos retoman el texto publicado por el arzobispo. En el primero se hace un rastreo de cómo fue el proceso de evangelización de los esclavos negros, teniendo como base los mandatos del Arzobispo de Sevilla; en el segundo, las investigadoras muestran un conjunto de evidencias sobre la labor de la CJ en la evangelización de los africanos en la península ibérica. Es en este punto en donde se encuentra una de las primeras evidencias de un intercambio atlántico con respecto a la evangelización de los esclavos, dado que desde Cabo Verde se dan los

¹⁶ Francisco de Borja Medina, *El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas*, En: Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*, Fondo Editorial Lima PUCP, 2005, pp. 83-122; Francisco de Borja Medina, *La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su representación en América*, en: Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco, (compiladoras). *La esclavitud negroafricana en la historia de España Siglos XVI y XVII*, Granada, Editorial Comares, 2010, pp. 75-94.

¹⁷ Aurelia Martin Casares y Christine Delaigue, The evangelization of freed and slave black Africans in renaissance Spain: baptism, marriage, and ethnic brotherhoods, *History of Religions*, Vol. 52, No. 4, 2013, pp. 214-235.

primeros informes de cómo eran los rápidos bautizos que se estaban realizando en este puerto de embarque. Estas dos investigaciones intentan estudiar la evangelización de los descendientes africanos en el contexto hispánico, pero no retoman ni ahondan la problemática africana a la hora de explicar el porqué del texto del padre Pedro de Castro y Quiñones.

Para el caso que nos ocupa, el Reino de la Nueva Granada, existe un sinnúmero de estudios sobre el tema en concreto de Cartagena de Indias, por ello se mencionarán los trabajos que se han considerados relevantes para la presente investigación. En primer lugar, se debe resaltar, por el legado intelectual que dejó en Colombia con respecto a los estudios de los Afrodescendientes, a la antropóloga Nina de Friedemann, quien es considerada como una de las pioneras en este tipo de estudios en el país¹⁸. Por medio de estos logró reivindicar la cultura africana y la herencia cultural que está latente en la cultura colombiana. Son muchos sus estudios y sus líneas de trabajo, pero una de las más pertinentes para esta investigación son sus profundas indagaciones acerca del cimarronaje y en especial el caso del Palenque de San Basilio¹⁹, uno de los lugares más interesantes en la historia colombiana y que tienen sus orígenes en el Reino de la Nueva Granada del siglo XVII, lugar donde la investigadora realizó profundos aportes sobre su cultura y el legado africano. El estudio lo hizo a partir del trabajo de campo que realizó en el lugar, en África y con los relatos de algunos misioneros del siglo XVII, como los de Cavazzi, siendo este uno

¹⁸ Existen otros exponentes de los estudios afrocolombianos, que en este trabajo no mencionaremos como fue Manual Zapata Olivella, Nicolás Castillo, Jaime Arocha, Rafael Díaz, entre otros, por no considerarlos cercanos a la investigación que se pretende.

¹⁹ Nina S. de Friedemann y Richard Cross, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1979; Nina de Friedemann, San Basilio en el universo kilombo-África y palenque-América, en: Luz Adriana Maya Restrepo (Editora), *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI*, Bogotá, Editora Guadalupe, 1998, pp. 81-101; Nina de Friedemann y Jaime Arocha, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Colombia, Editorial Planeta, 1986; Nina Friedemann, *África y América. caminos de encuentro. Papeles ocasionales*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1993.

de los primeros trabajos en Colombia que conjugan ambos lados del Atlántico y las descripciones sobre África, las cuales ayudan a entender qué culturas llegaron al Reino de la Nueva Granada y qué de estas pervivieron en el Palenque de San Basilio.

Continuando con lo referente al Reino de la Nueva Granada y teniendo en cuenta a la población africana, se deben traer a la palestra las investigaciones de la historiadora María Cristina Navarrete²⁰, quien a diferencia de Friedemann, nos acerca a un estudio histórico relacionado con la herencia cultural africana que se puede hallar en los palenques, los cuales se formaron alrededor del puerto cartagenero, al mismo tiempo que nos sumerge en su devenir y trasegar como sociedad “aislada” que tuvo relaciones fuertes con Cartagena de Indias, historias que la autora exploró a través de los documentos judiciales de la época en los cuales se narran los intentos por destruirlos. Con esta documentación Navarrete logró explorar los rastros africanos que pervivían en los palenques y en la Cartagena de Indias del periodo colonial. También aporta con respecto a la vida de los africanos por medio de sus indagaciones en las fuentes jesuitas que ya se han nombrado, por ejemplo, las Cartas Anuas²¹ textos con los que es posible, entre otras cosas, una reconstrucción de la imagen del africano y sus descendientes, la forma en que se evangelizaba, el contexto de Cartagena, en el colegio jesuita de la ciudad y de los demás colegios del Reino de la Nueva Granada.

Para finalizar con los estudios sobre la herencia africana en el Reino de la Nueva Granada, se deben destacar los estudios de los documentos inquisitoriales, los cuales nos adentran a una lectura de la cotidianidad de los africanos y la recreación de su cultura en el Nuevo Mundo. Una de las exponentes más importantes en esta área es Luz Adriana Maya

²⁰ María Cristina Navarrete, *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali, Universidad del Valle, 1995; María Cristina Navarrete, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995.

²¹ María Cristina Navarrete, La representación jesuítica de los etíopes del siglo XVII desde las Cartas Anuas, *Revista Memoria y Sociedad*, Vol. 10, No. 21, 2006, pp. 85-106.

Restrepo²², quien en su estudio muestra cómo las *juntas*²³ eran los espacios propicios en el que los africanos podían manifestar su cultura, esto visto como una forma de cimarronaje que ella califica de simbólico, en el cual se manifestaba la resistencia de esta población hacia la esclavitud. Según la autora la manifestación de su cultura estuvo presente, a pesar de las prohibiciones y de la Inquisición y el alma de los negros tenía dos caras: 1. Rastros de la memoria religiosa africana, en donde la re-significación jugó un papel importante y 2. Conocimientos sobre el “papel diabólico” que tenían los africanos en el Nuevo Mundo. Según Maya Restrepo, esta última cara les dio a los negros el poder de rivalizar con los católicos que habían creado este demonio y al que le habían dado las características de los negros, para así convertirlo en algo real, por medio de la brujería.

Lo que muestra su investigación es que los “brujos negros” fueron contactados por la población blanca y afrodescendiente para obtener beneficios amorosos y protectores. El análisis de sus fuentes es muy rico en la medida que revisó a profundidad toda la documentación sobre los casos en los cuales estaban involucrados los africanos y sus descendientes, del mismo modo comparó lo ahí descrito con algunas investigaciones sobre las culturas africanas, pero a la hora de reconstruirlas se echó de menos una comparación entre las características culturales relatadas en los testimonios de la época estudiada (siglo XVII) y las descripciones de los misioneros y viajeros que se encontraban en África, en las cuales se hubiese hallado un anclaje más profundo a la investigación que presentó en su tesis. Esto es una de las vertientes que se pretenden explorar en el presente trabajo. A pesar de lo anterior, y aunque sus investigaciones no son cercanas a lo referente a la

²² Luz Adriana Maya Restrepo, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2005; Luz Adriana Maya Restrepo, *África: Legados espirituales en la Nueva Granada, Siglo XVII, Historia Crítica Vol. 12 No. 1*, 1999, pp. 29-43.

²³ Aquelarre o reuniones en donde los brujos y brujas se dedicaban a rendir culto al demonio.

evangelización de los esclavos, las fuentes que utiliza nos permiten ver cuál fue la impronta que el catolicismo dejó en los africanos y sus descendientes.

Una de las vertientes que se explorarán en esta pesquisa está íntimamente relacionada con la CJ y su labor misional con los africanos y sus descendientes, por lo que se ha considerado importante mencionar los trabajos del padre José del Rey Fajardo²⁴, quien ha ahondado en la recopilación de datos sobre la vida de estos jesuitas en el Reino de la Nueva Granada. Sus estudios no son muy cercanos a la evangelización de los africanos, más bien se centran en recopilar información acerca de los jesuitas que se dedicaron a la evangelización en el puerto negrero de Cartagena de Indias y en el puerto fluvial de Santa Cruz de Mompo, y se debe destacar, además de la biografía de cada uno de estos personajes, la información sobre su trabajo y la influencia de algunos —como Sandoval y Claver— en el devenir de los africanos en tierras neogranadinas. A pesar del enfoque que le da a sus investigaciones, se considera importante el tipo de estudios dado que proporciona información relevante, clara y suficiente sobre las fuentes de archivo con las que se pueden contar para el tipo de estudios que se pretenden lograr con la presente investigación y al mismo tiempo delimita el perfil del misionero de la CJ en el contexto neogranadino. Además de lo anterior, el padre Rey Fajardo, al igual que María Cristina Navarrete, y desde una perspectiva diferente, ha usado las Cartas Anuas como fuentes de investigación; para ello compiló y publicó esta documentación²⁵ del siglo XVII del Reino de la Nueva

²⁴ José del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Cartagena de Indias 1604-1767*, Bogotá, Ceja, 2004, p. 286-287; José del Rey Fajardo, *El "Operarius Aethiopum" en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767)* en: José Hernández Palomo y José del Rey Fajardo (Eds.) *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas S.I.*, Córdoba, Caja sur, obra social y cultural, 2009, pp. 195-221, p. 211.

²⁵ José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1604- 1621*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2015; José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1638-1660*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014; José del

Granada, con la finalidad de destacar la presencia y el trabajo de la CJ dentro del territorio neogranadino, al mismo tiempo que realizó un análisis de la misma, en la que nos explica la naturaleza de esta, los alcances y limitaciones que tiene; marco en el cual se consideró importante abordar el tema de la evangelización de los esclavos en Cartagena de Indias por medio de estas cartas, al ser una de las pocas fuentes con las que se cuenta en esta pesquisa. La documentación de archivo y las investigaciones adelantadas por este investigador permitieron un acercamiento más profundo a los temas abordados en el presente trabajo gracias a esta documentación sacada a la luz.

Otro aspecto que se indaga en este trabajo es la labor de los *intérpretes* en la evangelización en Cartagena de Indias, tema estudiado por Paola Vargas Arana. Esta investigadora en particular se ha dedicado, en algunos escritos, a resaltar el trabajo evangelizador de San Pedro Claver²⁶ en el puerto negrero, esto lo logró basándose en los testimonios que hay sobre su vida y obra, personificándolo como un punto de encuentro entre españoles y portugueses con el fin de evangelizar a los esclavos. Lo que llama la atención de sus estudios es que relega el quehacer de Alonso de Sandoval, quien fue el precursor de la evangelización de los africanos y el único de los jesuitas en Cartagena de Indias que dejó un legado escrito, de ese modo, se concentra en resaltar a San Pedro Claver y su acción misionera con los esclavos. Esto contrasta con el estudio del padre Manuel

Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1684- 1698*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014.

²⁶ Paola Vargas Arana, Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII, *Fronteras de la Historia* II, ICANH, 2006; Paola Vargas Arana, Pedro Claver y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (siglo XVII), Fuentes claves para analizar a los africanos en el nuevo mundo, *Revista de História*, No. 155, Vol., 2, 2006, pp. 43-79.

Marzal²⁷, quien realizó un estudio sobre la evangelización de africanos teniendo como base el texto de Sandoval.

Al igual que Vargas Arana, el trabajo de Antonio Bueno García²⁸ destaca la labor de Pedro Claver y sus ayudantes, esto quedó plasmado en el texto *El apóstol de los negros, Pedro Claver, y sus intérpretes*, en el que se centra en mostrar la historia de los *intérpretes* que se narra en el *Proceso de Beatificación* del sacerdote, destacando así la importancia de estos como mediadores entre ambos mundos. Un punto muy importante sobre el cual se trabajará en esta investigación y que la reciente investigación de Bueno García resalta en gran medida.

Por su parte Pablo F. Gómez por medio de una variedad de fuentes, entre ellos los documentos inquisitoriales, se adentra al estudio de las culturas africanas en la costa atlántica neogranadina desde una perspectiva de la historia atlántica centrado en la historia del cuerpo, lo que le permitió saber qué conocimientos de los africanos fue trasladado hasta el Nuevo Mundo y al mismo tiempo trascendió dentro de los saberes de la población²⁹. Además, este investigador aporta a la historia afrocolombiana a través de la pesquisa adelantada dentro del marco del proyecto Slave Societies Digital Archive liderado por Jane Landers³⁰, una serie de documentos sobre los bautizos de los esclavos en los registros parroquiales digitalizados en medio del proyecto “Afro-Colombian history and culture: black ecclesiastical, governmental and private records from the Chocó, Colombia”³¹, en el

²⁷ Manuel M. Marzal, *La evangelización de los Negros americanos según el De Instauranda aethiopum salute*, en: Sandra Negro Tua y Manuel M. Marzal, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*, Lima, Fondo Editorial, PUCP, 2005.

²⁸ Antonio Bueno García, *El apóstol de los negros, Pedro Claver, y sus intérpretes*, *Mutatis Mutandis*, Vol. 8, No 1, 2015, pp. 181-196.

²⁹ Pablo F. Gómez, *The Experiential Caribbean: Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*, University of North Carolina Press, 2017.

³⁰ Ver: <https://www.vanderbilt.edu/esss/index.php>

³¹ Ver: <https://eap.bl.uk/project/EAP255/search>

cual se rescataron documentos desde el siglo XVIII que atestiguan la presencia africana en la región del Chocó y los bautizos que ahí tuvieron lugar.³² Dos proyectos muy interesantes que se realizaron con la intención de preservar gran parte de la documentación susceptible a desaparecer por las condiciones climáticas y las precarias condiciones en las que se encuentran los archivos.

Y por último, uno de los estudios más cercanos a esta investigación, por la naturaleza del mismo y las fuentes que se utilizan, es el estudio concreto de la relación de la iglesia con los negros en el Reino de la Nueva Granada que realizó la investigadora Héléne Vignaux con su texto *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade*³³. La investigadora rescata muchas normas y disposiciones de la Monarquía hispánica por y para la evangelización de la población en general y las que destaca, en cierta medida, como parte de la evangelización de los esclavos y sus descendientes. Lo anterior tiene su origen en la falta de fuentes que permitan conocer la manera en la que se debía bautizar a los esclavos y sus descendientes. Por ello su estudio se acerca tenuemente al ámbito africano y, en la medida de lo posible, se aproxima a los temas que aquí se investigan con una pequeña mención al catecismo traducido en África central en 1624 y el cual posteriormente encontraría su versión limeña en 1629. A pesar de no ahondar en estos temas africanos, la investigación desarrolla acertadamente la relación de la iglesia y los negros en el Reino de la Nueva Granada, explorando algunos aspectos de las culturas africanas descritas por Sandoval en su texto y que pueden ser comparados con las

³² Un resumen de los documentos que se pueden encontrar tanto en Colombia como en Brasil se pueden encontrar en un texto escrito por ambos historiadores. Jane Landers, *et al.*, Researching the history of slavery in Colombia and Brazil through ecclesiastical and notarial archives, en: Maja Kominko (ed.), *From Dust to Digital: Ten Years of the Endangered Archives Programme* [en línea], Cambridge, Open Book Publishers, 2015. Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/obp/2241>.

³³ Héléne Vignaux, *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade* <http://books.openedition.org/pulm/503>

manifestaciones culturales africanas en territorio neogranadino. Al igual que Navarrete y Rey Fajardo, usa las Cartas Anuas como una de sus fuentes principales, como ya se mencionó, la documentación para Cartagena de Indias no es prolífica y el uso de estas fuentes permiten tener una visión de la relación entre la CJ y la evangelización de los esclavos que llegaban al puerto de Cartagena de Indias. Estos documentos fueron complementados con un estudio minucioso de cartas y documentos del Archivo General de Indias y el Archivo General de la Nación de Colombia, en los que pudo escudriñar algunas de las disposiciones y el devenir de la evangelización de negros en el Virreinato del Perú y el Reino de la Nueva Granada.

Hasta aquí se puede ver cómo se ha estudiado a las culturas de los africanos y sus descendientes en el Reino de la Nueva Granada y su relación con la evangelización en este territorio, lo que nos deja una línea de investigación para profundizar y es la mirada atlántica de este proceso, en el que se retomarán algunos de los aspectos más relevantes del lo llevado a cabo en África y Brasil, con el interés de poner éste en una perspectiva más amplia y que permita tener más aristas desde las cuales se pueda obtener un análisis un tanto más enriquecido.

Con respecto a la evangelización en África hay muchos estudios que se pueden mencionar, pero dada la extensión de dichos trabajos sólo se mencionarán los más cercanos a la presente investigación, del mismo modo que se han seleccionado algunos de los más representativos en la línea de investigación aquí planteada.

En primer lugar, se deben mencionar los trabajos sobre África occidental y central del padre António Brásio³⁴, quien, por medio de la recopilación de documentación de

³⁴ António Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental*. I Serie, 15 Vols.; II Serie, 7 Vols., Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952-2004.

archivo, y su posterior publicación, logró ser un gran conocedor de las misiones en tierras africanas y su relación con la Corona Portuguesa y el papado. En dicha documentación se condensa gran parte de la correspondencia de los misioneros, viajeros, embajadores y reyes, publicando 22 tomos de la historia de África central y occidental. Esta colección fue producto de la búsqueda en archivos y bibliotecas, en la que reposa una rica fuente de documentos que permiten tener un panorama de las relaciones entre el mundo europeo y africano. Por otro lado, Brásio aportó conocimiento a la investigación en estudios africanos con la publicación de algunos textos³⁵ en los que muestra gran parte de la historia de las misiones en dicho territorio y sobretodo, aunque con fuentes europeas, parte de la cara africana de dicha historia.

Además del investigador anterior, John Thornton³⁶ inició un nuevo campo de acción para la investigación sobre África en la que combinó los estudios del Atlántico y la historia cultural africana. Con su libro *Africa and Africans in the making of the Atlantic world*—en

³⁵ Algunos textos que se pueden mencionar: António Brásio, A propósito de “A primeira missa em Angola”, *Separata de STVDIA. Revista semestral*, No. 53, 1971; António Brásio, *Para a história do Cabido de Angola e Congo*, Lisboa, Agência geral das colônias, 1943; António Brásio, O problema da eleição e coroação dos reis do Congo, *Revista portuguesa de historia* Tomo XII, 1969; António Brásio, *Os pretos em Portugal*, Coleção pelo império No. 101, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colônias, 1944; António Brásio, Descubrimiento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo Verde, *Stvdia*, No. 10, 1962; António Brásio, *História e missiologia: inéditos e esparsos*, Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

³⁶ Algunas de sus publicaciones son: John Thornton y Linda M. Heywood, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; John Thornton, Demography and History in the Kingdom of Kongo, 1550-1750, *The Journal of African History*, Vol. 18, No. 4, 1977, pp. 507-530; John Thornton, The Slave Trade in Eighteenth Century Angola: Effects on Demographic Structures, *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 14, No. 3, 1980, pp. 417-427; John Thornton, Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation, *History in Africa*, Vol. 8, 1981, pp. 183-204; John Thornton, System Precolonial African Industry and the Atlantic Trade, 1500-1800, *African Economic History*, No. 19, 1990, pp. 1-19; John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; John Thornton, The origins and early history of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1, 2001, pp. 89-120; John Thornton, *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700*, en: Linda Heywood, *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge University Press, 2002, pp. 71- 90; John Thornton, *A Cultural History of the Atlantic World 1250-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

sus dos ediciones³⁷—, muestra un estudio acerca de las sociedades y las culturas de África occidental que fueron parte de la trata negrera, esto en un contexto atlántico. Su estudio, con un tinte braudeliano, conecta la historia africana con su transitar por el Nuevo Mundo en un periodo de tres siglos, del mismo modo que toma el Atlántico como su Mediterráneo, espacio que le sirvió para analizar a las sociedades africanas en su conjunto. En su texto introduce al lector en el conocimiento de la geografía atlántica a través de un análisis de varios textos de la época —como por ejemplo el del jesuita Alonso de Sandoval—, el comercio en el Atlántico, el papel de la esclavitud en las sociedades africanas y el sistema esclavista durante y después de la llegada al Nuevo Mundo.

En la misma línea, Richard Gray³⁸ fue conocido por sus estudios de la historia religiosa de África. En sus publicaciones muestra la respuesta que tuvo la población con respecto a la introducción de las misiones cristianas a estos territorios tanto en la época pre-colonial como el aumento de esta actividad durante el periodo colonial. Al igual que otros estudiosos, entró en el debate sobre si el Congo era realmente un país cristiano o no y en sus estudios logró argumentar que durante la implantación del catolicismo en el periodo pre-colonial parte del reino llegó a ser cristiano, o por lo menos mientras hubo presencia de los misioneros.

Otro investigador importante es James Sweet³⁹, quien resaltó la importancia de la cultura africana en la formación del mundo atlántico, mediante la puesta en escena de la

³⁷ La diferencia de la primera edición con la segunda, es que esta última se extiende hasta el siglo XVIII y muestra el panorama esclavista en su gran apogeo.

³⁸Richard Gray, The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office, *Past & Present*, No. 115, 1987, pp. 52-68; Richard Gray, *Black Christians and white missionaries*, New Haven, Yale University Press, 1990; Richard Gray, A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 29, Fasc. 2, 1999, pp. 140-154.

³⁹ James Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003; James Sweet, *Mistaken Identities? Olaudah*

vitalidad de las religiones centroafricanas. Al igual que Luz Adriana Maya Restrepo, realizó sus estudios a través de documentos inquisitoriales, los cuales revelan cómo la cultura africana perduraba en la vida de los esclavos en Brasil y Portugal a pesar de los esfuerzos del clero por erradicar cualquier manifestación de la misma. Las actividades de “adivinación y brujería” de los africanos eran apreciadas y por ello muchas personas buscaban su “ayuda espiritual”, lo que deja al descubierto el impacto de las creencias africanas sobre los cristianos y no al contrario como comúnmente se cree. Esto último se convierte en el pilar de su aporte y abre una brecha entre sus investigaciones y otras que se han gestado desde la visión de la esclavitud en América, en donde se señalan cómo el cristianismo influyó en la manera en que los esclavos asumían los asuntos religiosos y su devenir.

Además de los investigadores mencionados, se deben resaltar los estudios de Carlos Almeida, quien con sus trabajos de tesis de maestría y doctorado⁴⁰ logra escudriñar, desde la historia cultural, aspectos importantes sobre la presencia de la Corona Portuguesa en los reinos de África central; con estas investigaciones nos introduce al mundo de las representaciones que los misioneros tenían sobre África y los africanos, sus investigaciones se centran en el estudio de las misiones jesuitas y capuchinas en África central. Una de las cuestiones más relevantes de su pesquisa es la minuciosa lectura de todos los documentos de las misiones en cuanto a la literatura y los documentos de archivo;

Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora, *The American Historical Review*, No. 114, 2009.

⁴⁰ Carlos Almeida, *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola (Meados do século XVI a meados do século XVII)*, Tesis de Maestría, Universidad Nova de Lisboa, 1992; Carlos Almeida, *Uma Infelicidade feliz. A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI–primeiro quartel do séc. XVIII)*, Tesis de Doctorado, Universidad Nova de Lisboa, 2009.

Así mismo, su trabajo aporta enormemente en la comprensión del por qué se escribieron estos textos, la utilidad dentro de las misiones y el devenir de las mismas. Además de lo anterior, en algunos de sus textos publicados⁴¹ nos introduce en aspectos curiosos que se pueden encontrar en las descripciones de los misioneros acerca de la esclavitud en las misiones mendicantes (ejemplo Capuchinos) y las advertencias que hacían los misioneros a los posteriores obreros de esta empresa en África. Todas estas aristas trabajadas por el investigador proporcionan un conjunto completo y desafiante acerca de las fuentes consultadas.

Por último, se debe mencionar, dentro del contexto del estudio de las misiones portuguesas, las investigaciones realizadas por Otto Zwartjes, quien se inmiscuye en uno de los temas a tratar en esta investigación: las gramáticas de los misioneros, en el caso particular de esta investigación nos centraremos en sus aportes acerca de estas publicaciones en las áreas que nos compete. Su trabajo se basa en un estudio enmarcado en la Historia Global de estos escritos, en donde abarca toda la producción escrita de todas las regiones en donde hubo presencia portuguesa e hispana entre los siglos XVI y XVIII. Dentro de su vasta obra se puede encontrar un énfasis en las publicaciones portuguesas⁴², en las que se puede tener un panorama de las mismas, y para el caso particular de África⁴³, se

⁴¹ Carlos Almeida, *Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)*, en: José Damião Rodrigues y Casimiro Rodrigues (Eds.), *Representações de África e dos Africanos na história e cultura séculos XV a XXI*, Lisboa, Centro de Alem- Mar, 2011; Carlos Almeida, Entre gente “aspra e dura” advertências de um missionário no Congo e Angola (1713-1723), *Revista lusófona de ciência das religiões*, No. 13/14, 2008, pp. 463-483; Carlos Almeida, Escravos da missão - notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII), *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, Vol. 5, No. 3, 2014, pp. 40-59.

⁴² Otto Zwartjes, *Portuguese missionary grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins publishing company, 2011.

⁴³ Otto Zwartjes, Tiempo y aspecto verbal en las primeras gramáticas de lenguas bantúes de las misiones católicas (siglos XVII-XVIII), *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 2009, pp. 233-261.

puede ver la escasa información que hay al respecto y por ende las pocas investigaciones que se pueden encontrar sobre dicho punto.

Descripción del estudio

Como se pudo ver en los antecedentes, hasta el momento no hay un estudio sistemático que permita conectar el proceso de evangelización de los africanos en el Reino de la Nueva Granada y su relación con los puertos africanos en el Atlántico. Por ello, en esta investigación se analizará la evangelización de africanos en el contexto atlántico desde 1605 hasta 1698, teniendo como foco de análisis el caso de Cartagena de Indias. Lo anterior, con el propósito de establecer conexiones, oposiciones y continuidades en la evangelización de africanos a ambos lados del Atlántico y evidenciar el papel de los africanos y el aporte de las culturas en el proceso de evangelización.

Por medio del estudio de las culturas africanas y la conversión de esta población en este puerto neogranadino, se podrá dimensionar la influencia que tuvo la evangelización en los esclavos, gracias a la importancia del lugar y las conexiones con el mundo atlántico durante el siglo XVII. Para empezar se tendrán como referencia el África occidental y central, lugares de los cuales provenían los esclavos durante el siglo XVII, además fue en su lugar de origen y en los puertos de embarque en donde se inició la catequesis, lo que permite tener como punto de referencia esta parte de la geografía atlántica, de este modo se verá cómo y por qué se extendió el proceso de cristianización a otros lugares; al mismo tiempo que permite tener una perspectiva más amplia del proceso en su conjunto partiendo desde su origen.

Siguiendo con esta dinámica, y con el fin de enriquecer la investigación con

diferentes perspectivas del mundo atlántico, se tendrá en cuenta lo referente a la América portuguesa, con el objeto de tener un punto de anclaje a la hora de entender las dinámicas del proceso de evangelización de africanos y sus descendientes en Cartagena de Indias, por ello se hará referencia a dos polos de llegada de esclavos: Salvador de Bahía y Río de Janeiro. En dichos lugares hubo intercambio con África por cuestiones mercantiles (esclavos) e intercambio cultural y de personas dedicadas a la evangelización (religiosos jesuitas y capuchinos). En el marco de estos intercambios, se considera importante en esta investigación lo referente a la preparación sacerdotal del clero secular africano en la América portuguesa, la escritura de gramáticas para la evangelización de esclavos y el contacto entre sacerdotes en los puertos de ambos lados del Atlántico.

Dado que las fuentes utilizadas en esta investigación provienen de terceros y no de los mismos esclavos, se tendrá en cuenta las descripciones de dos órdenes religiosas, las cuales nos ayudarán a conocer el devenir de la evangelización y las culturas africanas: la CJ y la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos. Ambas tuvieron un papel importante en el proceso de evangelización y dejaron testimonio escrito de dicha labor, por esta razón se les dará más importancia sobre las otras órdenes presentes en África y América. En el caso del Reino de la Nueva Granada hubo una participación mucho más fuerte, por no decir exclusiva, de la CJ, dado que sus integrantes se preocuparon por la evangelización de africanos mediante la acción conjunta de los sacerdotes. Por su parte, los capuchinos nos muestran el panorama cultural de estos en los territorios africanos donde estuvieron presentes, a través de los relatos y crónicas que escribieron sobre sus recorridos en los reinos del Congo, Angola y sus recorridos por los ríos de Guinea.

En un primer momento se debe hablar de la CJ, congregación que a pesar de no ser la primera en llegar a los reinos centroafricanos⁴⁴ ni a América, fue una de las órdenes que procuró evangelizar a la población de origen africano. En Cartagena de Indias, esta congregación clasificó a los religiosos que se dedicaban al “ministerio de los negros”⁴⁵ como *Operarius Aethiopum*⁴⁶. Estos personajes examinaron, evangelizaron y bautizaron a los africanos procedentes de los diferentes puertos negreros de la época. Para el caso del Reino de la Nueva Granada, estos jesuitas contaron con el apoyo de algunos *intérpretes*⁴⁷ de origen africano, quienes por medio de sus conocimientos en las lenguas africanas fueron elementos importantes en la labor jesuítica en dicho puerto.

En las misiones de la CJ se procuró asegurar la pronta y adecuada evangelización de las personas del lugar al que arribaban, para ello se propusieron aprender el idioma de los individuos que estaban evangelizando, conocer su cultura y el espacio de los mismos. Con respecto al aprendizaje del idioma, las Constituciones nos muestran la importancia del estudio de las lenguas diferentes al latín⁴⁸, por ello al finalizar su preparación, el aspirante a sacerdote debía aprobar un examen sobre las lenguas que comúnmente se hablaban en los lugares de las misiones.⁴⁹ A pesar de las directrices, algunas lenguas no tuvieron la misma

⁴⁴ No hay certeza de cuál fue la primera orden en llegar a África central. Francisco Leite de Faria, Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492, *Separata de stvdia*, 1966. La Compañía de Jesús llegó al Reino del Kongo en 1547.

⁴⁵ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 204 y Carta Anua No. 7, Anua de la provincia del Nuevo reino de Granada de la Compañía de Jesús (1638-1643) PRIMERA PARTE, Parágrafo I De lo general de la Provincia, sujetos, colegios, fundaciones y misiones de nuestra Compañía en la provincia toda, ff. 125-126, en: José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1638-1660*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014. También se lo denominó el ministerio de los morenos, ver: Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), NR et Quit, epistolario general No. 1, f. 288.

⁴⁶ ARSI, NR et Quit 4, Catálogo Breve de 1711: *Operarius Aethiopum*, en: Del Rey Fajardo, *El "Operarius Aethiopum"* y Ares Queija, *La cuestión del*, p. 471.

⁴⁷ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 121.

⁴⁸ Santiago Arzubialde, *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, España, Editorial Mensajero y Sal Terrae, 1993, p. 194.

⁴⁹ Arzubialde, *Constituciones de la*, p. 106.

acogida entre los misioneros, como fue el caso de las africanas. A pesar de lo anterior, los sacerdotes en África debieron aprender las lenguas africanas para así ayudarse en el momento de la evangelización y evitar ser engañados por los habitantes de los diferentes lugares en los que estuvieron en misión. Elaboraron algunos elementos para el aprendizaje del idioma como las gramáticas⁵⁰ y diccionarios, al mismo tiempo que se crearon catecismos⁵¹ para ayudarse en el proceso de evangelización. Tanto jesuitas como capuchinos, se apoyaron en los naturales⁵² para poder evangelizar y traducir los textos⁵³. Los sacerdotes contaron con un apoyo adicional, el de los *intérpretes*, quienes los acompañaban en las misiones.

Por su parte los jesuitas en América, en algunos lugares como Cartagena de Indias, no contaron con dichos apoyos lingüísticos y tuvieron que apoyarse en un grupo de africanos que sirvieron de traductores lingüísticos y culturales entre lo europeo y lo africano. Esta necesidad nació por la dificultad que los sacerdotes experimentaron en la

⁵⁰ Pedro Dias, *Arte da Lingva de Angola oferecida a Virgem Nossa S. do Rosario, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos, pelo P. Pedro Dias Da Companhia de Jesus*, Lisboa, Na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Com todas as licenças necessarias, 1697.

⁵¹ Uno de los catecismos más famosos es el publicado por el padre Mateus Cardoso el cual es una traducción del catecismo de Marcos Jorge. *Matteus Cardoso, Doutrina christã composta pelo P. Marcos Jorge da Companhia de IESV Doutor em Theologia. De Novo traducida na lingoa do Reyno de Congo por ordem do P. Mattheus Cardoso*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624.

⁵² Se hace referencia con el término natural a la pertenencia a un lugar o región. Aunque Tamar Herzog lo ilustra en el contexto de la América hispánica como algo que puede ser notorio ante los demás y son las personas que están alrededor quienes podrían llegar a determinar la naturaleza de las personas o la extranjería de las mismas. También señala que la naturaleza y la extranjería sólo importaban cuando afloraban problemas jurídicos, por lo que no siempre era evidente la procedencia de las personas, del mismo modo que esta podía modificarse según las circunstancias. Tamar Herzog, *Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico, Cuadernos de Historia Moderna*, 2011, Vol. X, pp. 21-31.

En el caso africano hablaremos de natural para hacer un señalamiento acerca la pertenencia de las personas a un lugar particular del continente, cuando se haga referencias a las personas africanas en África, como por ejemplo: natural del Congo, Angola, los ríos de Guinea. En América estas personas fueron trasladadas como mercancía y como veremos más adelante es un tanto complicado establecer la naturaleza de cada uno de los esclavos porque su lugar de procedencia en muchas ocasiones estuvo supeditado por los lugares en que fueron embarcados.

⁵³ Estas personas eran de origen africano, ya fueran nacidos en África de padres africanos, padres portugués y africano o ambos padres portugueses; a quienes se procuró ordenar con el fin de que ayudaran en el proceso de evangelización.

interacción con los esclavos, quienes no hablaban español ni portugués⁵⁴, por eso los *Operarius Aethiopum* fueron más allá de las indicaciones de las Constituciones y, al parecer de forma empírica, aprendieron rudimentos de algunas lenguas africanas estando en una misión lejos de África.

Por su parte, los capuchinos llegaron al África central después de que los jesuitas habían estado evangelizando por años, y junto a estos, los frailes continuaron con la creación de relaciones⁵⁵, catecismos⁵⁶ y diccionarios⁵⁷ para la evangelización de los africanos, del mismo modo que se continuó con la formación religiosa de naturales⁵⁸. Lo anterior permite mostrar que para los capuchinos también fue importante el aprendizaje de las lenguas africanas, como por ejemplo, el caso del padre Antonio de Teruel, quien comentaba la importancia de “hazerse los missionarios dueños de la lengua”⁵⁹, siendo esto muy significativo para la comprensión de las creencias africanas y la evangelización de la población, al mismo tiempo se realizaba para evitar ser engañados por los *intérpretes* que les ayudaban con la traducción⁶⁰.

⁵⁴ Dice Sandoval que algunos de los esclavos procedentes de Cabo Verde sabían hablar portugués, pero este estaba mezclado con lenguas africanas. Sandoval, *Naturaleza, policía sagrada*, p. 66.

⁵⁵ Carlos José Duarte Almeida, *Uma Infelicidade feliz. A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*, dissertação de Doutoramento em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009.

⁵⁶ Como por ejemplo Giacinto da Vetralla, *Doctrina christiana ad profectionem Missionis totius Regni Congi in quatuor linguas per correlativas columnas distincta, Eminentiss. Ac. Reverendiss. S.R.E. Cardinalibus Sac. Congregationis de Propaganda Fide exhibita, et dicata a Hyacintho Brusciotto a Vetralla Concionatore Capuccino, in Romana Provincia nunc Diffinitore, eiusdemque Missionis Praefecto*, Romae, Typis et sumptibus eiusdem Sac. Congr., 1650.

⁵⁷ Al respecto se puede mencionar: Anónimo, *Vocabularium Latinum, Hispanicum, et Congense, ad Usus Missionariorum transmittendorum ad Regni Congi Missiones*. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondi Minori.

⁵⁸ John Thornton, Demography and History in the Kingdom of Kongo, 1550-1750, en *The Journal of African History*, Vol. 18, No. 4, 1977, pp. 507-530, p. 514.

⁵⁹ Biblioteca Nacional de España (en adelante BNE), Ms. 3533, Antonio de Teruel, *Descripción narrativa de la misión seráfica de los Padres Capuchinos y sus progresos en el Reino de Congo*, 1646, Manuscrito, f. 81.

⁶⁰ Lo mismo pensaba el padre Bernardino Ignazio d’Asti. Ver Carlos Almeida, “Ajustar à Forma do Viver Cristão”. *Missão Católica e Resistências em Terras Africanas, Cadernos de Estudos Africanos*, Vol. 33, 2017, pp. 59-80, p. 70.

En esta investigación se pretende resaltar la importancia de tres personajes: los *Operarius Aethiopum*, los *intérpretes* africanos y los naturales con formación religiosa. Estos tres actores de la evangelización se estudiarán desde su procedencia, sus esferas y su alcance, aportaron, a su manera, al proceso de evangelización. Es importante estudiarlos, ya que no habían sido investigados en conjunto durante el proceso de evangelización de los africanos, por lo que el acercamiento a estos permitió conocer, más de cerca, el proyecto de evangelización a ambos lados del Atlántico.

En primer lugar, los *Operarius Aethiopum*, fue un término que usó la CJ para denominar a los miembros que procuraron la evangelización de negros en el Colegio de Cartagena de Indias, estos personajes estuvieron acompañados por los *intérpretes*, quienes la mayoría de las veces, eran esclavos del colegio⁶¹ y fueron comprados para este fin⁶². La obra de estos sacerdotes está claramente descrita en las Cartas Anuas, en el texto de Sandoval y en el *Proceso de beatificación*. El trabajo de los operarios fue muy corto, empezando con el trabajo de Sandoval desde su arribo a Cartagena en 1605, y en adelante, la mayor presencia de estos jesuitas se pudo encontrar durante el lapso en que los padres Alonso de Sandoval (1576-1652) y Pedro Claver (1580-1654) estaban vivos. Este periodo coincide en gran medida con la temporada de arribos continuos de los barcos procedentes de los ríos de Guinea y los reinos centroafricanos como producto del asiento portugués (1595-1640)⁶³ durante la unión de las coronas ibéricas (1580-1640).

Por su parte, los *intérpretes* debían ser bautizados e instruidos en algunas cuestiones

⁶¹ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*; Robert C. Schwaller, The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain, *Ethnohistory* No. 59, Vol. 4, Duke University Press, 2012, pp. 713-738.

⁶² Carta Anua No. 7, ff. 131-132.

⁶³ Ildefonso Gutiérrez Azopardo, El comercio y el mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850), *Quinto centenario*, No. 12, 1987, pp. 187-210, p. 190; Luz M. Martínez Montiel, *Afroamérica: La ruta del esclavo*, México, UNAM, 2006, p. 143; Manuel Lucena Salmoral, *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): documentos para su estudio*, Murcia, EDITUM, 2005, p. 11.

referentes a la religión católica⁶⁴, como por ejemplo, les correspondían saber la manera en la que debía hacerse la confesión, administrar los sacramentos y las oraciones para que así ayudasen a los sacerdotes en el quehacer misional y socorrerlos en lo que querían transmitir. En el caso de Cartagena de Indias fue notoria su incursión en los asuntos de la catequesis, bautismo y confesión de africanos. Este caso en particular se puede evidenciar en el *Proceso de beatificación* de Pedro Claver, documento de 1696 donde se observan los nombres de los esclavos que ayudaron a los padres de la CJ.

En Brasil y África eran llamados *lingoas*, quienes a diferencia de Cartagena de Indias, no toda la población era esclava; en muchas ocasiones eran miembros de la nobleza local o hijos de portugueses. El trabajo de los *lingoas* fue muy apreciado dentro de las órdenes religiosas, esto se puede ver, por ejemplo, cuando Fray Francesco Romano⁶⁵ menciona que, para el caso del Congo, era preferible usar a los *intérpretes* para que los africanos se sintieran más cómodos a la hora de la confesión.

La formación religiosa de los naturales que ayudaron en la labor misionera tiene una historia particular y merece la pena ser contada. En un inicio (1498) este clero se formó en conventos portugueses⁶⁶, pero con el tiempo, como se verá más adelante, algunos de estos actores fueron enviados a colegios de Brasil para que se formaran y ayudaran en la evangelización de africanos en este país, como por ejemplo Luiz Siqueira⁶⁷ y Francisco Banha —oriundos de Luanda—, fueron enviados de Luanda a Salvador de Bahía en 1620

⁶⁴ Carta Anua No. 7, f. 126.

⁶⁵ Francesco Romano, *Breve relatione del successo della missione de fratri Minori Cappucini del serafico Padro San Francesco al Regno del Congo e delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel regno e suoi habitatori. Deserita dal P. Fr. Gio. Francesco Romano Predicator & del medesimo Ordine della Provincia di Roma e Missionario apostolico in detto Regno*, Milan, 1649.

⁶⁶ Rui de Pina— L. c., cap. LVIII, en: António Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1471-1531)*, Vol. I, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952, p. 58.

⁶⁷ Serafim Leite, *Jesuítas do Brasil, naturais de Angola*, Lisboa, *Separata da Revista Brotéria*, No. 31, 1940, p. 10.

para formarse como sacerdotes en el Colegio de la CJ. Algunos de estos sacerdotes africanos ayudaron en la traducción de catecismos, como por ejemplo el que se realizó en 1624 en el Reino del Congo; y gramáticas como es el caso de Miguel Cardoso, quien revisó la gramática elaborada por el padre Pedro Días en Brasil⁶⁸.

El caso del clero africano capuchino fue un tanto diferente, dado que este no tuvo relación con la evangelización de africanos en Brasil. Entre algunos de los frailes que se pueden mencionar están padres Simão de Medeiros⁶⁹ y Miguel de Castro⁷⁰ —ambos pertenecían a la élite de los *mwissikongos*, quienes pasaron a la historia porque fueron acusados por los misioneros capuchinos de practicar rituales africanos religiosos prohibidos.

Como se pudo ver hasta aquí, los actores que intervinieron fueron muy variados, pero no deben verse como entes aislados, inamovibles y sin conexión entre sí, contrario a ello y a pesar de la distancia entre ellos, conjuntamente ayudaron al proceso de evangelización de africanos por medio del lenguaje. Este último aspecto, fue el común denominador de estos personajes. El conocimiento de la lengua se convirtió en un problema y un reto a superar por los evangelizadores, por lo que su aprendizaje por medio de las gramáticas y los diccionarios sirvió en buena medida a este objetivo; del mismo modo que la escritura de catecismos ayudó a que la evangelización se pudiese desarrollar de manera fluida. En el caso africano, estos instrumentos se pudieron realizar gracias a la ayuda de los naturales que conocían la lengua y ayudaron a los sacerdotes —jesuitas y capuchinos— a

⁶⁸ Maria Carlota Rosa, *Uma língua africana no Brasil colônia de seiscentos. O quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias, S.J. Rio de Janeiro, 7 letras*, 2013, p. 25; Serafim Leite, *Jesuítas do Brasil, naturais de Angola, Separata da Revista "Brotéria"*, Vol., XXXI, Facs. IV, 1940, Lisboa, p. 7.

⁶⁹ Alexandre Almeida Marcussi, *O dever catequético A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII, Revista 7 Mares*, No 2, 2013, pp. 71-72.

⁷⁰ Anne Hilton, *European sources for the study of religious change in sixteenth and seventeenth century Kongo, Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Vol. 33, 1987, pp. 289-312, p. 295.

escribirlos y quienes de una u otra manera dejaron constancia y aportaron, con parte de su religión, en la escritura de estos textos. Los *intérpretes* y los religiosos africanos también contribuyeron con su forma de ver la nueva religión, reinterpretándola según sus conocimientos ancestrales, y la forma de ver la vida según su cultura fue lo que repercutió en la manera en que los habitantes de los reinos africanos tomaron para sí el catolicismo.

En esta investigación se examinará la presencia africana a través de los mismos africanos, como ya se indicó antes, los documentos inquisitoriales aportan un cúmulo de datos acerca de las culturas africanas, los cuales a pesar de haber transitado por el ojo del inquisidor, ayudando a rescatar algunos detalles sobre la pervivencia de las culturas africanas en el Reino de la Nueva Granada del siglo XVII y la forma en la que estos individuos percibieron la evangelización, proceso que se rastreó por medio de los textos de Sandoval, el *Proceso de Beatificación* y las *Cartas Anuas*; cuatro tipos de documentación que se complementan y permiten ver el conjunto de estos procesos en el puerto cartagenero.

Por último, la temporalidad en la que se enmarca este estudio es el siglo XVII (1605-1698), temporalidad que estuvo marcada por la actividad esclavista en el puerto de Cartagena de Indias. Ésta se inicia con la fecha de llegada de Alonso de Sandoval a Cartagena de Indias y finaliza con el *Proceso de beatificación* de San Pedro Claver y las *Cartas Anuas*. Se considera que en este siglo se puede hacer un rastreo del inicio del interés que tenía la CJ por la evangelización de esclavos en este puerto, lo cual se puede relacionar con el proceso de evangelización llevado a cabo en los lugares de origen de los esclavos.

Preguntas de investigación

Con respecto a lo descrito en los apartados anteriores, surgen varias preguntas

apremiantes sobre el proceso de evangelización y bautizo de los africanos en Cartagena de Indias y su relación con el ámbito africano, con estas se pretende articular a los personajes y herramientas que se usaron en el proceso de evangelización. Cuestionarse por los diferentes aspectos que definieron el devenir de dicho proceso, permite ver las diferentes aristas que este tuvo durante el siglo XVII, de tal manera que al final se pueda responder a la incógnita ¿cómo fue y de qué manera se desarrolló la evangelización de la población africana en Cartagena de Indias durante el siglo XVII?

Uno de los aspectos que más llama la atención es el rol de los sacerdotes que recibieron a los esclavos en el puerto de Cartagena de Indias, quienes por un lado realizaron una labor, al parecer singular con respecto al trato que recibieron los africanos y por otro, las estrategias que implementaron para que la conversión fuese realizada según los preceptos de la Iglesia Católica. Con base en lo anterior, se puede responder a la interrogante ¿cómo y por qué se examinaba, evangelizaba y bautizaba a los esclavos en el puerto de Cartagena de Indias? Esta inquietud surge de la suposición que estas acciones debían llevarse a cabo en los lugares de origen de los esclavos o en los puertos de embarque, dichas regiones contaban con sacerdotes enviados desde Europa para que la población fuese introducida a la religión católica y al mismo tiempo contaban con el apoyo de los naturales que adquirieron formación religiosa.

Y por último, un interrogante indispensable en esta investigación ¿cuál fue el legado de los esclavos a la cultura en la Cartagena de Indias del siglo XVII? Lo anterior, teniendo como premisa que los esclavos procedentes de África no fueron solamente pasivos durante el proceso de evangelización, si no dinámicos y aportaron con su cultura. Por ello, conocer cuál fue el papel de los africanos/esclavos en la evangelización de africanos/esclavos en el

espacio atlántico del siglo XVII se considera también un aspecto fundamental en este estudio.

Hipótesis de trabajo

Al revisar la literatura general sobre la situación social y el devenir de los africanos en ambos lados del Atlántico, se han identificado las sociedades de la región de África central y occidental que conocieron el cristianismo y el trato que se les daba a los africanos esclavizados en la América hispánica y portuguesa, lo que condujo a elaborar una hipótesis con base en los planteamientos ya expuestos en los apartados anteriores.

Como ya se ha mencionado anteriormente, se considera que la evangelización de la población africana durante el siglo XVII fue un conjunto de políticas que pretendían cambiar el curso de las acciones gestadas alrededor de este proceso, como por ejemplo proponer la formación de un clero africano, la utilización de *intérpretes*, entre otras, las cuales tuvieron como fin regularizar y efectuar una serie de proyectos para mejorar la forma en que se estaba llevando a cabo la propagación de la fe cristiana con la población africana tanto en África como en América. En el caso hispánico, se pensaba que la situación de los esclavos podría mejorar, en la medida que se concebía la esclavitud como forma de sacar a los africanos de la “barbarie” y esto se haría por medio de la evangelización. Esta pretensión de cambiar las condiciones de los africanos esclavizados no funcionó *de facto*, dado que para los europeos la “barbarie”, era la cultura de los esclavos por lo que extirparla fue una tarea difícil en tanto que esta posee en ocasiones un carácter inmarcesible y se manifiesta en las cotidianidades de la población, por ello no fue posible permutar por medio

de un edicto, norma o consenso que se determine y mucho menos sin el consentimiento de los sujetos afectados.

Por lo anterior, se considera que la evangelización de africanos en Cartagena de Indias durante el siglo XVII estuvo expuesta a una serie de acontecimientos que determinaron el devenir del proceso y este no fue el esperado por los misioneros interesados en que se diera como resultado que los africanos que dejaran de lado su cultura para seguir fielmente los preceptos de la fe católica, pero sucedió lo opuesto y hubo una clara resistencia por parte de los mismos ante la imposición religiosa y cultural.

Metodología

El presente estudio tiene varias vertientes a través de las cuales se pretende estudiar el proceso de evangelización de africanos en Cartagena de Indias y la pervivencia de las culturas africanas, visto desde el contexto atlántico del siglo XVII; una evangelización que se inició en contextos africanos y continuó en el Nuevo Mundo. Desde la perspectiva atlántica se postulan las relaciones que se pueden encontrar de una población a ambos lados de Atlántico, en este caso en particular se pretende conocer el devenir de la evangelización de la población africana esclavizada que llegaba a Cartagena de Indias, tratando de retomar el acontecer Atlántico en el cual se gestó este proceso. Al mismo tiempo se pretende escudriñar en las manifestaciones culturales que pervivieron al llegar al Reino de la Nueva Granada con el fin de vislumbrar la resistencia de esta población.

Para estudiar la historia de la evangelización de esclavos en Cartagena de Indias fue necesario explorar la historia de las misiones de la CJ en dicho puerto. Una historia que hace años se construía a partir la historia apologética, pero esta tendencia ha trascendido

sus límites y actualmente se la puede relacionar con la historia social e intelectual⁷¹. Por medio de este nuevo enfoque ha sido posible estudiar al misionero y su entorno, y con ello seguir una línea para rastrear las culturas africanas, a través de lo descrito por los misioneros. Todo lo anterior, visto desde una perspectiva atlántica.

Como se sabe, la historia atlántica tradicionalmente se ha estudiado olvidando en muchas ocasiones la contraparte africana, pero al estar este territorio en esta parte de la geografía es preciso que se traigan a colación los procesos que ahí se estaban implementando en el contexto de la evangelización de la población africana tratando de establecer relaciones entre ambos lados del Atlántico⁷².

La historia de los rastros de las culturas africanas y el proceso de evangelización de africanos en el Reino de la Nueva Granada no puede ser escrita sin tener en cuenta el contexto atlántico, como ya se mencionó, pues este es el contexto natural de los sujetos objeto de análisis. Este panorama oceánico permite ver la historia de este proceso y de esta población desde la perspectiva atlántica, una línea de estudios que en sus análisis permiten observar el conjunto de los acontecimientos e ir más allá del razonamiento y las relaciones esclavistas, con el fin de ver África allende de la esclavitud y acercarnos más a su historia, su cultura y destacar la importancia de estas en la historia neogranadina.

En el estudio de los documentos de la Inquisición se procurará encontrar una ventana para vislumbrar aspectos que muestren la pervivencia de las culturas africanas en la Cartagena de Indias del siglo XVII. Además, para complementar el análisis y poner la

⁷¹ Por ejemplo algunos trabajos de Antonella Romano: Antonella Romano, *Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica*, en: Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 56- 71; Antonella Romano, *Les collèges jésuites, lieux de sociabilité scientifique (1540-1640)*, *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine*, No. 3, 1997, pp. 6-20.

⁷² Bernard Bailyn, *Atlantic history, concept and contours*, Harvard University Press, 2005, p. 87.

evangelización en un contexto atlántico más amplio, es importante tener como punto de comparación el proceso de evangelización que se llevó a cabo en Brasil durante los mismos años, el cual está muy ligado a la historia de las misiones africanas, y este se puede pensar, repensar y configurar como una extensión de África, en la cercanía de ambos lugares. Es la fuerte presencia africana y la recreación de África⁷³ en el territorio, lo que dejó huella.

De esta manera, y desde esta perspectiva, el análisis de la evangelización de africanos en la Cartagena de Indias durante siglo XVII tendrá una visión más completa, sin olvidar uno de los componentes más importantes que es el africano. Esto nos permitirá conocer y repensar gran parte de la historia de los esclavos en el puerto cartagenero durante dicha época.

Aportes a la historiografía

La investigación realiza algunos aportes a la historiografía neogranadina. En primer lugar, estudiar la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica permitió estudiar las fuentes neogranadinas a partir de una nueva forma, con la que se pudieron descubrir eventos que se dieron en los puertos africanos, desconocidos en el puerto cartagenero. Por lo tanto, la indagación permite generar un nuevo espacio de diálogo, entre las fuentes sobre el Reino de la Nueva Granada, existentes en los diferentes archivos. El texto de Sandoval y las Cartas Anuas fueron unas de las herramientas más importantes para analizar la evangelización de africanos; así mismo, el Proceso de Beatificación de Claver fue clave para identificar la participación de los africanos en el

⁷³ James H. Sweet, *Recreating Africa. Culture, kinship and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 2003.

proceso de evangelización en el puerto. Por su parte, explicar cómo eran los bautizos y misiones en África, relatado por los viajeros y los misioneros que ahí se encontraban, sirvió para poner en contexto atlántico el proceso de evangelización.

En lo concerniente al contexto atlántico de esta tesis, se deben resaltar las fuentes portuguesas, en las cuales se encontraron todo lo referente a los territorios ultramarinos que estaban bajo la Corona portuguesa, como por ejemplo las descripciones de la evangelización en los puertos africanos y brasileños, al mismo tiempo que se encontraron noticias sobre las misiones de las diferentes congregaciones y ordenes religiosas, en especial la acción misionera de los jesuitas y capuchinos. Esta información es un aporte valioso en el contexto latinoamericano de habla hispana, y sobre todo colombiano, ya que son fuentes que se han dejado de lado a la hora de analizar la presencia de las culturas africanas en el Reino de la Nueva Granada, por ello uno de los aportes de esta investigación es traer a la palestra este tipo de documentación la cual se debe tener en cuenta en este tipo de pesquisas.

Sin embargo, el análisis de la manifestación de las culturas africanas en Cartagena de Indias necesitó de fuentes, algunas de las cuales se encuentran de forma fragmentada e indirecta, por ello en el proceso de investigación surgió un interrogante ¿cómo y con qué fuentes se pueden estudiar las manifestaciones culturales africanas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII? En algunos estudios como el de James Sweet, los documentos de la Inquisición fueron el recurso que primó en su investigación, pero en el caso de los documentos inquisitoriales de la época, sobre Cartagena de Indias, se encuentran incompletos. Algunos documentos están desaparecidos por el clima de la ciudad, por ello en la investigación se ha retomado la documentación que reposa en el Archivo Nacional e Histórico de Madrid en donde se pudo encontrar algunas descripciones sobre los autos de

fe. En aras de resolver la escasez de fuentes se recurrió, nuevamente, al texto de Sandoval, a las Cartas Anuas y algunos documentos sobre palenques en el Archivo General de Indias. Todo lo anterior, analizado a partir de las descripciones de las culturas africanas de la época, como por ejemplo lo descrito por los padres Cavazzi, Teruel, Tavares, De Faro, y otros misioneros o las descripciones de Donelha, Álvarez de Almada, Lemos, y otros viajeros; esto permitió que en la investigación se pudiera escudriñar desde una perspectiva que exploró nuevos horizontes a la hora de hablar de la herencia africana en el Reino de la Nueva Granada.

Este último punto en particular ha sido olvidado casi por completo en las investigaciones sobre los afrocolombianos en la época colonial, salvo algunas excepciones como Friedemann, y considera que esta es una documentación que debe estar presente cuándo se estudia las culturas africanas en dicha época, dado que, como lo han mostrado algunas pesquisas sobre los procesos de inquisición, en particular los estudios de Adriana Maya Restrepo, hubo muchas mezclas entre lo europeo, lo indígena y lo africano en sus prácticas y para saber hasta qué punto era africano o no es necesario indagar en las fuentes africanas de la época. Por ello, en la presente investigación se ha procurado traer a la palestra la correspondencia generada en el contexto portugués, al mismo tiempo que se ha estudiado los escritos de los viajeros y misioneros del siglo XVII con el fin de dar un contexto más cercano a lo africano en el estudio de las manifestaciones culturales africanas en el Reino de la Nueva Granada.

Capítulos de la tesis

Esta investigación está compuesta por cuatro grandes capítulos en los cuales se procuró recuperar parte de la historia relacionada con la evangelización de africanos en ambos lados del atlántico. En su conjunto, los capítulos nos mostrarán cómo fue la evangelización de los africanos durante el siglo XVII, teniendo como eje central el puerto de Cartagena de Indias, en donde encontraremos diferentes aspectos de gran importancia para este proceso. Al mismo tiempo se procurará mantener una perspectiva atlántica, en la que se precisará información de los puertos de embarque en África, para de esta manera ver el proceso desde diferentes puntos de vista.

En el primer capítulo se hará una contextualización de la Cartagena de Indias del siglo XVII y la población africana que arribó a dicho puerto, esto permitirá entender las acciones emprendidas para evangelizar a la población africana en ambos lados del atlántico.

En el segundo capítulo se mencionará cuáles fueron los proyectos que se implementaron, o se intentaron efectuar, en ambos lados del atlántico para evangelizar a la población africana. Estos proyectos van desde la forma en cómo se bautizaba a los africanos en los puertos de origen hasta el intento de formar ayudantes para la evangelización en África. De esta manera se pretendió adentrarse al contexto de la evangelización de africanos desde los diferentes planes que se adelantaron durante el siglo XVII y los cuales de una u otra manera no pudieron culminar con una propuesta que se pudiera establecer y funcionara en los diferentes rincones del Atlántico.

El tercer capítulo nos muestra otra de las estrategias llevadas a cabo en el intento de mejorar el proceso de evangelización de africanos, fue la redacción y publicaciones de herramientas lingüísticas que ayudaran a los sacerdotes a superar la barrera del lenguaje que suponía evangelizar a diferentes poblaciones africanas que no conocían ninguna de las lenguas europeas de los misioneros. Este fue uno de los proyectos en los que hubo

participación de la población africana, con la cual la elaboración y posterior publicación de los textos hubiese sido casi imposible, ya que ellos, como conocedores de la lengua, pudieron aportar elementos significativos en la elaboración de gramáticas y catecismos.

El cuarto y último capítulo se centra en todo lo concerniente al proceso de evangelización de africanos en el puerto de Cartagena de Indias, en donde los proyectos de la CJ parecían sólidos y con la madurez necesaria para poder continuar a través de los años, pero todo se vio truncado cuando los abanderados de estas labores fallecieron. A pesar de lo anterior, durante el siglo XVII, el proceso de evangelización de los africanos en el puerto fue una actividad realizada constantemente bajo parámetros que obedecían a algunas actividades también llevadas a cabo en diferentes puntos de la geografía atlántica, al mismo tiempo que lo hecho en dicho puerto era referenciado en algunos lugares de la Monarquía hispánica.

1. CONTEXTUALIZACIÓN DE CARTAGENA DE INDIAS Y LAS CULTURAS AFRICANAS

La población africana de la que se hablará en esta investigación era muy variada en su origen y cultura. Por lo mismo, en este capítulo se procurará contextualizar a dicha población, tratando de destacar algunos de los elementos documentados por los misioneros y viajeros, quienes escribieron sobre la región que se estudió en la presente pesquisa.

Al ser nuestro foco de atención el puerto de Cartagena de Indias, fue necesario mencionar algunos aspectos relevantes sobre el comercio negrero y la relación de esta ciudad en el mismo. Así mismo, ha sido necesario hablar de los lugares de origen de los africanos que llegaron al puerto cartagenero, por lo que describir los lugares mencionados por medio de las narraciones de los escritores fue de gran ayuda a la hora de abordar esta temática. Por último, y no menos importante, para los objetivos de este trabajo se realizó la recopilación de lo referente a las religiones africanas. Este apartado se trabajó a partir de las descripciones de los viajeros y misioneros de los cuales se extrajo información que nutre el texto, esto aportó, de una u otra forma, información de primera mano que permitió ver algunos matices sobre esta parte de la historia africana y la cual está íntimamente relacionada con la historia de la evangelización de los africanos.

1.1. El puerto de Cartagena de Indias en el siglo XVII

El puerto de Cartagena de Indias fue muy importante dentro de la trata negrera durante el siglo XVII. El constante arribo de esclavos procedentes de diferentes regiones africanas proporcionó riqueza cultural a la ciudad y sus alrededores. Según algunos autores

como Ángel Valtierra, durante los primeros años del siglo XVII arribaban a la ciudad entre 12 y 14 barcos registrados con esclavos⁷⁴.

De los puertos de África partieron miles de africanos con el objeto de ser esclavizados en el Nuevo Mundo. Para tener control sobre la comercialización de esta “mercancía” fue preciso establecer algunos puertos para su recepción en la América española, tres de los cuales respondían a la ventaja geopolítica, Buenos Aires, Veracruz y Cartagena de Indias. Estos dos últimos fueron los puertos oficiales del comercio, mientras que Buenos Aires estuvo gran parte del tiempo sin autorización para recibir esclavos; dicho puerto estuvo disponible durante los primeros asentamientos y luego se cerró por medio de la Real Cédula del 28 de enero de 1594 y la Ordenanza Real del 12 de diciembre de 1619 en la que “El Rey envía relación por la cual prohíbe que ningún barco desembarque su mercadería en otro puerto que no fuese Veracruz y Cartagena”⁷⁵, por esto gran parte de su actividad portuaria fue clandestina. Buenos Aires fue un puerto con mucho potencial dentro del comercio de la trata, por ser un punto medio entre Potosí y África. Ventaja geoestratégica que no fue explotada, pero fue motivo de preocupación en 1656⁷⁶ por parte de los portugueses en Luanda, quienes dirigieron una carta al Consejo Ultramarino alertando de la posibilidad de que los castellanos abriesen comercio entre el Río de la Plata y aquel puerto.

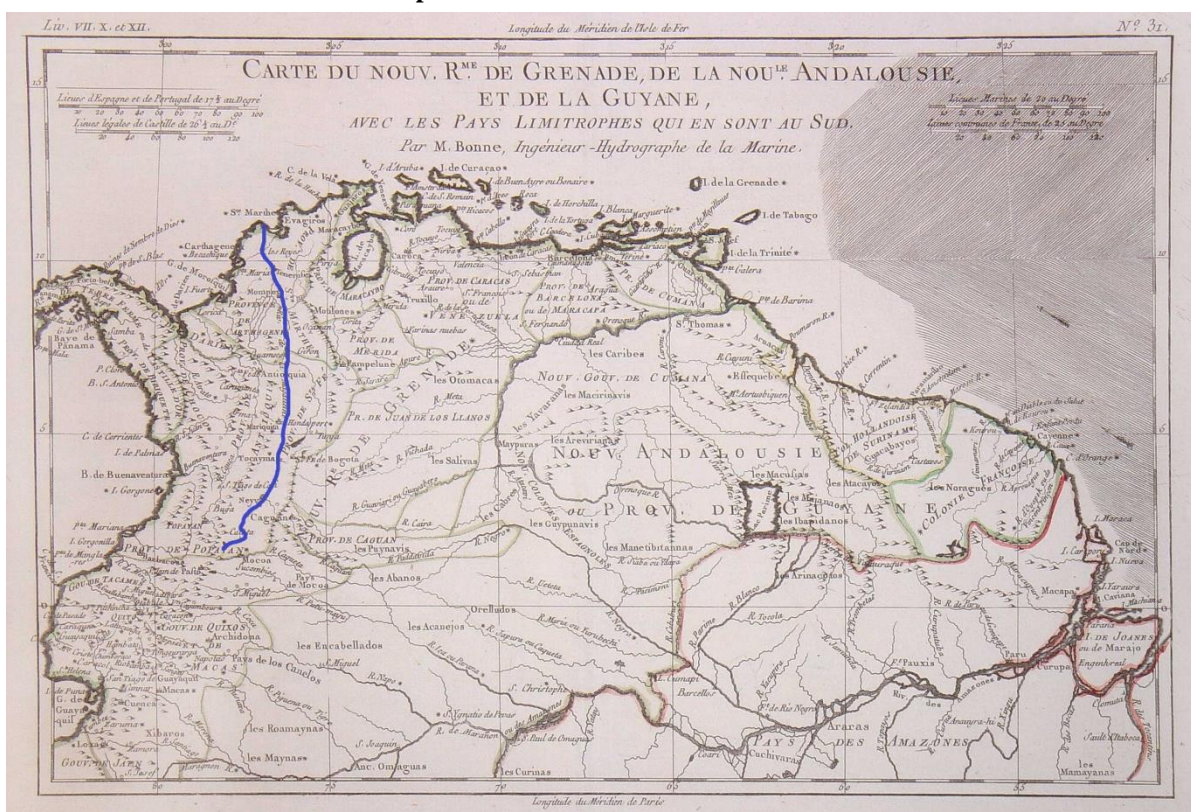
⁷⁴ Ángel Valtierra S.J., “Introducción”, en: Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia Salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, p. XIV.

⁷⁵ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Fondo Indiferente General, Leg. 2767, L. 1, en Germán Peralta Rivera, *El comercio Negro*, p. 285.

⁷⁶ Archivo Histórico Ultramarino (en adelante AHU), Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 6, D. 625, f. 1. Carta do governador e capitão-general de Angola, Luís Martins de Sousa ao rei D. João IV sobre o sucesso da abertura do comércio de escravos no Rio da Prata, o retorno de prata que houve, a chegada dos capuchinhos italianos da missão autorizada por Sua Majestade, as boas perspectivas que tinha na guerra que mandara fazer na província de Quiçama e a obediência de um dos principais sobas.

Estas prohibiciones, señala Germán Peralta, tenían algunas excepciones como por ejemplo durante el asiento de Gómez Reynel en “la cláusula quinta se le permitía introducir 600 esclavos por Buenos Aires, siempre y cuando se promoviera el contrabando. Esta cláusula sería la brecha que utilizaron los asentistas para pasar una mayor cantidad de esclavos y abrir así en la práctica el fraude”⁷⁷, es decir, estos esclavos eran introducidos por descamino.

Mapa 1. Reino de la Nueva Granada



Como se puede ver, el río Magdalena (línea azul de la autora) atraviesa de norte a sur gran parte del Reino de la Nueva Granada.

Fuente: Grabado de Rigoberto Bonne, *Carte du Nouv. R^{ME}. De Grenade, de la Nou^{LE}. Andalousie et la Guyane, avec le Pays limitrophes qui en sont au Sud*, 1700, <http://www.lablau.org/blaavirtual/historia/galeria/1320.htm>

Por su parte Veracruz fue un puerto que se encargó de la redistribución de los esclavos por toda la Nueva España, mientras Cartagena de Indias fue el puerto atlántico del

⁷⁷ Peralta Rivera, *El comercio Negrero*, pp. 56-57.

Virreinato del Perú. Las *piezas*⁷⁸ que llegaban a este puerto eran sometidas a un proceso de recuperación después del viaje, tiempo en el que la CJ jugó un papel importante. En primer lugar, porque procuraron ir hasta los navíos para saber el estado de la población, al mismo tiempo llevaban agua y alimentos, este acto les ayudaba a ganarse la confianza de los esclavos e iniciar el proceso de evangelización de los mismos, el cual debía hacerse en el menor tiempo posible dado que estas personas no estarían mucho tiempo en el puerto.

Durante el viaje la alimentación de los esclavos no era la deseada. Esta era “a base de pan y carne excepto los viernes y sábados que era reemplazado por pescado”⁷⁹. Ya en el puerto, en el lapso de su recuperación, los mercaderes procuraron suministrarles alimentos con los cuales estaban familiarizados, con el fin de obtener buenos resultados, por lo que se procesaba el maíz para prepararlo a modo de cuscús y reemplazarlo por el pan⁸⁰.

Una vez recuperados, los esclavos eran vendidos a los comerciantes que llegaban a la ciudad desde varios puntos de la Nueva Granda para ser llevados al interior del reino. Una de las formas de llevar y traer mercancías al puerto fue a través de los champanes⁸¹, que cruzaban el Río Magdalena. La descripción de esta embarcación la podemos encontrar en Gutiérrez

La base la formaba una canoa de unos 12 a 13 metros de largo y uno y medio de ancho, parte de ella quedaba cubierta por un techo en forma de arco que permitía cubrir a los pasajeros y mercancía delicada y librarlos de los rayos del sol. Era impulsado por 12 o 14 bogas, que con sus palancas empujaban la

⁷⁸ El término pieza de indias se refiere a una unidad con la cual los esclavos africanos debían ser contados de manera uniforme durante la trata negrera. La unidad de medida mutó a través del tiempo, pero generalmente se refería a un esclavo saludable de siete cuartas de altura, fuerte y sano. En caso de que el esclavo no cumpliera las características o tuviera alguna tacha (turto manco, cojo, etc.), se podía juntar a varios esclavos para formar la pieza. Ver: Junius P. Rodríguez, *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, ABC-CLIO, 1997, p. 508; Navarrete, *Génesis y desarrollo*, p. 50.

⁷⁹ Linda Newson y Susie Minchi, *Cargazones de negros en Cartagena de Indias en el siglo XVII: Nutrición, salud y mortalidad*, en: Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson (Ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Cartagena, Banco de la República, 2007, pp. 207-243, p. 213.

⁸⁰ Newson y Minchi, *Cargazones de negros*, p. 227.

⁸¹ Idelfonso Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro en Colombia*, Bogotá, Nueva Editorial América, 1994, p. 19.

embarcación caminando sobre sus bordes en dirección opuesta a la corriente.⁸²

Gracias a estas embarcaciones y a la mercadería que por ahí se trasportaba este río asumió un papel importante dentro de la economía neogranadina. Ya para 1620 había 100⁸³ champanes aproximadamente, una cifra considerable que permitía el flujo constante entre los diferentes puertos anclados en el río como lo fueron Barranca de Mateo, Mompox y Honda.

Por consiguiente, este fue usado como una autopista por medio de la cual se podía conectar gran parte del territorio con el puerto de Cartagena de Indias, dado que su curso pasa cerca de las principales poblaciones del territorio como lo era Mompox, Santa Fe de Antioquia, Santa Fe de Bogotá, Popayán, entre otras. Estos esclavos eran usados como mano de obra en las haciendas, plantaciones, minas y en el trabajo doméstico. También llegaban al puerto cartagenero comerciantes desde Lima y otros puntos del Virreinato del Perú y se llevaban a los esclavos al sur del territorio atravesando la actual Panamá mediante la ruta comercial que conectaba del Atlántico al Pacífico, atravesando el istmo desde Portobelo hasta la villa de Panamá. Este recorrido sólo se podía hacer a través de dos rutas, la primera era fluvial, la cual era llamada *camino de cruces* y la otra era terrestre, el cual se hacía por el *camino real*⁸⁴.

Como contraparte a las *piezas* de indias que llegaba al puerto, de este salían mercaderías importantes hacía Europa, como lo fueron el oro de las minas de Zaragoza, la plata de Mariquita, las esmeraldas de Musso y las perlas de Margarita y del Río del Hacha. Elementos que sin lugar a dudas tuvieron un alto valor dentro del mercado europeo. Todo

⁸² *Ibíd.*, pp. 26-27.

⁸³ *Ibíd.*, p. 27.

⁸⁴ Luis Suárez Fernández, *Historia general de España y América*, Madrid, Ediciones Rialp, 1984, p. 291.

lo anterior provocó el flujo constante de comerciantes de diferentes puntos del virreinato su búsqueda por comprar esclavos o vender sus mercancías, convirtiendo así a la Cartagena de Indias en una ciudad cosmopolita donde se podía presenciar el encuentro de tres continentes.

Para tener un control sobre las licencias que se otorgaban, en los registros se debía notificar el puerto hacia donde navegaría el navío, y en ocasiones se designó indiscriminadamente a Veracruz o Cartagena de Indias. No obstante, algunos maestros descargaban las *piezas* en puertos no autorizados, como Río de la Hacha. Según el estudio de Peralta⁸⁵, durante la unión de las coronas ibéricas, Cartagena de Indias recibió 329 navíos alcanzando el 34% y Veracruz con 318 llegó al 32%, mientras que Buenos Aires con 11 navíos sólo alcanzó el 1%. Por otro lado, 278 navíos llegaron indistintamente a Veracruz o Cartagena de Indias, es decir, el 28% y los 46 restantes arribaron a otros puertos menores, o sea el 5%. En la etapa posterior a la unión de las coronas el investigador Luiz Giraldo Silva nos ofrece otros datos aún más significativos, refiriéndose a Cartagena de Indias como el principal destino de esclavos en la Monarquía hispánica, por lo que “entre 1526 y 1685, el 55% de todos los desembarques de cautivos para la América hispánica habían sido efectuados ahí”⁸⁶.

Tabla 1. Lugares de desembarco en la América española.

Spanish Americas						
Years	Cuba	Puerto Rico	Spanish Circum-Caribbean	Río de la Plata	Other Spanish Americas	Totals
1501-1510	0	0	0	0	1340	1340
1511-1520	0	0	0	0	6170	6170
1521-1530	0	0	0	0	7693	7693
1531-1540	0	0	655	0	9428	10083
1541-1550	0	0	1249	0	17922	19171
1551-1560	0	0	324	0	3697	4021
1561-1570	0	0	2610	0	24770	27380
1571-1580	0	0	1240	0	17070	18310
1581-1590	0	0	9719	0	23619	33338

⁸⁵ Peralta Rivera, *El comercio Negrero*, p. 166.

⁸⁶ Luiz Giraldo Silva, *Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840)*, *Anuario colombiano de historia y Ciencias Sociales* Vol. 40, No. 2, 2013, p. 216.

1591-1600	0	0	34313	0	7551	41864
1601-1610	0	0	32091	0	3369	35460
1611-1620	0	0	39250	0	4940	44190
1621-1630	0	0	45827	0	4811	50638
1631-1640	0	0	32118	0	3337	35455
1641-1650	0	0	9311	699	3438	13448
1651-1660	0	305	15042	2560	4180	22087
1661-1670	0	0	3685	2929	2253	8867
1671-1680	336	0	3969	192	291	4788
1681-1690	0	0	3868	0	0	3868
1691-1700	0	0	6703	0	0	6703
1701-1710	623	0	10863	3885	0	15371
1711-1720	538	0	7029	6838	212	14617
1721-1730	1559	0	1571	8878	251	12259
1731-1740	350	147	510	5541	0	6548
1741-1750	338	236	2234	2758	929	6495
1751-1760	0	0	193	940	416	1549
1761-1770	8386	9757	357	0	505	19005
1771-1780	0	0	236	0	443	679
1781-1790	14516	0	1154	2180	3361	21211
1791-1800	41723	477	741	4522	334	47797
1801-1810	54167	544	285	21521	412	76929
1811-1820	115188	1238	353	0	0	116779
1821-1830	136381	3925	0	2142	0	142448
1831-1840	186179	9310	0	1659	0	197148
1841-1850	54309	943	0	0	0	55252
1851-1860	126823	0	0	0	0	126823
1861-1870	37124	0	0	0	0	37124
Totals	778540	26882	267500	67244	152742	1292908

Tabla tomada de los estimados de The Trans-Atlantic Slave Trade Database voyages. Ver: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

Por otro lado, en los datos proporcionados por The Trans-Atlantic Slave Trade Database Voyages (ver Tabla 1, p. 55) se puede ver un amplio espectro con respecto a los lugares de embarque y desembarque en África, América y Europa. Esta base nos proporciona el número de esclavos que salieron o llegaron. Dentro de los lugares de desembarque, para la América española nos muestra diferentes categorías en las que se encuentran Río de la Plata, Cuba y Puerto Rico, cada uno de estos lugares están diferenciados claramente, pero para el resto del Caribe se maneja una categoría genérica de “Spanish Circum-Caribbean” y en otra aglutina la información con la categoría “Other Spanish Americas”. En estas categorías nuestro punto de análisis, Cartagena de Indias, queda parcialmente invisible, pero partiendo de la idea que gran parte de los desembarques se realizaron en este punto, podemos acercarnos un poco a los datos que esta base

proporciona. Lo más probable es que Cartagena de Indias se encuentre aglutinada en la categoría “Spanish Circum-Caribbean”, aunque también es posible que también se incluya en puertos como Santa Marta, Veracruz, Santo Domingo y Portobelo.

Durante el siglo XVII, la base registra para el caso de Cuba 336 personas desembarcadas, equivalente al 0.1%; Puerto Rico 305, equivalente al 0.1%; para lo que denomina “Spanish Circum-Caribbean” 191864, equivalente al 85%; para el Río de la Plata 6380, equivalente al 2.8%; y para “Other Spanish Americas” 26619, equivalente al 11.8%. Si tenemos en cuenta que en cada navío se transportaban aproximadamente 300 personas (basado en el dato de Cuba y Puerto Rico), estaríamos hablando que en el área comprendida por “Spanish Circum-Caribbean” llegaron alrededor de 639 embarcaciones.

Según los datos consultados durante la unión de las Corona Ibéricas a Cuba, Puerto Rico y el Río de la Plata no arribaron navíos con esclavos. Mientras que al “Spanish Circum-Caribbean” arribaron 193318 personas, equivalente al 80% de la población y a 644 embarcaciones; mientras que a “Other Spanish Americas” llegaron 7627 personas, equivalente al 20% y a 158 navíos. Lo que contrasta con la investigación de Peralta, quien encontró que sí llegaron algunos navíos a Río de la Plata. Como se puede ver, los valores entre una y otra investigación varían, pero nos acercan al punto de destacar al Caribe como el lugar predilecto para el arribo de barcos negreros durante este periodo en el marco de la América hispánica, dentro de esto se puede destacar la ubicación estratégica de Cartagena de Indias.

Este contexto nos permite hablar concretamente de Cartagena de Indias, ciudad que emergió gracias al comercio del cual fue protagonista. A comienzos del siglo XVII ésta era una ciudad pequeña que apenas estaba floreciendo con una economía sustentada en el

comercio de esclavos, metales y piedras preciosas y estos elementos eran los que le daban vida y dinamizaban la población.

Cartagena no tenía grandes construcciones, eran de tablas y algunas estaban hechas en piedra coralina. Varios autores señalan que había más de 1500 españoles, gran parte de ellos estaban alistados en compañías de infantería⁸⁷ y el resto de la población estaba compuesta por unos 3000 o 4000 negros⁸⁸ que trabajaban en la servidumbre y unos pocos indígenas que aún quedaban.

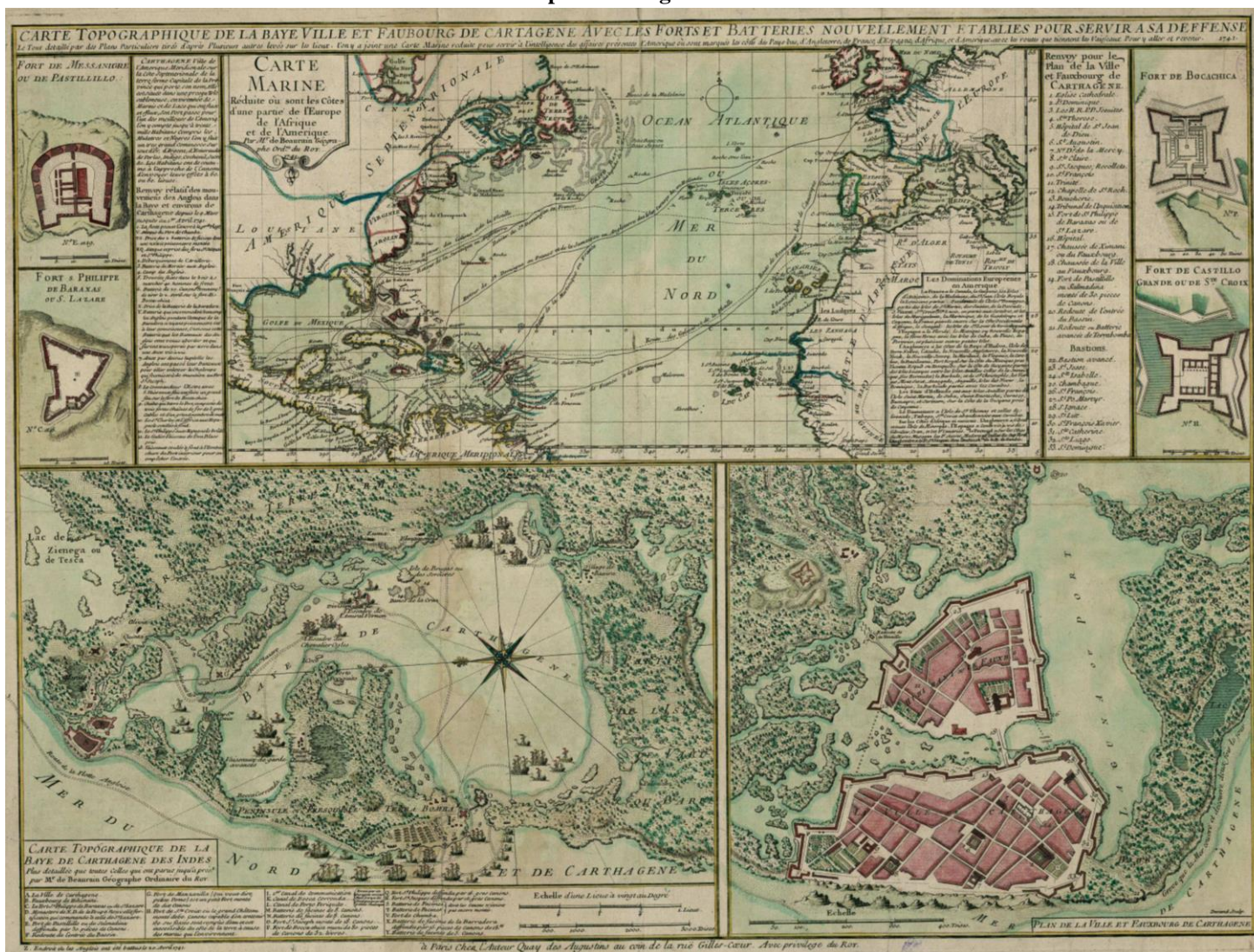
Los comerciantes se beneficiaron del apogeo negrero de la ciudad, por que vendían a los viajeros “carnes de vacuno y de monte, puercos y cuyes, cahinos parecidos al jabalí y puercos monteses llamados manada, iguanas y guadatinajas, corsos y venados [...] maíz y casabe, ñame y batatas, arroz y plátano, guayabas y caimitos, mameyes y aguacates, hicacos y obos, guanábanas y anones, limas y naranjas, cidras y limones [...] pesado [...] manatíes y tortugas”⁸⁹. Todo esto para alimentar a los barcos que entraban y salían de la ciudad, y antes de partir se abastecían de lo indispensable para el viaje, pero en su gran mayoría estos alimentos eran usados para ayudar en el proceso de recuperación de los esclavos después de su travesía por el Atlántico.

⁸⁷ Sanín Fonnegra S.J., Javier, *Aproximación a la lectura*, p. 41.

⁸⁸ Flor Ángela Buitrago Escobar, “De Instauranda Aetiopum Salute de Alonso de Sandoval: Discurso que justifica el ministerio religioso”, p. 321.

⁸⁹ Sanín Fonnegra S.J., Javier, *Aproximación a la lectura*, pp. 59-60.

Mapa 2. Cartagena de Indias.



Mapa de Jean de Beaurain (1696-1771).

Fuente: Carte Topographique de la Baye, Ville et Faubourg de Cartagene Avec les Forts et Batteries Nouvellement Etablies pour Servir à sa Deffense: Le Tout détaillé par des Plans Particuliers tirés d'après Plusieurs autres levés sur les lieux, l'on y a joint une Carte Marine reduite pour servir à l'intelligence des affaires présentes d'Amérique où sont marqués les côtes des Pays bas, d'Angleterre, de France, d'Espagne, d'Afrique, et d'Amérique, avec les routes que tiennent les Vaisseaux Pour y aller et revenir, Paris Chez l'Auteur Quay des Augustins au coin de la rue Gilles-Coeur, 1741.
Ver: Biblioteca Nacional de España.

Para el siglo XVII, con el auge de los asentos, Cartagena tuvo un cambio social y económico, pasando de ser una región pescadora y agro-ganadera a ser el centro del comercio de la trata negrera como puerto de recepción de los navíos procedentes del continente africano. Al mismo tiempo, se convirtió en un punto atractivo para piratas y corsarios, esto hizo que la construcción de las fortificaciones fuese indispensable e inminente.

Antes de consolidarse como el puerto negrero más importante de la Monarquía Hispánica, la región en la que se encuentra Cartagena de Indias, estaba ocupada por pueblos ganaderos, agricultores y pescadores como los “*Mahates* y *Carex* habitaban en la costa y la bahía, los *Turbacos* en la zona costera desde Zamba hacia el este, los *Tolúes* y los *Urabaes* en el suroeste de la gobernación, y los *Cenúes* en el interior de la provincia”⁹⁰. Pedro de Heredia encontró todos estos pueblos a su llegada a *Calamar*⁹¹, los cuales dificultaron el establecimiento de un asentamiento para la fundación de una ciudad en la zona⁹².

La región continuó con sus actividades agrícolas, pesqueras y ganaderas hasta que Cartagena de Indias fue considerada como un puerto importante desde la llegada de Pedro de Heredia en 1533⁹³, gracias a la generosa bahía que los exploradores encontraron, la cual serviría como puerto natural para el embarco y desembarco de naves. Además, se percataron del lugar estratégico en el que se encontraba, dado que se comunicaba con el Canal del Dique, a través del cual tenía acceso al río Magdalena, el cual fue muy importante por la comunicación con el interior del Reino de la Nueva Granada y la posibilidad de transportar las mercancías atravesando este nuevo puerto (Ver Mapa 2).

⁹⁰ Elvás Iniesta y María Salud, Naturaleza, alimentación y medicina indígenas en Cartagena de Indias en el siglo XVI, *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, Año 4, No. 8, 2008, p. 144.

⁹¹ Poblado indígena que precedió a Cartagena de Indias.

⁹² María del Carmen Gómez Pérez, *Pedro de Heredia y Cartagena de Indias*, Sevilla, CSIC, 1984, p. 225.

⁹³ La fecha de la fundación de la ciudad es muy polémica al no existir un documento que lo compruebe. Gómez Pérez, *Pedro de Heredia*, p. 40.

Debido a su importancia, el puerto fue atacado en varias ocasiones, entre las que se puede mencionar la de 1586 por sir Francis Drake⁹⁴, quien arribó con 23 embarcaciones en las que llegaron 1000 hombres para saquear la ciudad. El gobernador, Fernández Bustos, abandonó la misma y se refugió en Turbaco, mientras Drake se acuarteló en su casa y exigió 400.000 ducados por la liberación del puerto, de los cuales obtuvo 107.000 a partir de las negociaciones con el obispo de Cartagena.

Debido a la potencial debilidad de la ciudad y la importancia que esta iba adquiriendo, ese mismo año le fue encargado a Bautista Antonelli⁹⁵ la construcción de las fortificaciones del puerto, como el fuerte de San Matías, para proteger la Bahía de Bocagrande⁹⁶. En 1631 se incrementaron los fuertes en las islas de Manga y Manzanillo. En 1646 se decidió construir el Castillo de San Luis de Bocachica para resguardar la bahía exterior del puerto. Después, Pedro Zapata construyó el Castillo de San Felipe de Barajas en el Cerro de San Lázaro⁹⁷ con el fin de proteger el acceso a tierra firme de la ciudad. De esta manera, poco a poco, la urbanización de la ciudad se fue expandiendo y la urbe creció a medida que los mercaderes y exploradores arribaban, para así darle cara a la ciudad que los esclavos encontraron a su llegada.

En líneas generales, la trata dinamizó el flujo comercial del puerto, por lo que muchos comerciantes neogranadinos y foráneos se asentaron en la ciudad con el fin de mantener a flote sus negocios. El devenir económico también influyó en las dinámicas

⁹⁴ Kris E Lane, *Corsarios, piratas y la defensa de Cartagena de Indias en el siglo XVI*, en: Adolfo, Meisel-Roca (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 2009, pp. 98-121, p. 99.

⁹⁵ Carmen Borrego Plá, Sigfrido Vázquez Cienfuegos y Francisco Muriel Parejo, La trayectoria urbana de Cartagena de Indias hasta 1586, en: Adolfo, Meisel-Roca (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 2009, pp. 182-202.

⁹⁶ Este fue reemplazado por el fuerte de Santa Cruz o Castillogrande en 1626.

⁹⁷ Mario Frontuso Campillo y Edgardo Passos Alcalá, Reconstrucción histórica y virtual de la puerta del puente y los baluartes, cortinas y muros heroicos desaparecidos hasta san Pedro mártir en Cartagena de Indias-Colombia, *Revista Méthodos*, Vol. 13, No. 13, 2015, pp. 131-142, p. 137.

culturales de la zona, lugar en el que confluyeron europeos, africanos y nativos americanos, esto determinó, con el tiempo, la herencia cultural de la ciudad y la región. Este carácter cosmopolita hizo coexistir gente de diversos lugares y religiones, la cual iba desde esclavos evangelizados, hasta otros sin conocimientos de la fe católica, algunos con conocimientos del islam, así como judíos o nuevos conversos. Lo anterior provocó que la Inquisición se interesara en establecer una de sus sedes en la ciudad de Cartagena de Indias, la cual tuvo como jurisdicción el Reino de la Nueva Granada, Venezuela y las islas del Caribe.

1.2. Los esclavos, el comercio y los puertos de embarque

La masiva extracción de cautivos africanos es uno de los movimientos migratorios más grandes de la historia de la humanidad. Los esclavos pertenecían a culturas que poseían identidades complejas.

Como expliqué, este trabajo pone su empeño en rescatar las manifestaciones culturales de los africanos en la Cartagena de Indias del siglo XVII, para así ver de qué manera estas culturas permearon el catolicismo impuesto por los misioneros católicos, para ello, hablar brevemente sobre algunos elementos culturales tanto de África occidental como central es un punto de partida para poder comparar algunos elementos y expresiones culturales que aparecerán en el Nuevo Mundo. En este punto también es preciso decir que existe una evidente laguna acerca de la identidad de los cautivos, por lo mismo, determinar los lugares de procedencia de los esclavos es una tarea compleja en la mayoría de las ocasiones.

Algunos esclavos recibieron su identificador que hizo las veces de “apellido” con base en su lengua original. En otros casos fueron diferenciados por el nombre del puerto de

embarque, por ello en la actualidad en diferentes regiones de Colombia se pueden encontrar los apellidos como Biojó, Biafara, Mina, Carabalí, Popo, Lucumí, Arará, Zape, entre otros, que correspondían a África occidental. Según Friedemann⁹⁸ los africanos que arribaron al Reino de la Nueva Granada procedentes de la Costa de Oro, llamada genéricamente como “mina” (por el castillo de Elmina), quizá eran akán, de lengua twi, chi o ti. Del mismo modo con este nombre se conoció a los fanti-ashanti, popo y arará de lengua ewe. A los procedentes del Reino de Calabar, en la costa de Biafara, se los denominó carabalí. Así mismo, la designación “negros de los ríos de Guinea” se refería a los wolof, mandingas y zape. De acuerdo con Arocha⁹⁹ entre 1640 y 1740 hubo un fuerte predominio de esclavos de origen akán, yoruba, fanti, ewe-fon e igbo, y a partir de 1740 y 1810¹⁰⁰, se les sumaron los congo y los ashanti.

Por su parte los procedentes de África central recibieron apellidos como Angola y Congo¹⁰¹. Con respecto a esta procedencia Peralta explica que durante la unión de las coronas, de los 1025 navíos que entre 1595 y 1640 desembarcaron legalmente en América, el 42% procedían del Congo, Angola y Sao Tome¹⁰², es decir, llegaron 426 navíos y esto se puede contrastar con declaraciones de un juicio contra el Palenque de Limón entre 1633 y 1644, ubicado en las proximidades de Cartagena, en donde “cuatro de los sentenciados son Anzico, Angola, Congo y Malemba”¹⁰³, quienes afirmaron que la mayoría de los esclavos

⁹⁸ Nina S. de Friedemann, *Presencia africana en Colombia: la saga del negro*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina, Instituto de Genética Humana, 1993, pp. 52-54.

⁹⁹ Jaime Arocha, *La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?*, en: Adriana Maya (ed.) *Geografía humana de Colombia VI. Los Afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, p. 349.

¹⁰⁰ 1810 es la fecha de la independencia de la Nueva Granada.

¹⁰¹ Robert West, *The Pacific Lowland of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957, p. 102.

¹⁰² Peralta Rivera, *El comercio Negrero*.

¹⁰³ Vargas Arana, *Pedro Claver y*, p. 313.

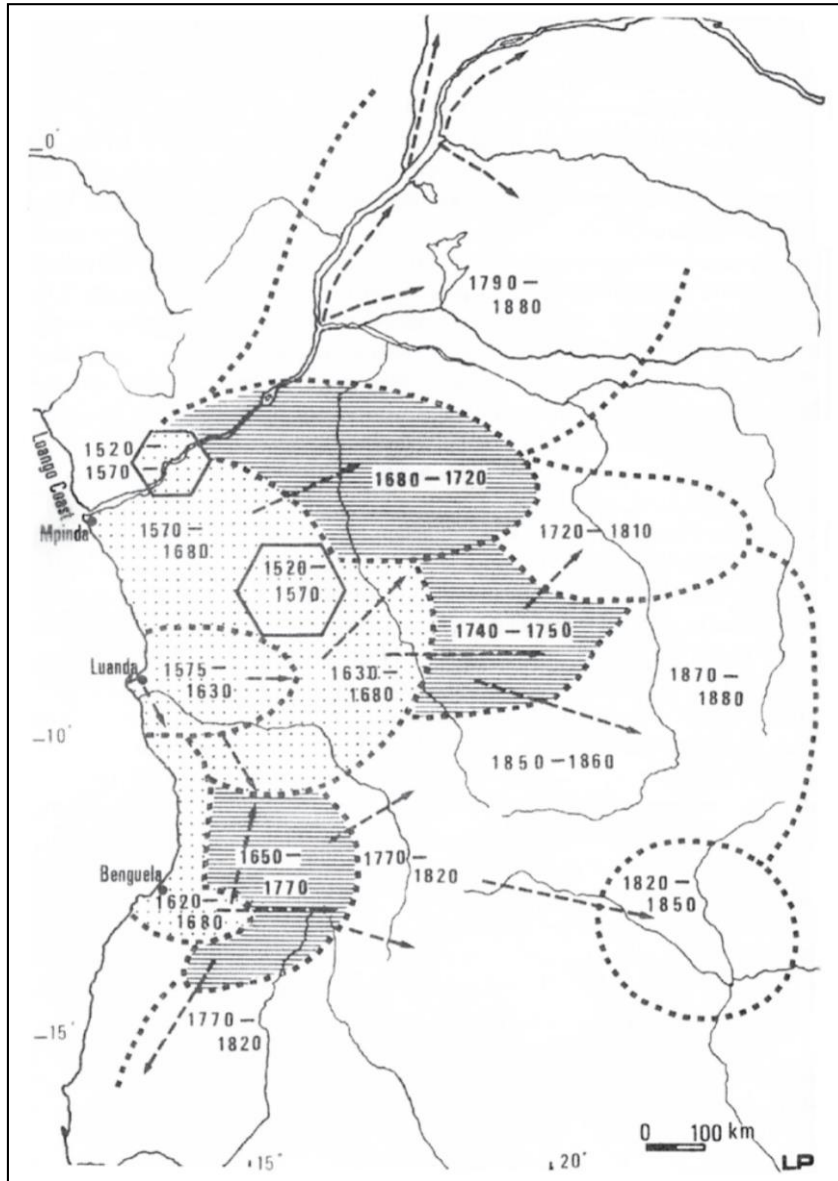
eran oriundos de estos lugares mencionados. Así lo destaca Enriqueta Vila Vilar¹⁰⁴, quien en sus investigaciones muestra que durante la unión de las coronas las factorías angoleñas manejadas por portugueses fueron las principales proveedoras de *piezas*. Para el resto del siglo XVII, en los datos de Miller¹⁰⁵ se puede encontrar que los cautivos podrían haber pertenecido a las etnias bakongo, lunda-quioco, ovimbundo, mbundo, nganguela, entre otros. También menciona que la mayor cantidad de capturas en el territorio de los mbundo se realizaron entre los años 1650 y 1770, mientras en la región los cokwe fue entre 1680 a 1720. Estos datos pueden ser comparados con los hallazgos de The Trans-Atlantic Slave Trade Database viajes que nos proporciona datos interesantes sobre los lugares de partida de los barcos negreros. Según esta base de datos, durante el siglo XVII el 37% de los esclavos que llegaban al Nuevo Mundo provenían de África occidental, 61% de África central y tan sólo el 2% del sur oriental. Aunque el estimado en esta página muestra un universo de datos con respecto a todos los esclavos que desembarcaban en África, nos permite tener un panorama sobre el origen de la población que llegó a Cartagena de Indias.

Al igual que en el apartado anterior, la base de datos difiere un poco con los resultados de algunos investigadores aquí consultados, pero llega a la misma conclusión, durante el periodo de la trata negrera el flujo de centroafricanos al Nuevo Mundo fue constante, a diferencia de algunas partes de África occidental, lo que se puede ver claramente en la Tabla 2 (ver p. 68).

¹⁰⁴ Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977, pp. 144-155.

¹⁰⁵ Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angola Slave Trade 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin, 1997, p. 140.

Mapa 3. Frontera esclavista en África central.



Fuente: Joseph Calder Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angola Slave Trade 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin, 1988, p. 148.

A pesar de lo expuesto, este elemento toponímico es un primer acercamiento para reconocer parte de los lugares de procedencia. En el caso de Cartagena de Indias es posible que los padres Sandoval, Claver y demás colaboradores, hayan procurado saber un poco más acerca de los del origen de los esclavos que llegaban al puerto y de acuerdo a ello

bautizarlos y designarles nombres de acuerdo a los lugares de procedencia, como se verá más adelante en la Tabla 5 (ver p. 300), los nombres a partir de los gentilicios de algunos de los intérpretes que había en el colegio jesuita de la ciudad se pueden evidenciar que se les llamaba según su toponímico. Así, este tipo de apelativos pese a que permite ilustrarnos esta relación con una ubicación geográfica, esta no es una fuente totalmente confiable al no saber con precisión y detalle la forma en que los jesuitas lograron obtener esta información. No obstante, los datos proporcionan una aproximación sobre los posibles lugares de origen de los esclavos. Por tanto, apesar de todo, estas referencias pueden servir de guía para saber un poco más sobre las diferentes culturas africanas que arribaron al puerto de Cartagena de Indias.

Gran parte de lo expuesto en este apartado se ha construido a partir de las descripciones de la época sobre África occidental y central, en donde se encuentra información acerca de los posibles lugares de origen y los puertos de embarque¹⁰⁶ de los cuales salían los esclavos.

Otro tipo de fuentes son las usadas en el mundo latinoamericano el cual se compone de los estudios realizados a partir de las fuentes americanistas, como lo son el Archivo de Indias, los registros parroquiales, notariales, los documentos de compra y venta de esclavos, las herencias, arribadas y demás, en donde lo que predominan como lugares de origen de los esclavos son los nombres de *nación*, más no hay certeza de los lugares de origen en sí, los cuales, como ya se mencionó, no son una fuente confiable pero sirven de guía. Por ello, se considera oportuno usar las descripciones de los viajeros y misioneros de la época que

¹⁰⁶ Se explicará de qué lugares de África se extraían esclavos y los lugares que usualmente se usaban como el puerto de embarque final.

vivieron y recorrieron la zona¹⁰⁷. Gracias a sus descripciones es posible tener un mayor acercamiento a los lugares en los cuales eran embarcados los esclavos, al mismo tiempo que se puede comparar con los llamados nombres de nación que recibieron en el Nuevo Mundo.

De manera general, se puede decir que en los puertos de Cacheo y Cabo Verde se rescataban esclavos desde el río Senegal hasta Sierra Leona; en São Tome se recibían a los esclavos procedentes del río Níger; y en Loanda los esclavos procedentes de los reinos del Congo y Angola. Pero estas clasificaciones pueden variar en la medida que algunos barcos negreros hacían varias paradas para recoger esclavos y llevarlos hasta los puertos en América, como Cartagena de Indias, donde eran esperados por sacerdotes que les administraban los sacramentos para poder “salvar sus almas”. En este puerto, los sacerdotes fueron guiados por Alonso de Sandoval, quien no sólo se dedicó a la conversión de los africanos, si no también recolectaba información sobre sus lugares de procedencia, teniendo especial cuidado en conocer la forma en que se les explicaba la religión católica, la geografía de las diferentes regiones y parte de su cultura.

¹⁰⁷ A excepción de algunos como por ejemplo Alonso de Sandoval.

Tabla 2. Lugares de embarque en África.

Years	Senegambia and off-shore Atlantic	Sierra Leone	Windward Coast	Gold Coast	Bight of Benin	Bight of Biafra	West Central Africa and St. Helena	South-east Africa and Indian ocean islands	Totals
1501-1510	1900	0	0	0	0	0	0	0	1900
1511-1520	8807	0	0	0	0	0	637	0	9444
1521-1530	10990	0	0	0	0	0	0	0	10990
1531-1540	12229	0	0	0	0	719	1453	0	14401
1541-1550	23257	0	0	0	0	1361	2771	0	27389
1551-1560	4796	0	0	0	0	282	664	0	5742
1561-1570	32277	1168	0	0	0	1867	5412	0	40724
1571-1580	22206	0	0	0	0	1883	5367	0	29456
1581-1590	25448	237	0	0	0	0	31206	0	56891
1591-1600	5370	0	2482	0	0	2346	70368	0	80566
1601-1610	9991	0	0	0	0	0	81936	0	91927
1611-1620	8541	0	0	68	1873	1142	137308	0	148932
1621-1630	6652	0	0	0	1655	2247	172595	345	183494
1631-1640	4562	0	0	0	1988	1630	112020	0	120200
1641-1650	24476	1372	0	2429	4092	31442	59530	0	123341
1651-1660	17723	752	351	1437	12163	24791	95382	3088	155687
1661-1670	6407	154	0	19193	29926	37668	126758	9432	229538
1671-1680	13267	0	0	28835	29813	34394	108966	7116	222391
1681-1690	21927	1894	0	16274	79890	21709	109373	9497	260564
1691-1700	22558	2671	999	40443	108412	31299	130939	2237	339558
1701-1710	16344	1217	3059	81144	136943	21979	133434	120	394240
1711-1720	22669	3114	4365	97287	149463	34615	131867	10029	453409
1721-1730	34933	9419	4532	113877	194430	41830	145437	3934	548392
1731-1740	44816	1468	9392	106723	145805	56583	231989	1226	598002
1741-1750	24210	8004	25202	61626	108220	93891	245436	0	566589
1751-1760	50555	17419	44083	88174	122566	93294	223830	3036	642957
1761-1770	52405	42296	76521	108658	110383	146542	280240	1916	818961
1771-1780	51267	36551	65186	112562	109887	109997	267293	2924	755667
1781-1790	37944	31378	36067	135036	113692	151242	333888	28746	867993
1791-1800	28043	51119	21176	109441	93197	154642	371789	19000	848407
1801-1810	53702	42627	25241	75746	95428	140385	339975	50450	823554
1811-1820	29166	22624	7190	1712	74093	65870	407491	77697	685843
1821-1830	13073	43543	7867	5362	59250	163525	441968	121158	855746
1831-1840	4626	43926	3155	3293	73081	97829	343464	116910	686284
1841-1850	8375	21023	0	0	108943	27554	387008	43640	596543
1851-1860	0	4795	0	0	22528	2	113927	30167	171419
1861-1870	0	0	0	0	11339	0	42852	0	54191
Totals	755512	388771	336868	1209320	1999060	1594560	5694573	542668	12521332

Tabla tomada de los estimados de The Trans-Atlantic Slave Trade Database voyages. Ver: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

La información que Sandoval recibió sobre África, en relación a las diferentes regiones de las que provenían los esclavos, fue valiosa a la hora de clasificar a la población, dado que les proporcionaba datos sobre las creencias religiosas y si habían tenido contacto con el islam.

En la Carta Anua no. 7 los jesuitas describen que llegaban más de 30 *naciones*, las cuales se atendieron en el puerto cuidando de sus necesidades físicas (enfermedades) y espirituales (bautizos), proceso en el cual Alonso de Sandoval jugó un papel crucial, por medio de la cual logró recolectar la información necesaria para publicar su texto en 1627¹⁰⁸, en el cual da cuenta de cada una de las regiones de África de donde provenían los esclavos sin haber viajado a dicho continente. A pesar de ello nos ofrece información que recabó a través de los testimonios de los esclavos, los capitanes de barco y las descripciones de algunos religiosos en África.

Como se sabe, las *piezas* de indias procedían de diferentes latitudes africanas dado que los comerciantes compraban esclavos de población en población, realizando el “rescate”, con el fin de completar la cantidad necesaria para las armazones. También se sabe que desde la incursión portuguesa en África hubo pequeños asentamientos en los puertos más importantes como Cacheo, Cabo Verde, São Tome y Luanda, desde donde se manejó el tráfico. Estos lugares servían como puertos de embarque donde se terminaban de preparar las armazones con las *piezas* que se rescataban en diferentes lugares de África. Estas eran rescatadas de los lugares al interior del continente con la ayuda de *pombeiros*, *tangomaos* y *lançados*, personajes cruciales en el comercio del África profunda.

¹⁰⁸ En la Carta Anua No. 7 hace mención a un libro del cual no dice ni autor ni título, pero se podría intuir que se refiere al texto de Sandoval dado que destaca la importancia del mismo para conocimiento de los africanos y para realizar el examen de sus bautizos a su llegada. Además agrega que el autor estaba ampliando y mejorando la obra “servicio de sus amados morenos”. Carta Anua No. 7.

Estos tres actores fungieron como intermediarios entre dos mundos: el africano y el europeo. Como veremos a continuación, estos individuos lograron fomentar el desarrollo del tráfico negrero durante los primeros siglos. Los *tangomaos*, *pombeiros* y *lançados* fueron quienes, de una u otra forma, abrieron las puertas a los comerciantes europeos para que pudieran negociar con los dirigentes locales.

Para sintetizar un poco el significado de estos vocablos, se debe empezar por los *pombeiros*¹⁰⁹ o *pumberos*¹¹⁰. Este último fue el término usado por el jesuita Alonso de Sandoval en su libro. Estos personajes fueron empleados en Loanda y el término se refería a las personas que eran enviadas por vecinos de la ciudad para comerciar en los *pumbos*¹¹¹, labor que describe así:

q vale cada vno mil pesos estos se parten en compañía de otros, que llaman cargadores, llevando a ciertas la hazienda para el rescate, la tierra adentro trecho de ochenta leguas, donde hallan vnas grandes ferias, y juntas, para rescatar en ellas muchos negros, a quienes llaman Genses que quiere dezir mercaderes, que han venido de mas de docientas y trecientas leguas, con muchos negros de diferentes Reinos, para rescatarlos por varias mercaderias a los Pumberos los quales en auiendo comprado, se bueluen a dar cuenta a sus amos, trayendo para prueua, y testimonio de los que se le han muerto en el camino, algunas manos, que causa verlas, y sentir su mal olor, horror, y assombro¹¹²

En muchos casos, los *pombeiros* eran africanos, luso-africanos, esclavos¹¹³ o libres, quienes se internaban en la selva para negociar con jefes de asentamientos africanos¹¹⁴, y

¹⁰⁹ Dice Cornevin que también eran llamados *sertanejos*. Ver: Robert Cornevin, *Histoire de l'Afrique. L'Afrique précoloniale: 1500-1900*, Tomo II París, Payot, 1966, pp. 327-328.

¹¹⁰ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 102.

¹¹¹ Así se llamaba a las ferias (mercados) de esclavos en la documentación. Por ejemplo ver AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 8, D. 959. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre o requerimento dos officiais da câmara e moradores de Angola; ATT, CVI, D. 32, en: Brásio, *Monumenta missionária africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 521-539, p. 526.

¹¹² Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 102.

¹¹³ Raphael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero, geográfico, geométrico, gnomonico, hydrographico, homonymico, hierológico, ichtyologico, indico, ifagogico, lacônico, litúrgico, lithologico, medico, musico, meteorológico,*

regresaban después de largas correrías con grupos de quinientos o seiscientos esclavos para organizar la carga de las armazones, de ahí la dificultad para saber pormenorizadamente los lugares de procedencia de los esclavos que llegaron a América, porque estos eran rescatados en diferentes *pumbos*, entre ellos los que se encontraban en el lago Malebo. Los esclavos o *piezas* eran llevadas a Mbanza Kongo (São Salvador) o Mpinda¹¹⁵,—este último uno de los puertos principales de la zona durante el inicio del siglo XVI—, usando estos lugares para organizar las armazones.

En 1575, con el establecimiento de Luanda, los comerciantes se trasladaron a esta zona junto con sus concubinas nativas, cambiando su ruta de comercio hacia Mbamba, Mbanza Kongo y Mbata a Kundi y Okango¹¹⁶.

A estos *pombeiros*, los portugueses les enseñaron a leer, escribir y contar para que pudieran hacer las negociaciones¹¹⁷. Con respecto a este tema Heywood¹¹⁸ realiza una descripción más detallada de los “tipos” de *pombeiros* que había en la zona; los primeros en la clasificación eran los *pombeiros descalçados*, que eran comerciantes africanos descalzos; *pretos calçados*, comerciantes africanos considerados como “blancos” al interior del reino debido a su forma de vestir a la europea; y los *quimbares*, que eran africanos libres, los cuales eran antiguos esclavos de portugueses o mestizos afro-lusitanos.

náutico, numérico, meoterico, ortográfico, optico, ornithologico, peotico, filológico, farmacêutico, quidditativo, qualitativo, quantitativo, rhetorico, rustico, romano, symbolico, sinonimico, syllabico, theologico, terapêutico, tehnologico, uranologico, xenophonico, zoológico, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos, Vol. 6, Lisboa, na oficina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 588.

¹¹⁴ Maya Restrepo, *Demografía histórica de*, p. 17.

¹¹⁵ Anne Hilton, *European sources for*, p. 296.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 297.

¹¹⁷ Bluteau, *Vocabulario portuguez e*, p. 588.

¹¹⁸ Linda M. Heywood, *Portuguese into African: the eighteenth-century central African background to Atlantic creole cultures*, en: Linda M. Heywood, *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*, Cambridge University Press, 2002, pp. 91-113, p. 96.

A los esclavos capturados en África central se les denominó “congos” y “angolas” en la documentación de compra y venta, siendo estos el topónimos los apelativos que recibieron por provenir de estos dos reinos, desconociendo así las diferentes culturas que ahí habitaban. Lo mismo pasó con el idioma, como se verá en el tercer capítulo, cuando se pretendió aprender y enseñar las lenguas nativas africanas a los autores y promotores interesados en elaborar herramientas para lograr este cometido, se refieren a los textos escritos en “lengua angola”, “lengua del Congo”, pero muy rara vez mencionan si estos textos correspondían al kikongo o kimbundu, en donde se puede ver que, en el afán de unificar o simplificar a la población, se tomaron como referencias estas dos denominaciones las cuales sirvieron a la postre para dar por sentado como lugar de precedencia de los esclavos.

Por su parte los *tangomaos* fue el término que se usó para denominar a los portugueses que vivían “nas terras dos negros e compram os escrauos da sua mãõ”¹¹⁹, para comerciar por los ríos de Guinea¹²⁰. Estos tratantes llevaban de la tierra de los yolofos paños, algodón, cera, marfil, oro y pieles para vender a los ingleses, franceses y otras naciones¹²¹. En el río Gambia, a sesenta leguas del mar, en el puerto de Casão, estos comerciantes iban a cambiar cola¹²² por oro, cera y otras cosas, además se movían de puerto en puerto para rescatar esclavos, cera y marfil. De esta forma los *tangomaos* actuaron como agentes e intermediarios comerciales y culturales entre ambos mundos.

¹¹⁹ Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. IV, Serie 2ª, p. 191.

¹²⁰ Fernão Guerreiro. *Relacam annal das covsas qve fezeram os padres da companhia de IESVS nas partes da India oriental, & Brasil, Angola, Cabo Verde, Guíne, nos annos de seiscentos & dous & seiscentos & três, & do processo da coyersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram*, Lisboa, impresso por Iorge Rodrigues, 1605, p. 130.

¹²¹ Donelha, *Descrição da Serra*, f. 27.

¹²² La *Cola acuminata* conocida como nuez de cola o nuez de Sudán es un frito que ha sido usado como estimulante durante siglos y durante la época estudiada era usaba para resistir al trabajo duro, como por ejemplo al que eran sometidos los esclavos.

Algunos de estos tenían parejas nativas (tangomas) y se quedaron a vivir en las poblaciones en las cuales comerciaban como fue el caso de la familia de la *tangomã* Bibiana Faz de França¹²³, quien perteneció a una familia relacionada con grupos matrilineales banhus y papeis. Esta familia fue un claro ejemplo de comerciantes con orígenes luso-africanos y que se dedicó al comercio en Guinea. Otro ejemplo se puede encontrar en el texto del padre André de Faro, quien en su viaje a Sierra Leona se encontró con un portugués¹²⁴ que se casó y se quedó a vivir en un lugar muy apartado. También se encontró con dos portugueses que vivían ahí y hacían negocios¹²⁵. Otro ejemplo lo aportó Alvarez de Almada quien se encontró con João Ferreira de Crato, llamado Ganagoga que quería decir en lengua de Biafaras, hombre que hablaba todas las lenguas. Este personaje se casó con la hija de un gobernante del Río Gambia¹²⁶.

Como se puede ver hay cierta información acerca de estos comerciantes en la documentación consultada la que no sólo los llaman por este nombre, sino que también hacen referencia a sus actividades económicas y nos dejan ver parte de la relación que tenían con la comunidad, la cual empezó con un vínculo familiar iniciado por medio del amancebamiento o matrimonio con alguna nativa, de quienes aprendían la lengua y las costumbres de los habitantes de la zona. Posteriormente esto daría paso a una descendencia mulata que crecía bajo el influjo del mestizaje lo cual ayudó a que la población floreciera y

¹²³ Philip J. Havik, A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX, *Revista Afro-Asia*, 2020, pp. 79-120.

¹²⁴ Biblioteca Publica e Arquivo de Évora (en adelante BPAE), Códice CXVI/1-3, Andre de Faro, *Relação Dog obraraõ na segunda missaõ, os annos de 1663 e de 664; os religiosos capuchos da provincia dapiedad, do reino de portugal em a terra firme de guine na converssaõ dos gentios edescorren da pouaçã decacheu, Rio de sam Domingo: passando ao Tio grande: Rio donuno: Rios do depunga: Rios dos carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só oque obraõ noserviçio DeDeos, eas muitas Almas que converteraõ a fe dechristo nos muitos Reynos emque estiveraõ, mas ainda estrevendo alguns vitos ecostumes dos gentios daquellas terras*. Manuscrito, Cacheu, 10 de agosto de 1664, ff. 53r-55. Texto transcrito en Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. VI, 1992, 2ª Serie, pp. 178-257.

¹²⁵ *Ibíd.*, f. 56r.

¹²⁶ André Álvarez de Almada, *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde*, Lisboa, LIAM, 1964, p. 25.

fuese reconocida dentro de la sociedad de África occidental, como fue el caso de la *tangoma* Bibiana Faz.

Los *tangomaos* se dedicaron al comercio negrero en los diferentes puertos de la geografía de África occidental y usaban a unos personajes llamados *mochilleros* a quienes describían como los que tenía por oficio “ir la tierra adétro có aquellas mercaderías [paños de la india, vino hierro] a buscar rescate de negros, que les dãn por ellas, y traen a buen recaudo”¹²⁷.

Al igual que los *pombeiros* iban de puerto en puerto intercambiando mercancía, entre esta se encontraban los esclavos. Debido a que sus recorridos eran muy variados, establecer los lugares de origen es muy complicado. De lo que si se tiene certeza es que los embarques salían desde el puerto de Cacheo.

Por último, los *lançados* eran judíos nacidos en Portugal¹²⁸ o de origen africano, de Cabo Verde o São Tome, quienes se dedicaron al comercio de esclavos en los diferentes puertos de los ríos de Guinea hasta los puertos de embarque. Estos personajes ayudaron desde el puerto de Joala¹²⁹ (actual Joal), donde residían, a los ingleses y franceses¹³⁰ con el rescate de esclavos en Guinea. Según Friedemann¹³¹, no era raro que sus descendientes estudiaran en Europa para después ayudar a sus familias en las labores de comercio. Algunos de estos *lançados* incluso fueron bautizados, esto se sabe porque en 1606 el padre Baltazar Barreira estando en Sierra Leona bautizó a algunos *lançados* y también a sus hijos.¹³²

¹²⁷ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 97.

¹²⁸ Donelha, *Descrição da Serra*, f. 19.

¹²⁹ Álvarez de Almada, *Tratado breve dos*, p. 28.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 24.

¹³¹ Friedemann y Arocha, *De sol a sol*, p. 102.

¹³² Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. IV, 1968, 2ª Serie, pp. 99, 103.

Estos comerciantes o intermediarios fueron quienes articularon el proceso, sirviendo de puente entre ambos mundos: África y Europa. Cuando los africanos escasearon en las costas hubo que adentrarse en el continente para poder obtenerlos, es por esta razón que los comerciantes se valieron de los mismos africanos para esta labor, debido a que ellos no conocían el territorio, y algunos de los europeos se limitaron a la compra en el puerto para exportar a los esclavos a Europa o América¹³³.

En este punto es importante caracterizar el papel de estos *passeurs culturels*¹³⁴, quienes se pueden estudiar desde diferentes perspectivas. En primer lugar, es pertinente hablar de los mediadores culturales como los *pombeiros*, *tangomaos* y *lançados*, quienes se acercaron a este mundo por medio de los viajes y el comercio.

Este tipo de actores “son definidos por su posición entre dos espacios culturalmente escondidos y por su desempeño de una función mediadora entre ambos”¹³⁵, en este caso enmarcado en las regiones africanas de confluencia comercial, en especial en donde prevaleció la trata negrera.

Con la intervención de estos mediadores comerciales (*pombeiros*, *tangomaos* y *lançados*), los esclavos eran intercambiados por el mercader o dueño del navío, por mercancías como los “paños pintados de la India de Portugal, y también comunes para vestirse, que son a modo de las mantas de que usan los Indios: y también vino, ajos, cuentas

¹³³ Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación a la lectura*, p. 80.

¹³⁴ Término tomado teniendo en cuenta lo planteado por Gruzinski en sus textos al respecto de los mediadores culturales. En su estudio describe la vida de personajes como Martín Ignacio de Loyola, Rodrigo Vivero, Salvador Correa de Sá, entre otros, con el fin de mostrar cómo estas personas desde sus vivencias se convirtieron en mediadores culturales en las cuatro partes del mundo e hicieron parte de una primera “globalización”. Serge Gruzinski, *Passeurs y elites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización. (1580-1640)*, en: Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (Ed.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima; universidad Católica del Perú, 2005, pp. 13-29.

¹³⁵ Marina Moguillansky, Una genealogía del concepto de intermediario cultural. Revisiones recientes y aplicaciones en procesos de integración regional. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008, p. 3.

y hierro, a los vecinos Portugueses que están allí poblados”¹³⁶. Así, estos intercambios no tenían límites y estos personajes con el tiempo, se hicieron indispensables para el comercio de esclavos, dado que estaban en continuo movimiento entre los puertos de embarque y los lugares de rescate de esclavos; eran quienes en un inicio, tenían acceso a lo más profundo de la geografía africana y al final llegaban a los puertos principales con las mercancías para ser trasladadas a América.

Como ya se explicó, determinar los lugares de procedencia no es una tarea fácil, de lo que sí se puede hablar es de los puertos en que las *piezas* eran embarcadas con destino al Nuevo Mundo. Como veremos a continuación, algunos no sólo se dedicaban al comercio negrero, si no que comerciaban con otro tipo de mercancías, tales como el marfil y la cola, dos productos muy comercializados al igual que los esclavos.

Uno de los puertos más importantes de África occidental fue el de Cacheo, este estaba ubicado a tres leguas de la boca del río que lleva el mismo nombre¹³⁷. En este puerto se embarcaban esclavos rescatados de varios asentamientos a lo largo de este río y en afluentes cercanos. Por la lejanía de los lugares de origen de las *piezas* capturadas, se puede presuponer su poco contacto con los europeos, por ello muchos de los que de ahí salían eran los denominados *bozales*¹³⁸, los cuales llegaban a los puertos del Nuevo Mundo. A los provenientes de este puerto se les conocía como “negros de ley”¹³⁹. En esta zona habitaban

¹³⁶ Sandoval, *Un Tratado sobre la esclavitud* (Introducción y selección de Enriqueta Vila Vilar), Madrid, Editorial Alianza, 1987, p. 146.

¹³⁷ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 29.

¹³⁸ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, pp. 64-59 y 66. (problema de paginación).

¹³⁹ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, pp. 45 y 97; Carta anua No. 9, Relación Anua de la Provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660. 20 de febrero de 1660, en: Rey Fajardo y Gutiérrez (ed), *Cartas anuas de*, f. 5v.

los branes, que llamaban papeles y boholas¹⁴⁰, pero también se rescataban a yolofos (iolofos, jolofos, gelofes), mandingas y de otras *naciones*¹⁴¹.

Muchos de los embarcados en el puerto de Cacheo habían sido rescatados de los diferentes ríos que recorrían Guinea, por lo que Sandoval los denominó como los “reinos de los ríos”; este apelativo se debió a las características geográficas de la zona. Como se puede ver en los mapas 4 y 5, esta denominación no pudo estar más acertada dada la rica hidrografía del lugar. Por otro lado, en las descripciones de los escritores de la época se puede ver cómo estos autores hicieron referencia a cada uno de los ríos y puertos con los que se tenía contacto y los que jugaron un papel importante dentro del comercio africano. Otra afirmación destacada de Sandoval es que en este puerto era donde se encontraba gran parte del comercio, por la cantidad de navíos que ahí llegaban, siendo así el principal de toda Guinea¹⁴². También escribió que las naos que llegaban este puerto, iban cargadas de mercancías¹⁴³, porque según él, los “negros apetece y pide a los vezinos Portugueses, q están allí poblados, a quienes llamó Tagomaos”¹⁴⁴. Esto nos da una idea cómo se llevaban a cabo los intercambios en la región.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 29.

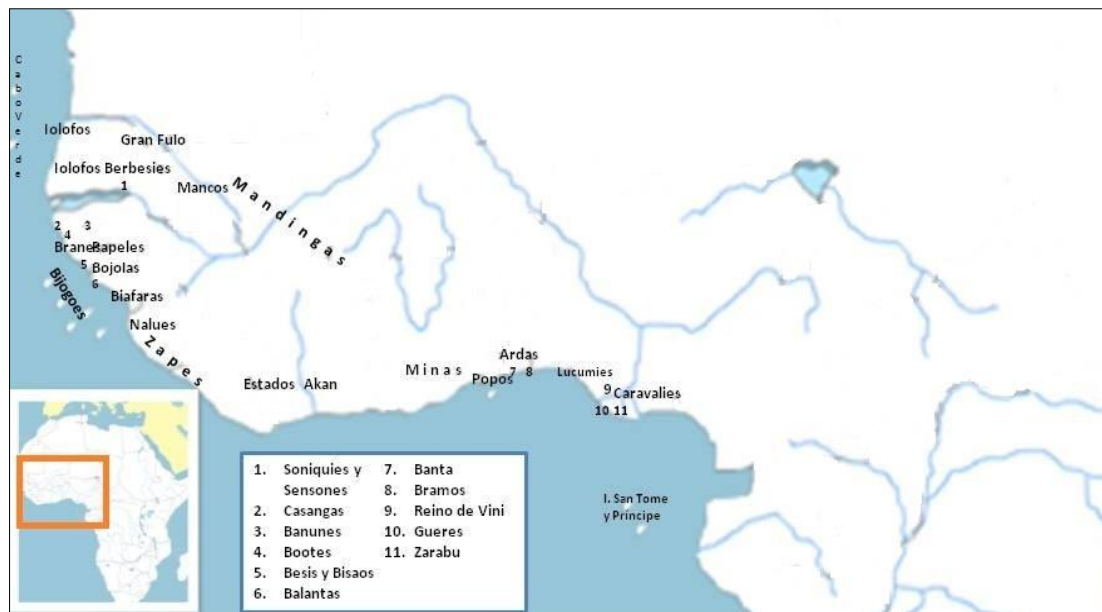
¹⁴¹ Archivo de la Abadía del Sacromonte (en adelante AASM) Leg. 7, ff. 872r-879v, ff. 874r-874v, Pedro de Castro y Quiñones, *Instrvccion para remediar y asegurar, qvanto con la divina gracia fuere pisible, que ninninguno de los Negros, q vienen de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de Afriva, carezca del sagrado Baptismo. Por mandato del Ilustríssimo Señor Don Pedro de Castro y Quiñones Arzobispo de Sevilla, de el Consejo del Rey nuestro Señor, etc.* Impresso con licencia, en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamarra. En la calle de la Muela, 1614.

¹⁴² Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 42.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

Mapa 4. África Occidental.



Elaboración de la autora a partir de descripciones, mapas y representaciones de la época.

Como ya se mencionó, los pueblos que conformaban esta zona eran muchos y cada uno tenía su propia lengua¹⁴⁵, pero en algunas ocasiones se entendían entre sí. Para Sandoval era una región de la que llegaban, a Cartagena de Indias, buenos *intérpretes* por la facilidad que tenían de saber varias lenguas de África occidental, y esto lo necesitaba en el proceso de evangelización¹⁴⁶, pero al mismo tiempo los consideraba como los mejores traductores. También creían que había muchas razones para dudar de sus bautizos¹⁴⁷, por lo que estos eran rebautizados en Cartagena de Indias.

Además de los esclavos, otra de las mercancías apreciadas en África occidental fue la cola. Se dice que para los mandingas la cola era una fruta muy importante¹⁴⁸; la usaban

¹⁴⁵ José Fernández, *Apostolica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver, dela compañía de Iesus. Sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias*, Zaragoza, Diego Dormer (Impresor), 1666, p. 107.

¹⁴⁶ Fernández, *Apostolica y penitente*, p. 107.

¹⁴⁷ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 97.

¹⁴⁸ BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relaçã Dog obraraõ*, f. 66.

para preservar el pescado¹⁴⁹ y curar algunas las enfermedades, así como lo mostró Sandoval en su texto:

es vna fruta a manera de castaña, sin cascara (assi la nauegan a varias artes, pero en los arboles tiené su cascara en mazorca larga, como de vna terciá, a modo de la del Cacao, dóde se sasona, y cóseua) comese antes de beber agua, or que sabe mui bien sobre ella: la qual los Mádgas, y Zooses dan a comer, pareciendoles ser en la que pecaron nuestro primeros Padres, y quita el dolor de cabeza, refreca la sangre, sana la inflamación del higado: los quales efectos comunmente se experiemetan. Estiman en mucho, y sirveles de moneda¹⁵⁰

En el caso de Africa central, el padre Garcia Simões describe el mencionado fruto de la siguiente manera:

Esta cola hé uma frutta que usão brancos e pretos. H é como castanhas muito grandes mais ver/melha alguã cousa. Hé amargosa, e provala hé provar hũ pouco de pao; faz os dentes amarelos, e a agoa em que se lança dizem que hé boa para o figado, e que lançandoa em hũ figado ceidiço de huã galinha o torna vermelho e fresco, que parece tirado daquela hora, mas o porque estes homés comunmente a usão hé porque cõ os calores ordinários bebem a meude, e agoa sobre ella tem muito bom gosto. Tambe dizem que sustentão muito e que andará huã pessoa hũ dia todo sustentado com huã cola. Mas eu não sei que sustância isto pode ter¹⁵¹

Además, describieron que la cola servía para curar el hígado, fortificar el estómago¹⁵² y mitigar la sed¹⁵³ y el hambre¹⁵⁴. Al parecer, las propiedades de este fruto fueron conocidas por los europeos, tanto que todos los años ingresaban por este entre 10 y

¹⁴⁹ Francisco de Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas da Guiné*, Lisboa, Academia portuguesa da história, 1990, p. 38.

¹⁵⁰ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 44.

¹⁵¹ Carta de Garcia Simoes para o provincial, 20-10-1575. Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. III, 1952, 1ª Serie, pp. 129-142, p. 133.

¹⁵² João António Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices pelo P. Graciano Maria de Leguizzano O. M. Introdução bibliográfica por F. Leite de Faria*, Vol. I, Lisboa, Junta de investigações do ultramar, 1965, p. 41.

¹⁵³ Duarte Lopez y Filippo Pigafetta, *Relação do Reino de Congo e das terras circunvizinhas*, Lisboa, Agencia geral do ultramar, 1951, p. 72.

¹⁵⁴ Donelha, *Descrição da Serra*, f. 5v.

12 navíos¹⁵⁵ y se llevaban de cuatro a cinco barriles¹⁵⁶ de cola. Por ello al puerto de Cacheo no sólo iban a cargar esclavos, sino también cola¹⁵⁷. De este puerto partían los navíos hacia varios puntos de la geografía “de los ríos” con el fin de obtener este fruto, por ejemplo, los europeos¹⁵⁸ llevaban cola al río Pongo (Depomga o D'punga) para vender en molla¹⁵⁹ a cambio de un paño blanco que los africanos apetecían mucho, y este debía ser de buena calidad¹⁶⁰. Del mismo modo, los navíos llegaban hasta el puerto de Casão¹⁶¹, pero el producto más apetecido era la que se producía en un lugar llamado Cachimpim, porque la cola que ahí se encontraba tenía un sabor particular y era dulce¹⁶².

La cola era transportada por los europeos de un lado a otro, estableciendo un comercio eficiente entre africanos y europeos, consiguiendo una relación comercial euroafricana de beneficio mutuo.

¹⁵⁵ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 158. Sandoval supo de 14 navíos al año. Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 44.

¹⁵⁶ Cada barril eran de 3.300 colas. Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 158.

¹⁵⁷ BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relaçãõ Dog obraraõ*, f. 65r, Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 72.

¹⁵⁸ Cuando nos referimos a europeos, estos podrían ser *tangomaos*, *lançados* o franceses, holandeses e ingleses que llegaban a comerciar en la zona.

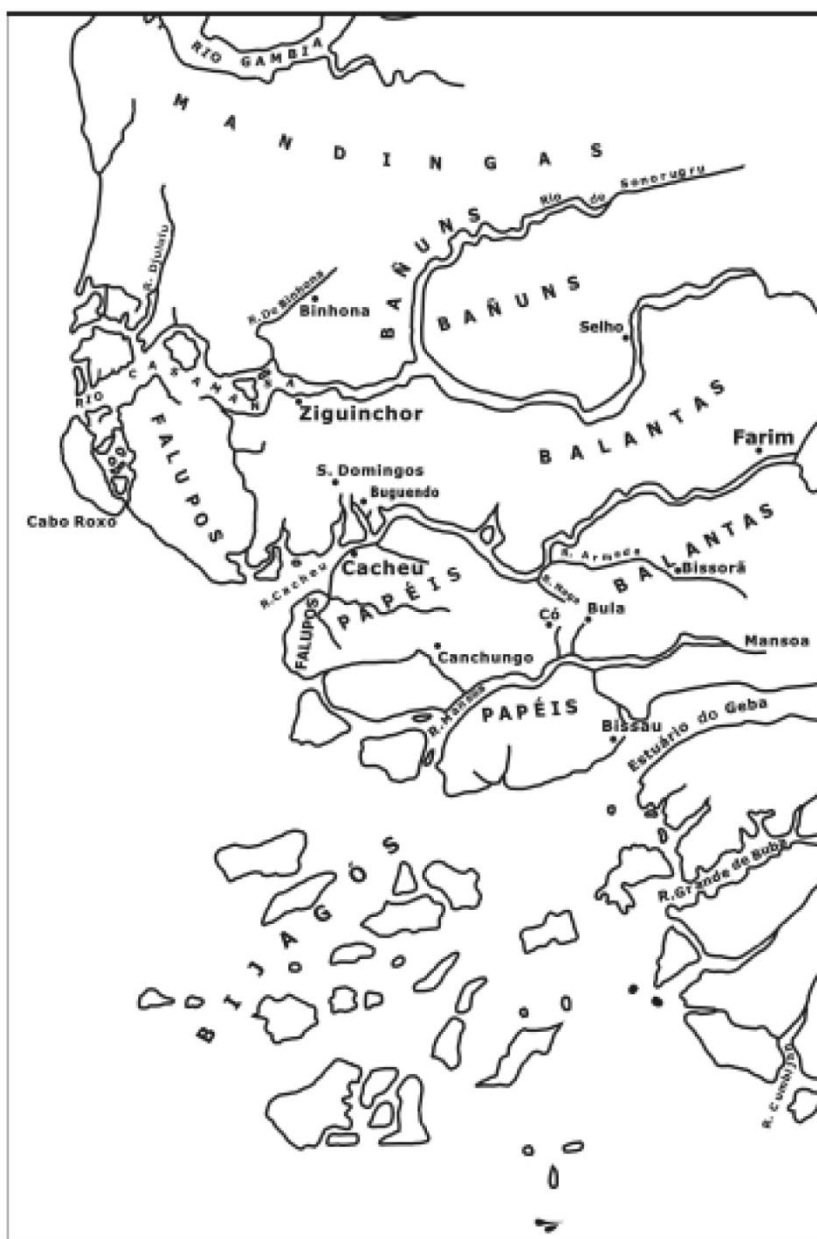
¹⁵⁹ Entre 500 y 600 colas.

¹⁶⁰ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 62.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 122.

¹⁶² Normalmente la cola es de sabor amargo. *Ibíd.*, p. 71.

Mapa 5. Reinos de los ríos de Guinea



Fuente: Antonio Carreira, A Etnonimia dos povos de entre o Gâmbia e o Estuário do Geba, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Vol. XIX, pp. 233-275.

En el río Nuno (Nuñez) preponderaban los bagas —*nación* perteneciente a los zapés—, y tenían comercio de esclavos con los españoles¹⁶³; mientras que los portugueses

¹⁶³ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 43.

comerciaban esclavos con los cocolis y con los zozoes —también zapes¹⁶⁴— con quienes intercambiaban “mucho tinta al modo de Añil”¹⁶⁵. En general, los europeos iban por el río Nuno en barcas pequeñas y canoas a comprar tintas, esclavos y marfil,¹⁶⁶ y para conseguir las mercaderías debían navegar 30 días¹⁶⁷.

Además de los portugueses, la presencia de ingleses, holandeses y franceses no se hizo esperar, ellos no sólo iban por los esclavos, sino también por el marfil, por ejemplo, cuando iban a la isla de Bersigiche (Isla de Gorea)¹⁶⁸ para sacar 9 mil quintales de cera y marfil para llevar a Ámsterdam; también en la aldea de Cangandé¹⁶⁹ había un inglés que tenía una factoría a la cual llegaba marfil, de donde salían más de 300 quintales al año¹⁷⁰. Este tipo de intercambios se hacían en algunos puertos como Joala (actual Joal).

Otras de las poblaciones apreciadas en la zona era la de los biafaras¹⁷¹, según el padre André de Faro eran los mejores para trabajar y escribir¹⁷². Se capturaban entre ellos y acudían a las embarcaciones portuguesas para vender a los cautivos como esclavos¹⁷³. Según Sandoval, aprovechaban después de los bailes que se hacían en las poblaciones¹⁷⁴ para capturar a los esclavos, y una vez cansados y dormidos, los amarraban para de esta manera venderlos. Los mismos biafaras eran grandes comerciantes y los que habitaban en

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 30

¹⁶⁵ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 40.

¹⁶⁶ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 59; BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relação Dog obraraõ*, f. 27.

¹⁶⁷ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 208.

¹⁶⁸ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 97.

¹⁶⁹ Kakande es el nombre vernáculo de Boké en el río Nuno, mientras que Araponka era el nombre en el río Pongo. Ramon Sarro, *Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone: Iconoclasm Done and Undone*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 181.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 207.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁷² BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relação Dog obraraõ*, f. 84.

¹⁷³ Guerreiro, *Relacam annal das*, 1605, p. 134.

¹⁷⁴ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, pp. 97-98.

una pequeña isla llamaban Matambole, se dedicaron al negocio de esclavos y marfil¹⁷⁵, estos vendían a los cololies¹⁷⁶. Se dice que en la tierra de los biafaras había mucha cola, la cual era muy apreciada por los turcos y moros¹⁷⁷, con quienes tenían intercambios.

Además de los lugares ya mencionados, también hubo otros lugares de encuentro en donde se hacía el intercambio de mercancías. Tanto portugueses como españoles, ingleses, franceses y holandeses, se adentraban en los ríos de África occidental, donde podían obtener mercancías de su interés, por ejemplo saliendo del río Gambia, los fulupos comerciaban con cera, pieles, negros y marfil¹⁷⁸; y en el puerto de Ale (Petite Côte senegalesa) se comerciaban cautivos y pieles¹⁷⁹.

Otro de los puertos importantes del comercio negrero fue Cabo Verde. Como se sabe, al llegar los portugueses era una isla deshabitada donde éstos pudieron asentarse y desde ahí rescatar las *piezas* que llevaban al Nuevo Mundo. En este puerto se descargaban los esclavos recolectados en los ríos de Guinea, Cacheo e incluso de África central, para posteriormente cargarlos en las armazones¹⁸⁰; en muchas ocasiones, este era el último puerto de África occidental que se visitaba antes de partir a América, es decir, era un puerto en el cual se podían encontrar *piezas* procedentes de diferentes puntos de la geografía africana. Según Sandoval, los que de esta isla salían se podían clasificar en tres tipos¹⁸¹: bozales, quienes desconocían las lenguas europeas; ladinos y criollos quienes provenían de los ríos de Guinea y hablaban portugués porque habían sido criados desde pequeños en la

¹⁷⁵ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 56.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁷⁷ Fernão Guerreiro, *Relacam annal das covsas qve fezeram os padres da companhia de IESVS nas partes da India oriental, & em algúas outras da conquista deste reyno no anno de 606. & 607. & do processo da conversãõ, & Christandade daquellas partes*, Lisboa, impresso cõ licença, Pedro Crasbeeck, 1609, p. 195v.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 39.

¹⁷⁹ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 102.

¹⁸⁰ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 99.

¹⁸¹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, pp. 64-59, 66. (problema de paginación).

isla; y los naturales, quienes nacieron en la isla y habían sido bautizados de niños. Tres tipos de *piezas* que permiten hacernos una idea del tipo de esclavos que llegaban a Cartagena de Indias y al mismo tiempo nos abre el panorama con respecto a su posible contacto con la religión católica.

Por su parte en la isla de São Thomé se embarcaron *piezas* procedentes de los minas, popoos, fulaos, ardas o araraes, lucumies o terranovos, barba, temnes, binos, mosiacos, agares, gueres, zarabas, iabus, carabalíes (abalomo, bila, cubai, coco, cola, dembe, done, evo, ibo, ido, mana maco, oquema, ormapri, quereca, tebo, teguo)¹⁸², entre otras *naciones*, quienes según Sandoval, eran prisioneros de algunos reyes africanos y se tenían presos para vender a los españoles¹⁸³.

También describe que los procedentes de São Thomé, usualmente hablaban un “portugués corrupto”¹⁸⁴, a esta denominaron como lengua de São Thomé. Estos eran considerados de menos ley que los embarcados en Cacheo, y por ende su valor era menor¹⁸⁵. Además se debe agregar que muchas de estas culturas solían escarificarse o perforarse, por eso al llegar a Cartagena de Indias estos usualmente eran despreciados por su aspecto físico. Sandoval describe así a los popos:

Los Popoos se señalan có un arco y flechas que le ciñe las sienes por ambas partes y lados, saliendo la flecha de las parte de los ojos y rematando en las orejas.¹⁸⁶

De los ardas decía que:

¹⁸² *Ibíd.*, pp. 59-66. (problema de paginación).

¹⁸³ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 99.

¹⁸⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, pp. 59-66. (problema de paginación). Thornton menciona que es posible que los Atlánticos creoles, hayan creado un pidgin para poder comunicarse, así este portugués corrupto que se describió sería producto de una creación atlántica, con respecto al lenguaje, en la que ambos actores (europeos y africanos) aportaron con su cultura para la creación de esta forma de comunicación. Thornton, *Africa and Africans*, p. 213.

¹⁸⁵ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 99.

¹⁸⁶ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, pp. 59-66. (problema de paginación).

Los ardas tienen variedad de señales, los mas estan saxados en ambas sienes, de modo que se divisan con diferente color de que tiene el rostro. A estas mismas señales añaden otros, otras de la mesma suerte en el entrecejo, y toda la cara rayada sin proporcion ni modo. Otros tienen tres, o quatro raytas profundas en el rostro, mas baxas un poco q los Parpados, y causanles algun modo de hermosura: otros unas rayas y anchas, y algo profundas, que les ciñen todo el rostro por ambos lados, tres, quatro, y cinco en cada lado [...] Demas destas quatro rayas de los lados, tiene juntamente otros dos en la frente y en cada mexilla una señal redonda que tira a azul. Otros tienen en medio de la frente seys pintas levantadas de su mesma carne, unas enfrente de otras con proporcion y gracia, correspondiendoles otras doze en cada parte a lo largo desde los ojos, hasta las orejas, Y de la mesma fuerte labradas la mitad de las espaldas y braços que no parecen de lejos sino que estan con una cota armados, y luego a manchas hasta la cintura las mesmas pintas en porporcion con diferentes labores. Otros tienen desde lo alto del cuello hasta la cintura, seys líneas desta pintas, dexando canal en medio con maravillosa porporcion e ygualdad: y otros parecé que estan escritos de caracteres antiguos, o como los de que usan los Chinos. Son finalmente las señales, pintas, labores, y rayas con que esta nacion se señala el cuerpo, de extraordinaria variedad, y en parte muy semejantes a las señales de los Zapes, y Zozoes; pero dexo las demas por pareceme impossible reduzillas a metodo. Otros ay que no tiené raya ni señal alguna en los rostros, aúque si en el cuerpo, y en los cavellos, donde hazen mil invenciones agradables; demas de ser estos hermosos de faiciones, lo qual nos da a entender la fealdad que le s causa las señales a los otros.¹⁸⁷

De los lucumies escribió que:

Las rayas de los Lucumies se asemejan mucho alas de los Ardas, unos, dexando otras señales, tienen tres rayas largas y profundas, una que le ciñe toda la fréte a o largo hasta la mesma naris, y las dos por las sienes, y en cada lado del rostro otras cinco, las tres que vienen a rematar en la boca y las otras dos en arco desde las sienes hasta la naris. Los Lucumies Barbas, se agujeran la ventana izquierda de la naris sin otras ninguna señal. Los Lucumies Chabas tiene todo el cuerpo pintado, y en medio de la frente suelen estos tener un Obalo acompañado a los lados de dos quadros; y de los cantos de la boca le salen dos rayas hazia las orejas, y e cada lado otras seys rayas, tres le cruzan el cuello, y remtan tras las orejas y las otras tres que le cruzan las mexillas y rematan en la sienes.¹⁸⁸

Y de los carabalíes mencionó que:

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ *Ibíd.*

del siglo XVII, y eran enviados a São Thomé¹⁹² para después ser encaminados a los diferentes puntos de América como el Reino de la Nueva Granada y Brasil —a donde también llegaban personas procedentes de São Thomé y Cabo Verde¹⁹³—. Según Sandoval los esclavos de África central eran los de menor valor¹⁹⁴, porque se creía que estos eran más susceptibles a las enfermedades. Por su parte, en Loango se acostumbraba hacer ferias en donde los *pombeiros* iban por el rescate de esclavos¹⁹⁵. En este mismo lugar, los holandeses iban por el marfil, esclavos y colas de elefante¹⁹⁶. También se comerciaba con paños que llamaban ínfulas, plumas de papagayos y gingas (cerdas de elefante)¹⁹⁷.

Como se pudo ver en estas escasas líneas, la trata negrera iba de la mano con el intercambio de otras mercancías, las cuales estaban desperdigadas por diferentes puntos de la geografía, pero eran de gran interés dentro del comercio europeo y africano. Con lo anterior se ha podido ver la cantidad y variedad de lugares a los cuales recurrían las naos para hacer los diferentes intercambios y la variedad de personajes que intervinieron en las actividades mercantiles desarrolladas tanto en África central como occidental, lo que permite ver someramente cómo se llevaba a cabo el comercio en la zona y al mismo tiempo nos permite conocer los puertos de los cuales finalmente salían los barcos para el Nuevo Mundo y Europa (Cacheo, Cabo Verde, Loanda, entre otros), lugares que, como veremos

¹⁹² *Ibíd.*, p. 46.

¹⁹³ André João Antonil, *Cultura, e opulencia do Brasil por suas drogas, e minas, com varias noticias curiosas do modo de fazer o assucar; plantar, & beneficiar o tabaco; tirar ouro das minas; & descobrir as da prata; e dos grandes emolumentos, que esta conquista da America Meridional dá ao Reyno de Portugal com estes, & outros generos, & contratos reaes, Lisboa, Na Officina Real Deslandesiana, 1711, p. 23.*

¹⁹⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, pp. 66- 65. (problema de paginación)

¹⁹⁵ Garcia Mendez Castello Branco, *1574-1620. Da Mina ao Cabo Negro*, Collecção do documentos Luciano Cordeiro de Sousa, Viagens explorações e conquistas dos portuguezes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881, p. 32.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 33.

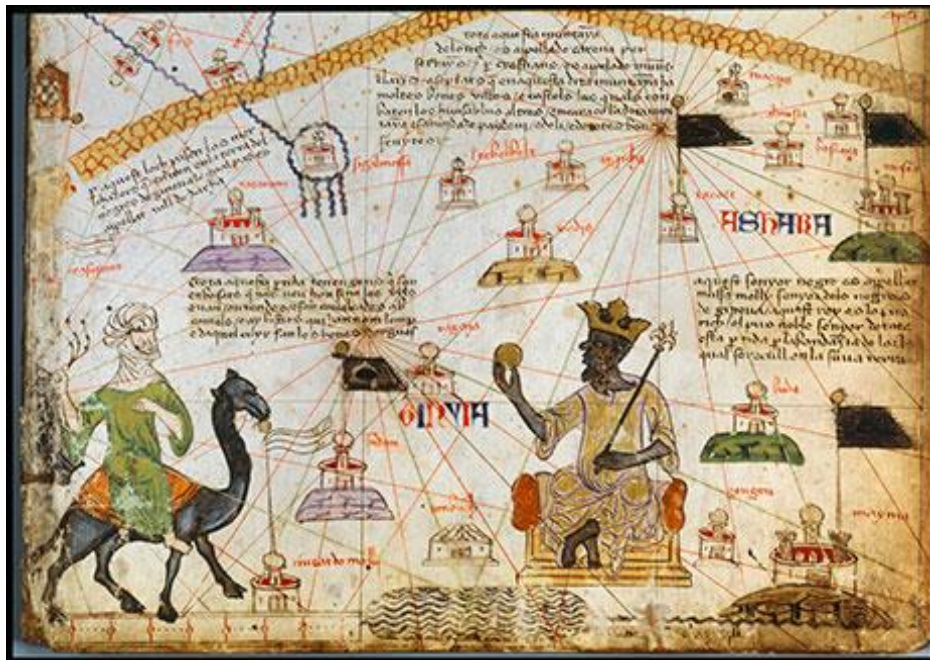
¹⁹⁷ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 55.

más adelante, jugaron un papel importante dentro del proceso de evangelización de africanos.

1.3. Aproximación a las primeras misiones en África occidental y central

Las costas de África empezaron a ser visitadas por los portugueses en 1419, estas incursiones se incrementaron a medida que las ganas de conocer crecieron en los exploradores, por ello, poco a poco se fueron recorriendo y cartografiando las costas africanas, con el fin de saciar la curiosidad europea y al mismo tiempo se “acercaban” al Reino del Preste Juan.

Ilustración 1. Detalle del Atlas Catalán de Abraão Cresques (1375).



El mapa trae dibujado al Rey de Mali, Mansa Musa.

Fuente: http://www.britishmuseum.org/images/catalan_atlas_464x326.jpg

Las historias que los europeos conocían de esta zona eran las típicas historias sobre una tierra inhabitable y llena de seres extraños. Era tal la curiosidad que despertaba esta región que el rey Mansa aparece representado en el Atlas catalán sosteniendo una pepita de

oro considerablemente grande (Ver Ilustración 1), esto podía dar una idea de la riqueza que tenía este reino y por lo que se convirtió en el lugar al cual se pretendió llegar y tener contacto. Esta imagen del Mansa Musa nació a partir de una visita que este realizó a la Meca en 1324, en dicha ocasión fue acompañado de una comitiva compuesta por millares de personas entre los que se encontraban cortesanos, soldados y esclavos. En su visita al lugar sagrado llevó consigo mucho oro, provocando así la admiración de las personas por la forma en la que gastaba dicho metal, tanto fue su influjo que el valor del metálico cayó en Egipto.¹⁹⁸

Las exploraciones hacia el sur tomaron fuerza a partir de 1443, cuando los portugueses franquearon el Cabo Bojador, y en adelante pudieron visitar las costas del África occidental, es así como en los años siguientes las costas occidentales empezaron a ser visitadas por exploradores con la intención de conocer y sondear las nuevas tierras. En un principio los encuentros entre portugueses y africanos fueron una novedad para ambas partes, con el tiempo y con los primeros intercambios comerciales entre europeos y africanos se fue creando una dinámica, en ocasiones armónica y en otras hostil. Como ya se mencionó, el comercio de esclavos, oro, telas y demás productos fue en gran medida terciado por los mismos africanos quienes se adentraban en el corazón africano en busca de dichos productos.

Para el siglo XVI estaban tres fuertes en África occidental, San Jorge de Mina, Argim y Axim. En 1445 se creó el fuerte de Argim, el cual fue reemplazado en 1480 cuando se enviaron los materiales para la construcción del castillo de San Jorge de Mina en 1481. La construcción del fuerte y la iglesia duró tres años y fue terminado en marzo de 1486.

¹⁹⁸ Silva Santos, *As bolsas de*, p. 25.

Por ejemplo, los navegantes que iban en las naos comandadas por Diogo de Azambuja, se presentaron ante el *casamansa*, quien se exhibió con joyas de oro en brazos y cuello y permitió la construcción del fuerte, poniendo a su disposición hombres que ayudaran en la misma. Después de esto se celebró bajo un árbol la primera misa en África¹⁹⁹. Con esta edificación se iniciarían los primeros intentos por conquistar Guinea y hacer misión en la zona, pero los planes no salieron tal y como se pensaron, dado que la evangelización en la zona se tornó un tanto difícil por la geografía de la región.

En 1604 la CJ dio inicio a la Misión de Guinea (1604-1629) cuando llegaron los jesuitas a Cabo Verde con el padre Baltazar Barreira (1538-1612), el superior de la misión y quien se desempeñó como uno de sus misioneros, y recorrió la zona con el fin de evangelizar las regiones cercanas como Sierra Leona. En un principio el padre Barreira fue destinado como superior de Angola²⁰⁰, en donde aprendió la lengua y ayudó de manera significativa en la evangelización de la población, misiones que iban de la mano con la conquista militar de la zona que fue encabezada por Pablo de Nováis²⁰¹.

Mas ignacianos participaron en las misiones de África occidental, aquí mencionaremos algunos como al padre Manuel Álvarez, quien junto a Barreira²⁰² se preocupó por acercarse a la población aislada de la región. Durante los diez años de misión (1607-1617) se ocupó de Guinea y Sierra Leona, logrando durante su estancia la conversión del rey de los logos. Con él se terminó la misión jesuita en Sierra Leona²⁰³, a su vez se les

¹⁹⁹ José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países americano-hispanos*, Vol. 1, Barcelona, J. Jepús, 1879, p. 43.

²⁰⁰ Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África occidental (1570-1599)*, Vol. III, 1ª Serie, p. 184.

²⁰¹ Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África occidental (1532-1569)*, Vol. II, 1ª Serie, pp. 446-448.

²⁰² Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África occidental (1570-1599)*, Vol. III, 1ª Serie, p. 265.

²⁰³ Manuel Alvarez, Ethiopia minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c. 1615), transcription from an unpublished manuscript by the late Avelino Teixeira da Mota and Luís de Matos on behalf of the Centro de Estudos de Cartografia Antiga of Lisbon. Translation and introduction by P. E. H. Hair, p. 1.

unió el padre Sebastião Gomes, pero este enfermó y tuvo que marcharse. De esa manera transcurrieron las misiones jesuitas en la zona, en donde la actividad jesuita tuvo cierta fuerza y presencia, pero en 1617, se vio reducida por la falta de misioneros, así esta incursión en dicha región fue disminuyendo paulatinamente durante el resto del siglo.

En 1622, el padre Manoel Severim de Faria (1584-1655) apuntó que el fracaso de la evangelización en Guinea obedeció a dos motivos principales, primero a que muchos de los misioneros murieron por el clima, y segundo porque algunos religiosos se dedicaron al comercio esclavista.²⁰⁴

Algunos mandatarios de la zona permitieron el bautismo con el fin de conseguir una alianza político-económica entre su reino y Portugal. Por ejemplo, Don Felipe de Leao, rey de Sierra Leona escribió al rey de Portugal con el fin de agradecerle la conversión al catolicismo y expresar su gusto por el bautismo, al mismo tiempo expresó que el territorio bajo su mando era una tierra fértil para el comercio y pedía la construcción de una fortaleza en Barra da Serra.²⁰⁵

Por último, se debe hacer referencia a la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos, quienes también participaron en las misiones de la región occidental africana. Una de las primeras misiones enviadas correspondió a la misión a Guinea, la cual fue remitida desde la provincia de Andalucía en 1646, y debía cubrir Sierra Leona y la tierra firme de Guinea²⁰⁶. Por ello, desde el puerto de San Lucar, partieron el 7 de diciembre de 1647 en un navío castellano que iba por negros. El superior de la misión era el fraile Manuel de Granada, y entre los que lo acompañaban se encontraban los frailes Joseph de

²⁰⁴ Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. IV, 2ª Serie, pp. 671-672.

²⁰⁵ Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. IV, 2ª Serie, pp. 126-127.

²⁰⁶ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, p. 196.

Lisboa y Miguel.²⁰⁷ Después del largo viaje arribaron al puerto de Cabo Verde el 21 de diciembre.

Con el tiempo llegarían otros clérigos como fray Antonio, quien fue a Gambia y fray Seraphim de Lião a Sierra Leona²⁰⁸. Por su parte, fray Antonio encontró que muchos eran mahometanos y estuvo en Gambia tres años sin poder evangelizar a la población; de ahí partió para Sierra Leona para ayudar a su compañero²⁰⁹, en donde vivió 12 años.

Años después, otra nao castellana llevó dos religiosos, fray Agostinho de Ronda y fray Joao de Peralta quienes se fueron a evangelizar a Sierra Leona²¹⁰. Fray Agostinho vivió en Tumba y Joao en Logos, quien, por ser más joven, pudo ir a “terra dentro” donde bautizó a millares de naturales²¹¹. Con el tiempo Joao se fue al Río Nuno donde vivió dos años, luego se fue a Bissao en donde estuvo otros tres años.

Después un barco inglés llevó a cuatro religiosos capuchinos, entre ellos al padre fray Ignacio de Canarias. También mandaron a la provincia de la soledad de Cabo Verde a algunos religiosos como Paulo de Cordel y fray Sebastiao²¹², quienes se ocuparon de los ríos de Cacheo y Casamansa. También llegaron fray André de Faro y fray Salvador, quienes estuvieron en Sierra Leona. Fray Salvador fue al río Nuno. André regresó a Lisboa donde entregó una descripción del tiempo que estuvo en la misión; y Salvador volvió por segunda y tercera vez a la misma. Para terminar, también se sabe de una misión de capuchinos italianos en San Tome en el año de 1698²¹³.

²⁰⁷ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 239.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 241.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 243.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 246.

²¹¹ *Ibid.*, p. 247.

²¹² *Ibid.*, p. 249.

²¹³ Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano e historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamen y apparecidas, que se venerao em todo Bispado do Rio de Janeiro, & Minas, & em todas as*

Como parte del proceso de exploración de las costas africanas los portugueses continuaron su recorrido hacia el sur y en ese transitar se encontraron con la desembocadura del Zaire. En 1482 el capitán Diogo Cão, junto con su tripulación, fueron los primeros en llegar a estas tierras, donde encontraron el Reino del Congo. Fue en este momento cuando se inició oficialmente el contacto entre ambos reinos.

En la relación de João de Barros se describe cómo fue la incursión de los portugueses a esta zona y comenta que se pusieron *padrões* (pilares de piedra) en cada lugar al que llegaron, —pusieron tres en total—; estos pilares se apostaron en lugar de las cruces de madera utilizadas por los exploradores portugueses en otras zonas. Con dichos *padrões* se pretendía contrastar la presencia portuguesa en la zona, y de esta manera, atestiguar su incursión y marcar puntos en el río Zaire²¹⁴, por donde según el cronista Rui de Pina, pensaron que podían llegar hasta el Reino del Preste Juan²¹⁵.

Ya en la desembocadura del Zaire, los portugueses trataron de ponerse en contacto con el *manicongo* Nzinga Nkuwu, al no poder establecer contacto directo con él, se llevaron algunos africanos²¹⁶ a Portugal como muestra de lo que habían encontrado. Con el tiempo, estas cuatro personas aprendieron la lengua e hicieron las veces de traductores entre ambos mundos: el portugués y el congolés. Del mismo modo se pretendió que aprendieran las costumbres portuguesas para establecer algún tipo de vínculo entre unos y otros.

Ilhas do Oceano. Tomo decimo, e ultimo, Lisboa occidental, officina de Antonio Pedroso Galram, 1723, p. 426.

²¹⁴ João de Barros- l.c. década I, liv. III, cap. III en: Brásio, *Monumenta missionaria Africana. Africa occidental (1471-1531)*, Vol. I, pp. 39-43.

²¹⁵ Rui de Pina, l.c., cap. LVIII, en Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 56-68, p. 60.

²¹⁶ *Ibíd*, pp. 32-35, p. 33.

En Portugal, los congolese fueron bien recibidos y los vistieron con paños y sedas²¹⁷. Además de ser los primeros congolese en la corte portuguesa, también, en palabras de Alonso de Sandoval, fungieron como los primeros intérpretes. Según este autor, en el barco camino a Portugal estos, con el trato y la comunicación con los tripulantes, aprendieron a hablar portugués. Al terminar su estadía en la corte portuguesa, fueron enviados al Reino del Congo con regalos para el *mani*²¹⁸.

Después de la llegada de los congolese, la dinámica del encuentro entre ambas culturas se vio enriquecida por una serie de cartas y embajadas enviadas desde ambos lados del Atlántico con la intención de fortalecer los lazos entre ambos reinos y, sobretodo, definir estrategias comerciales.

Una de las primeras embajadas enviadas a Portugal se dio en 1482²¹⁹, el enviado del *manicongo*, Caçuta, llevó consigo regalos para el rey de Portugal. Los presentes consistían en “dentes dalifantes, e cousas de marfim lavradas, e muitos panos de palma bem tecidos, e com finas cores”²²⁰. Caçuta y los mozos que lo acompañaban fueron bautizados en la corte y la reina de Portugal fue la madrina. Caçuta se bautizó con el nombre de João da Silva y los niños se quedaron en Portugal para recibir “educación europea” como aprender a leer y escribir, y por supuesto, algunos rudimentos de la fe católica²²¹.

Posterior a este encuentro, el rey Manoel I de Portugal envió al Congo una embajada y la primera misión evangelizadora, a la que le encargó procurar la erradicación de los ídolos y hechicerías del reino²²², y así difundir la “Santa fe católica” en dicho territorio. De

²¹⁷ García de Resende, l.c., cap. CLIIIJ, en Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 36-38.

²¹⁸ Rui de Pina, L.c., cap. LVII, en Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 32-35.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 35.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 57.

²²¹ *Ibíd.*, p. 58.

²²² *Ibíd.*, p. 35.

regreso al Congo, João da Silva, el embajador del Congo y nuevo cristiano, viajó con frailes, libros y adornos para la catedral que se construiría en la ciudad²²³. Durante el viaje, João murió a causa de una enfermedad, pero eso no impidió que el resto de la embajada y los portugueses llegaran al Sonho el 29 de marzo de 1491. Al llegar los sacerdotes procedentes de Portugal, el *manisonho* pidió ser bautizado con el nombre de Don Manoel, acto realizado el 23 de abril de 1491 frente a cinco mil de sus vasallos. De esta manera se celebró la primera misa²²⁴ en tierras centroafricanas. Del mismo modo, el hijo del *manisonho* se bautizó con el nombre de Antonio y su esposa con el nombre de Leonor.

Para finalizar exitosamente la introducción del catolicismo en África central, se construyó una iglesia en el Sonho, con la ayuda de mil personas²²⁵, quienes ayudaron a cargar el material de construcción desde las costas hasta el lugar que se erigió (eran tres leguas de camino). Con esta ayuda, la iglesia se construyó rápidamente entre el 3 de mayo y el 1 de junio. Fue así como, en 1491, hubo contacto entre ambas culturas y se iniciaron los cambios en el Reino del Congo, por ejemplo, en la ciudad de Mbanza se empezó un proyecto de transformación urbanística y religiosa del reino, comenzando con la idea de construir iglesias y edificios al estilo portugués para que estos sirvieran como antesala a la conversión de la población y la modificación en algunas de sus costumbres. Este cambio se lograría con la ayuda de Portugal, porque el *manicongo* solicitó al rey que le enviara mano de obra para realizar las edificaciones necesarias en su territorio.

En la siguiente embajada enviada por el rey de Portugal, mandó regalos al *manicongo* y su esposa, que consistían en ropa al estilo europeo, descrita así en la relación:

²²³ *Ibíd.*, p. 59.

²²⁴ António Brásio, A propósito de “A primeira misa em Angola”, *Separata de STVDIA*, No. 53, Lisboa, Centro de estudos ultramarinos, 1971.

²²⁵ Garcia de Resende l.c.cap.CLVIII, en Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, p. 132.

Nós ElRey mandamos a vos Ruy Gill Magro, Recebedor de nosso thesouro e ao spruiã dese officio, que dês a dom Pedro d Manjcõgo pera leuar ao Rey de Comgo, dous capuzes, hũ de graã vermelha e outro de roxa e dous pelotes dos ditos panos. E ajnda forlgariamos que teuesẽ alguũ lauor mourisco, se podese [m] fazer ou achar feito. E me[i]a dúzia de camisas dolanda lauradas, destas comuas e nõ mouriscas cõ as magas curtas ou como se mjlor poderẽ aver, todo ẽ huã arca. E asy meesmo darẽes ao dito dom Pedro pera seu vestir huã capa, pelote e calças de londres roxo, ou pano de sua vallia e huũ gibam de cutim roxo e hũ punhall e huũs borgegy [n]s e atacas²²⁶

Después del intercambio de regalos, el *manicongo* envió a algunos niños y jóvenes de su corte a la corte portuguesa para que aprendieran a leer, escribir, tuvieran estudios de filosofía, bellas artes y la religión católica²²⁷. La idea era empezar la formación de un grupo de personas del Reino del Congo que supieran las costumbres portuguesas y posteriormente tener un *clero* compuesto por naturales, que ayudara en la propagación de la fe cristiana; de modo que estos personajes fuesen los perpetuadores de una nueva era, la cual se estaba gestando dentro del reino, es decir, la formación de un reino cristiano en África central.

Como soberano de un reino cristiano, el rey del Congo debía estar en contacto y presentar sus respetos a la cabeza de esta religión y representante de Dios en la tierra, el Papa. Por ello, el rey Don Manoel I de Portugal recomendó al *manicongo* Afonso I, escribirle, presentarle respetos y obediencia, como lo hacían los reyes cristianos, este acto se preparó con una embajada conformada por doce personas nobles²²⁸, entre adultos y niños de 13 a 15 años (quienes estaban en Portugal aprendiendo los rudimentos de la fe)²²⁹.

²²⁶ Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, p. 154-155 y ATT, Corpo Cronológico, Parte I, mç. 2, No. 103, Mandado de D. João II para Rui Gil entregar vários presentes para D. Pedro, sobrinho do rei do Congo, para a mulher e três negros que os acompanhavam, bem como para o próprio rei. Disponible: <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3767415>.

²²⁷ ATT, Livraria, Ms. pergaminácao que contém a Primeira e Segunda Parte da Chronica de Damião de Góis, en Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 194-195, p. 194.

²²⁸ ATT, Leis, 2-25, en Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 228-246. p. 235.

²²⁹ En esta oportunidad, se tenía pensado que el *manicongo* pidiera al Papa que su hijo, Don Enrique, fuese nombrado el primer obispo de los reinos de África central.

Para 1512, las peticiones que el *mani* hizo al rey portugués se vieron materializadas en un barco procedente de Portugal que llevaba provisiones de agua, pan y vino, regalos para él y ornamentos para la iglesia, libros de ordenanzas, misioneros, artesanos y personas que sabían un oficio²³⁰ —como carpinteros, pedreros y herreros—, además de armas y banderas para épocas de guerra²³¹. Como se puede ver, fue todo un arsenal de capital humano e instrumental con el que el soberano centroafricano podía poner en marcha los planes de transformación del reino, una tarea por demás ardua y llena de obstáculos.

Las constantes peticiones del rey Afonso I del Congo no pararon ahí, estas siguen por mucho tiempo. Este rey es conocido, dentro de la historiografía centroafricana, por su devoción y entrega en el aprendizaje de la religión y su reino se convertiría en cristiano. Dicha devoción se puede constatar en algunas relaciones como la de Damião de Góis, quien describió que el *mani* siempre estaba estudiando cuestiones del catolicismo, y en ocasiones pasaba los días sin comer ni beber²³² leyendo todos los libros posibles para aprender más sobre la nueva fe que había acogido.

Adentrándonos a las órdenes religiosas que dejaron una impronta escrita sobre la zona, se debe mencionar la incursión jesuita que empezó en 1540, mediante la bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae* con la cual se creó la CJ. Su creación marcó el comienzo de una nueva congregación que cumpliría una misión apostólica a través de la educación y la evangelización. A estos religiosos se les encargó la evangelización y educación de la juventud y, más adelante, Enrique I de Portugal les encomendó la tarea de evangelizar en territorio de ultramar, por lo que el *Patronato portugués* fue la plataforma perfecta para que

²³⁰ ATT, CM-11-370, en Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 247-253.

²³¹ ATT, Leis, 2-25, en Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 228-246. p. 235.

²³² ATT. Damião de Góis, L. c., Parte IV, cap. III, en Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, pp. 361-363, p. 361.

los jesuitas pudiesen llegar al Congo en 1548. En este territorio la CJ estuvo hasta 1555 y retornaron en la década del 20 del siglo XVII gracias a las acciones de Mateus Cardoso²³³.

Los integrantes de la primera misión fueron los padres Jorge Vaz como superior, Cristovão Ribeiro, Jácome Dias y el hermano Diogo de Soveral²³⁴. Antes de la misión, dice Jorge Vaz en carta a los jesuitas de Coímbra²³⁵, se habían encontrado con el embajador del Congo, Diogo Gomes, quien era el confesor y capellán del *mani*, Diogo I. En sus relaciones, los jesuitas comentaban lo encontrado en el reino y todos coincidían en la poligamia y la poca propagación de la fe católica; por ello, al llegar tuvieron que emprender la tarea de evangelizar y bautizar a la población.

En 1558 el Reino de Ndongo solicitó sacerdotes jesuitas para que fueran a evangelizar, a pesar que para dicha misión se asignaron dos padres y dos hermanos, el viaje fue suspendido por la muerte del rey. Posteriormente se emprendió una nueva misión que partió de Lisboa en 1559 con los padres Miguel de Torres, Francisco de Gouveia y Agostinho de Lacerda, y los hermanos Antonio Mendes y Manuel Pinto²³⁶.

La misión jesuita en territorio angoleño, a diferencia de la llegada del catolicismo en el Congo, estuvo de la mano con la llegada de los conquistadores a la zona. Uno de los jesuitas que estuvo en dicha época fue el padre Baltazar Barreira, quien primero vivió en

²³³ El padre Cardoso nació en 1584 en Lisboa. En 1598 entró a la CJ en Évora. En 1617 se embarcó para Luanda y 1623 fue expulsado por el Gobernador João Correia de Sousa para Brasil. Antes de su partida de África había sido nombrado como superior de un futuro colegio en São Salvador. El 27 de agosto de 1625 llegó al Congo, junto el padre Jeronimo Mendes, para asumir la rectoría del colegio. Beatrix Heintze, *Fontes para a histórica de Angola do século XVII*, Stuttgart Franz Steiner verlag wiesbaden GMBN, 1985, p. 79; Luka Lusala Lu Ne Nkuka, Mattheus Cardoso et le catéchisme kikongo de 1624, *Studia Missionalia* Vol. 60, Roma, Universidad Gregoriana, 2011, pp. 215-233, p. 220.

²³⁴ Balthazar Telles, *Chronica da Companhia de Jesu da Província de Portvgal*, Lisboa, M.DC.XLV, pp. 357-358, en: Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, p. 163.

²³⁵ BADE, Códice 116/2/1, ff. 92-93v, en: Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, p. 168.

²³⁶ ARSI, Lus., 52, ff. 168-169, en: Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. II, p. 449.

esta zona por 12 años²³⁷ y luego ayudó en la evangelización de África occidental. Se dice que el Rey Don Sebastián en cuanto supo de la existencia de minas de plata en Angola envió personas a hacer la inspección de aquel lugar²³⁸, con el fin de tener la certeza de que estas existieran.

El proceso de conquista de Angola no fue fácil, dado que, entre 1574 y 1605 se vio obstaculizada por los rumores e ideas preconcebidas que los dirigentes centroafricanos tenían sobre los portugueses y viceversa; los segundos creían que había muchos recursos minerales que se podían explotar, como la plata y al mismo tiempo creían que la población los ocultaba²³⁹. Por su parte, los pobladores de la zona recibieron información que los portugueses se dirigían hacia el reino por la misma razón, por la búsqueda de minas argentíferas, las cuales no poseían, pero los otros estaban seguros que era verdad y por ende estaban dispuestos a batallar por ellas. El presunto propagador de estos rumores fue el *mani*, a quien consideraron en esos años como uno de los enemigos declarados de la corona portuguesa.

Por otro lado, el comercio negrero en Angola estaba en un principio en manos de los comerciantes de San Tome, quienes se oponían a la conquista de Angola²⁴⁰, puesto que ello obstaculizaría dicha actividad mercantil. La conquista se inició en 1574 y con ella, la tarea para convencer al rey de invertir en dicha empresa no se hizo esperar, por ello algunos de

²³⁷ José Augusto Duarte Leitão, *A missão do Pe. Baltasar Barreira no reino de Angola (1580-1592)*, *Lusitania Sacra*, 1993, pp. 43-91.

²³⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 1, D. 4, Regimento dado pelo rei D. Filipe II ao capitão-mor e governador de Angola, D. Manuel Pereira, com instruções para governar aquele reino, aludindo às minas de prata e recomendando a evangelização e conversão dos nativos, entre outros assuntos, 26 de marzo de 1607.

²³⁹ David Birmingham, *A conquista portuguesa de Angola*, Porto, A Regra do Jogo, 1965; José Luis Cortés López, Felipe II, III y IV, reyes de Angola y protectores del reino del Congo (1580-1640), *Studia Histórica. Historia moderna*, IX, 1991, pp. 223-246, p. 224.

²⁴⁰ José Luis Cortés López, Felipe II, III y IV, reyes de Angola y protectores del reino del Congo (1580-1640), *Studia Histórica, Historia moderna*, No. IX, 1991, pp. 223-246, p. 225.

los que se encontraban en el lugar como Jerónimo Castaño y Diego Herrera escribieron memoriales con el fin de convencer al mandatario que conquistar Angola era una buena inversión.

Volviendo al tema de la evangelización en el Congo, la CJ después de su partida en 1555, perdieron fuerza dentro del reino, por lo que el *manicongo* solicitó al Papa que otra congregación religiosa se ocupara de las cuestiones religiosas del reino. El 25 octubre 1617 el *mani*, Don Álvaro III, escribió a Paulo V con la intención de presentarle sus respetos e informarle que monseñor Baptista Vives había sido designado como embajador y por medio de éste solicitaba que se le tuviese en cuenta para la designación de una congregación militar con el fin de procurar el aumento de la fe católica en el reino e ir en contra de la gentilidad de la población, pero dicha petición no fue tenida en cuenta, por el contrario, enviaron una orden mendicante: los capuchinos. La acción de esta orden dentro de la historia de las misiones en África central es muy relevante; el proceso no fue rápido ni instantáneo, pero tiene una historia interesante. En un principio se pensó en designar a los carmelitas descalzos para la misión²⁴¹, pero finalmente los capuchinos fueron los elegidos para esta.

Después de varios tropiezos, en 1640 en las cartas intercambiadas entre Roma, Congo y Madrid, se hace hincapié a la primera misión capuchina al Congo. En una de estas cartas, la del 25 de junio de 1640, se hizo referencia a la creación de dicha misión con la que finalmente se asignó a Bonaventura de Alessano²⁴² como prefecto de la mencionada. A partir de la fecha de su nombramiento el fraile estuvo presto para empezar con sus labores.

Salieron con Alessano, los primeros padres que se unieron a la misión del Congo

²⁴¹ Francisco Leite de Faria, A primeira tentativa para os capuchinhos missionarem no Congo, *Separata de Itinerarium*, Ano II, No. 8, 1956, p. 7.

²⁴² BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 5.

Francisco de Pamplona, Januario de Nola de Nápoles, Bonaventura de Sorrento, Miguel de la Seja, Francisco de Roma y Angel de Lorena²⁴³. Posteriormente, se unieron José de Antequera, Angel de Valencia, Buenaventura de Cerdeña, Juan de Santiago y Jeronimo de Puebla.

En abril de 1641 arribaron los capuchinos a Lisboa con la intención de obtener los permisos necesarios para viajar a la misión del Congo, pero los ministros del rey Joao IV no proporcionaron los pasaportes necesarios para el viaje por el hecho de ser extranjeros, esto creó un conflicto alrededor de los misioneros ya que no sabían si debían ir o no a la misión.

Durante el periodo que el *mani* estuvo solicitando una nueva orden religiosa para que evangelizara en su reino, afloró una rivalidad entre las coronas ibéricas, cuestión que afectó notablemente las misiones. La vecindad de las coronas de Castilla y Aragón, y Portugal estuvo marcada por una serie de procesos de diferente índole, pero que muestran una historia cambiante, dinámica y que ha tenido diversos caminos.

Como se sabe, estas relaciones de vecindad pueden ser amistosas o todo lo contrario. En el caso particular de estas dos coronas se debe mencionar que se inició con el momento de la unión entre ambas, el cual estuvo marcado por los problemas normales cuando hay sucesión de una corona, en este caso fue la que aconteció después de la muerte del rey Enrique I de Portugal, esta sucesión se marcó con el asenso al poder de Felipe II de España en 1580. La unión de la coronas duró hasta 1640 durante el reinado de Felipe IV.

Posterior a este rompimiento entre las dos coronas las rivalidades no se hicieron esperar, por lo que las misiones se vieron afectadas en la medida que los portugueses no querían que los integrantes de estos tuvieran origen castellano o algo que tuviese que ver

²⁴³ *Ibíd.*, f. 6.

con dicha corona, de ahí que las misiones tuviesen algunas complicaciones como la de los capuchinos que se narrará a continuación.

Una vez solucionado el asunto de los misioneros asignados, también hubo necesidad de preocuparse por la embarcación que los llevaría hasta allá y el dinero para comprar los ornamentos para celebrar la eucaristía, por lo que Nola y Pamplona se fueron a Madrid para negociar la embarcación con el Rey Felipe IV²⁴⁴, quien les otorgó 1000 escudos de limosna²⁴⁵ para comprar todo lo necesario para la sacristía, como cálices y ornamentos.

A pesar de todos los esfuerzos, estuvo latente la sospecha de que los misioneros iban en calidad de espías castellanos a los territorios portugueses, por ello los capuchinos procuraron que sus misioneros no fuesen oriundos de algún lugar relacionado con Castilla para así poder realizar su labor dejando de lado la constante intervención de los portugueses en tierras africanas.

Esta continua desconfianza se puede evidenciar en las cartas y escritos de los misioneros que estaban en la zona, por ejemplo el jesuita Antonio de Couto escribió advirtiendo que habían llegado varios frailes capuchinos al Reino del Congo, procedentes de varias naciones y estos se habían embarcado “por Castella em huá não que depois se os lançare no porto de Pinda, apporeo ao da Loanda”²⁴⁶, cuestión que le pareció lo suficientemente “sospechosa” y digna de ser contada para que en la corona portuguesa fuese tenido en cuenta, por ello solicitaba que se enviaran misioneros de la CJ o por lo menos portugueses y así no estar con zozobra a causa de los nuevos misioneros. Por lo

²⁴⁴ *Ibíd.*

²⁴⁵ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 6; José Pellicer de Tovar, *Mission evangelica del Reyno del Congo, por la Serafica Religion de los Capuchinos*, Madrid, Domingo Garcia i Morras, 1649, p. 2.

²⁴⁶ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 5, D. 513, Carta 1, f. 1, Carta de Antonio de Couto SJ, San Salvador de Congo, 14 de octubre de 1651.

anterior, en una carta posterior comenta que preguntó en público a un capuchino por qué había viajado por Castilla y no Portugal, lo cual narra así:

Ant^o do Couto da Com^a de Jesu, e R^{er} desse Cotallo, de Congo da cidade do Salvador que hum dia me mandou chamar sua Mag, de ElRey de Congo a os seus passos, e estando presentes o R.do desta Sata sé. O R^{do}P^e Frey Joao Fe^{co} capucho, e aoutros Religiosos seus, e su perguntara sua Mag^{de} a o dito Religioso Frey Joso Fe.co que vista vindo de Roma por Castella por não viera por Portugal fazendole su Mag^{de} esta pergunta em publico a fin de mostrar que não tinha trato, e comunicação com outro príncipe secular que encontre ai faca suspeitosa²⁴⁷

En el memorial escrito al rey de Portugal por el hermano jesuita João, quien llevaba viviendo en Angola 35 años, se evidencia la preocupación de los religiosos con respecto a la presencia de los misioneros de otras nacionalidades, dado que estos podían arrebatar una plaza muy importante para la corona y por ende afectar la economía de la misma, por ello consideraba perentorio que se tomaran las medidas necesarias para cuidarse de la introducción de estas personas²⁴⁸. Angola debía ser cuidada por los portugueses, dado que era una fuente substancial de mano de obra esclava, de ahí la insistencia del padre en que había que cuidarla de los posibles espías porque, en palabras de él, “aquella praça por ser de grande importancia; por que sem Angola não ha Brazil”²⁴⁹, además se creía que por medio de la conquista de esta plaza comercial tan importante, los castellanos iban a abrir comercio de esclavos, y otras mercancías, por el Río de la Plata²⁵⁰.

Por aquellos problemas, con la posible intromisión de extranjeros que fuesen espías, se solicitó en varias ocasiones lo siguiente “os misionarios não seraõ Castellanos nem

²⁴⁷ *Ibíd.*, Carta 2, f. 1.

²⁴⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 4, D. 392, f. 1, Memorial de Irmão João da Companhia de Jesus al rey de Portugal, 25 de junio de 1646.

²⁴⁹ *Ibíd.*

²⁵⁰ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 6, D. 625, f. 1, Carta do governador e capitão-general de Angola, Luís Martins de Sousa, ao rei D. João IV sobre o sucesso da abertura do comércio de escravos no Rio da Prata, o retorno de prata que houve, a chegada dos capuchinhos italianos da missão autorizada por Sua Majestade, as boas perspectivas que tinha na guerra que mandara fazer na província de Quiçama e a obediência de um dos principais sobas, Sao Paulo da Assucao de Luanda, 25 de febrero de 1656.

naturaes deReinos E Estados sogeitos a Castella nem filhos das Provincias delles”²⁵¹. Por ello, constantemente e insistentemente, se pedía que no se aceptaran religiosos extranjeros (haciendo referencia a los capuchinos)²⁵², por que se sospechaba que los capuchinos llevaban cartas del rey del Congo a Castilla y viceversa.²⁵³ Los vecinos y misioneros de la zona no cesaban en sus cartas a Portugal tanto que el 21 de julio de 1664²⁵⁴, se enviaron cartas sobre la llegada de los capuchinos al Congo vía Castilla tratando de informar los peligros de esta llegada.

Por lo anterior, Fray Jacinto de Vetralla, prefecto de la misión del Congo escribió una carta en la que se puso a disposición del rey de Portugal para comprobar que no tenía ningún vínculo con la corona castellana²⁵⁵, y en 1658 viajó a Roma para el envío de capuchinos, no vasallos de Castilla²⁵⁶, al África central.

²⁵¹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 5, D. 506, Carta 4, f. 1, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre uma outra de 27 de Julho de 1651 relativa ao acordo de paz estabelecido entre o governador e capitão-general de Angola, Salvador Correia de Sá e Benevides[e o rei do Congo, assuntos referidos no requerimento dos capuchinhos italianos, frei Jacinto de Vetralla e frei Boaventura de Sorrento, em que solicitavam livre passagem, de Lisboa para Angola, para os missionários capuchinhos], e sobre a assistência que estes religiosos prestavam nos reinos do Congo e de Angola. Lisboa, 19 de septiembre de 1651.

²⁵² AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 7, D.786, f. 2, Sobre os inconvenientes dos religiosos capuchinhos barbados irem assistir em Angola, por se suspeitar que eram apoiantes do rei de Castela, Lisboa, 30 de agosto de 1661, Carta firmada por Jeronimo Argelo de Castro, Feliciano Dourado, O Conde de Douvo (y otro nombre que no se ve), para el consejo Ultramarino.

²⁵³ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 8, D. 899, f.1, Carta do [ouvidor-geral de Angola], Bento Teixeira de Saldanha ao [secretário do Conselho Ultramarino], Manuel Barreto Sampaio, sobre os capuchinhos de Angola y su relación con el o rei de Castela, 21 de julio de 1664.

²⁵⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx 8, D. 898, Carta 2, 23 de enero de 1658. Carta de Jeronimo Acevedo de Castro, Felicino Dourado, Francisco Miranda y Miguel Zazarte.

²⁵⁵ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 5, D. 506, Carta 5, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre uma outra de 27 de Julho de 1651 relativa ao acordo de paz estabelecido entre o governador e capitão-general de Angola, Salvador Correia de Sá e Benevides[e o rei do Congo, assuntos referidos no requerimento dos capuchinhos italianos, frei Jacinto de Vetralla e frei Boaventura de Sorrento, em que solicitavam livre passagem, de Lisboa para Angola, para os missionários capuchinhos], e sobre a assistência que estes religiosos prestavam nos reinos do Congo e de Angola. Lisboa, 19 de septiembre de 1651.

²⁵⁶ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 8, D. 898, Carta 1, f. 1, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre as cartas vindas de Angola e do reino do Congo acerca dos procedimentos dos capuchos italianos que residiam em Angola, e da resposta de frei Bernardino de Sena aos breves do Papa, fazendo o rei do Congo assiná-la; o conselho analisou a carta do cabido da Sé do Congo de

A pesar de todos los recelos de los integrantes de la CJ, desde Angola se escribieron cartas en favor de la misión²⁵⁷, como la carta de Francisco Vasconcellos de Cunha²⁵⁸, quien afirmó que los capuchinos italianos eran personas virtuosas y no había razón para desconfiar de la misión que ellos estaban llevando a cabo en tierras centroafricanas. Y agregó:

que se diga da parte de Mg^{de} aos superiores dos Capuchos Barbados, mãdem todos os mais que puderam, como naõ sejaõ vassallos de Castella, por ser mestres Religiosos detanto exemplo e sem nenhum intereçe com queis negros as amaõ e os permitem andar por toda aquella Ethiopia, Epara sepoder sustentar nella, conue que também os Padres da Companhia se espalhem, porque hums tem aprenençaõ para a vida humana, eustumaõ favorecer a os aoutros como fazem em Congo, eos outros vivé só das esmollas, Epadecem grandes incomodidades, particularmnete nas doenças poraquelles negros carecerem detuto onecessario para ellas, Ecom eze Modo serviço de Deos Ede Vmg^{de} declara, queduzentos obreiros do Evaengelho saõ poucos, para muito que necessitaõ aquelles Reinos, eos Clerigos filhos da terra, eainda os filhos desde Reino, ordinariam naõ vão a aquellas partes osmais beneméritos e vertuosos, e mos servem de escandalo, que da propagação da Fe²⁵⁹

Eran los capuchinos los encargados de realizar las misiones en *sertão* y eran pocos los que vivían en las ciudades, por ello eran considerados como “grandes varones apostólicos” por su gran interés en la misión y la manera pobre en la que vivían.²⁶⁰

En fin, los misioneros llegaron a África a evangelizar. Algunos religiosos estuvieron

13 de Outubro de 1651, que afirmava que os religiosos tinham ali chegado por via de Castela, e as queixas do rei do Congo contra a infidelidade daqueles religiosos. 23 de enero de 1658.

²⁵⁷ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 5, D. 606, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a carta do governador e capitão-general de Angola, Luís Martins de Sousa Chichorro, acerca da ganância e da falta de obediência dos religiosos capuchos em Angola, nomeadamente de frei Boaventura de Sorrento, Lisboa, 17 de julho de 1655.

²⁵⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 6, D. 650, Carta 1, f. 1, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a licença de residência que Sua Majestade dera aos religiosos capuchinhos italianos em Angola, em resposta ao pedido dos oficiais da câmara e dos moradores da cidade de São Paulo da Assunção, facto que mereceu o agradecimento por escrito do prelado frei Jacinto de Vetralla, a 28 de Julho de 1656.

²⁵⁹ *Ibíd.*, Carta 1, f. 3, Lisboa, 8 de agosto de 1656.

²⁶⁰ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 8, D. 899, f. 1, Carta do [ouvidor-geral de Angola], Bento Teixeira de Saldanha ao [secretário do Conselho Ultramarino], Manuel Barreto Sampaio, sobre os capuchinhos de Angola y su relación con el o rei de Castela, 21 de julio de 1664.

en Cabo Verde, sede del obispado en la zona, lugar en donde los portugueses también los consideraron espías del Rey de España, entre ellos el vicario general y el gobernador, quienes los enviaron presos a la Corte Lusitana. Estando en dicha misión y con el fin de añadir a más personas a la misma, el Prefecto envió a fray Francisco de Pamplona de regresó a España²⁶¹ en busca de más personas dispuestas a evangelizar en las tierras que ellos consideraban llenas de almas infieles.

Como se pudo ver, en esta breve explicación las misiones en estas dos regiones africanas tuvieron sus particularidades, por una parte, en la región occidental, sobre todo en los ríos de Guinea, el establecimiento de las misiones se dificultó por la geografía de la región y la poca cantidad de misioneros que enviaban. También se pudo ver que en la región centroafricana, el Congo abrazó el cristianismo por sí mismo, mientras que en territorio angoleño, los portugueses y misioneros llegaron como conquistadores, por lo que la dinámica fue diferente.

1.4. Un acercamiento a las creencias africanas

Como se ha podido ver hasta ahora, los lugares de procedencia de los esclavos que llegaban a Cartagena de Indias fueron muy variados, esto nos da como resultado un crisol de costumbres, entre las que se pueden encontrar ricas manifestaciones religiosas, las cuales llegaron con los esclavos a los lugares de asentamiento. En este apartado se ha intentado recopilar algunas de las manifestaciones plasmadas en los textos de los viajeros y misioneros presentes en las diferentes zonas de África occidental y central, lo anterior con

²⁶¹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 4, D. 380, f. 1. El texto menciona que la mayoría de los capuchinos murieron de enfermedad y que el padre Francisco de Pamplona regresó a España con un compañero y que de regreso se quedaron en San Tome.

el fin de contextualizar esta esfera de las culturas africanas dentro del tejido cultural neogranadino y las pervivencias de algunas de ellas a pesar de la incursión del catolicismo en la vida de estas personas.

Como se verá en las siguientes líneas, lo relativo a las creencias de los africanos era representado en los textos de los viajeros y misioneros según lo visto desde fuera y con un punto de vista eurocéntrico. Esta perspectiva, de una u otra manera les permitió justificar y legitimar la evangelización, en la medida que las descripciones mostraban pueblos bárbaros²⁶² y con costumbres alejadas a las europeas.

En las descripciones de Sandoval se pueden encontrar menciones sobre la religión que se practicaba en los diferentes pueblos de África occidental antes de la llegada de los europeos y la imposición del catolicismo. Según las descripciones, estas costumbres fueron materializadas en estatuillas a las que veneraban, las cuales lamentablemente fueron destruidas y quemadas por los misioneros a su paso. Sin embargo, muchas de las narraciones de la época nos permiten tener una idea de cómo eran estos elementos, del mismo modo que nos cuentan cómo era la relación de los africanos frente a las mismas.

Una de las menciones más frecuentes encontradas en esta zona fue que se adoraban a estatuillas y figuras llamadas chinas. Dentro de las descripciones tenemos el relato del padre André de Faro²⁶³ quien escribió que estas servían a la población para pedir que les fuera bien en las siembras, por ejemplo, en las de arroz²⁶⁴. También el padre de Faro encontró otro tipo de china en el río Pongo (Depomga o D'punga), en donde habitaban bagas. Dicha china era de piedra sobre la cual derramaban harina de arroz y vino de palma.

²⁶² Con respecto al concepto de bárbaro entre los textos escritos durante las primeras décadas de los descubrimientos portugueses se puede consultar a la tesis de maestría de José da Silva Horta, *A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)*, Tese de mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990, pp. 255-256.

²⁶³ BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relação Dog obraraõ*, f. 40r.

²⁶⁴ *Ibíd.*, f. 23r.

Estaba cubierta por una “casa bien hecha” en la que había una figura de un elefante hecho con un palo que llamaban Tara y era como una palmera; a la figura se le conoce como “a boule”.²⁶⁵

El padre André de Faro refuerza la idea de que había diferentes tipos de chinas por todo el territorio, esto nos lo ilustra con dos comentarios, el primero cuando hace referencia al viaje que hicieron a Bissao y el río do Nuno, en donde hablaban muy parecido a los zapes. A estos los describen como grandes hechiceros quienes adoraban “mais casta de chinas”²⁶⁶; y el segundo cuando nos dice que en su viaje a Sierra Leona se encontró que muchos hablaban como zapes y a pesar de que su rey era cristiano, en todas partes se podía ver la adoración a las chinas²⁶⁷ e incluso vieron una en la puerta de una iglesia que se estaba construyendo, por ello los misioneros pidieron al rey que la tiraran²⁶⁸, pero un hombre poderoso de la población alegó que no se podía tirar so pena de tomar represalias²⁶⁹. En vista de lo anterior, los portugueses amenazaron al rey con dejar de lado los negocios en sus tierras²⁷⁰ y esto sirvió quitar el objeto de donde se encontraba²⁷¹.

André Álvarez de Almada describió las chinas de los fulupos unguadas de sangre de animales (vacas, cabras, entre otros), además las untaban de harina de arroz y millo²⁷². Mientras que André Donelha escribió que en *sertão*²⁷³, específicamente en tierra de yolofos, encontró árboles cubiertos de algunas ramas y estos eran llamados chinas²⁷⁴.

²⁶⁵ *Ibíd.*, f. 88.

²⁶⁶ *Ibíd.*, f. 27.

²⁶⁷ *Ibíd.*, f. 34.

²⁶⁸ *Ibíd.*, f. 18.

²⁶⁹ *Ibíd.*, f. 18r.

²⁷⁰ *Ibíd.*, f. 19.

²⁷¹ *Ibíd.*, f. 20.

²⁷² Álvarez de Almada, *Tratado breve dos*, p. 69.

²⁷³ *Sertão* se refiere a los territorios alejados los cuales estaban a varias horas o días de camino. Ver: Rafael Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza*, Tomo 2, Lisboa, Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 396. Las misiones de *sertão* tenían una duración relativamente corta, en la que los misioneros iban a pie de

Por su parte el jesuita Fernão Guerreiro describió a las chinas que los casangas tenían como “hú seyxe de cajados atados, & preparados em pé na terra, embarra dos como papas de farinha daroz, & millo, borrifados como sangue de vacas, & cabras”²⁷⁵. Además describió que los templos para estas chinas eran grandes y se ubicaban en la sombra de los árboles donde les ofrendaban vino de palma y millo. También escribió que los biafaras adoraban a las chinas, razón por la que a su llegada los europeos llamaban a las imágenes de Cristo “china do cristão” y la Virgen María “china do branco”²⁷⁶. Los biafaras tenían tan arraigada su devoción por las chinas que los padres los consideraban como “grandemente pertinazes, etrabalhosos de tirar desuas erronias, edesuas chinas que adoraõ”²⁷⁷.

El padre Baltazar Barreira también detalló a las mencionadas chinas en *Das coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné* (1606), dice al igual que Almada, Guerreiro y De Faro que estas tenían “sangue de diversos animais”²⁷⁸. También refuerza la versión de Guerreiro sobre la forma en la cual los misioneros usaron la palabra china para evangelizar a los naturales arguyendo que esta palabra quería decir Dios, por ello las imágenes de los misioneros eran llamadas “chinas do branco” o “chinas do cristão”²⁷⁹.

En los escritos de la época se pueden encontrar diferentes descripciones acerca de estos objetos usados en las poblaciones donde llegaban, las cuales eran vistas como representaciones divinas a las que rendían culto, al mismo tiempo nos hacen ver como el lugar de adoración de estos objetos era una especie de templo. Los detalles señalados por

población en población bautizando, casando, dando santos óleos y demás sacramentos a las personas que ahí se encontraban.

²⁷⁴ Andre Donelha, *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde* (1625), Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, f. 352.

²⁷⁵ Guerreiro, *Relacam annal das*, 1605, p. 133.

²⁷⁶ *Ibíd.*, (1609), pp. 193v-194.

²⁷⁷ BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relaçã Dog obraraõ*, f. 84.

²⁷⁸ Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, 2ª serie, Vol. IV, p. 204.

²⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 203-204.

los misioneros y viajeros permiten que nos hagamos a una idea de cómo eran estos elementos venerados y la importancia que tenían dentro de la población; en muchos casos eran venerados y se les hacían sacrificios con el fin de conseguir éxito en la cosecha o la pesca.

Al mismo tiempo que se tiene información sobre las chinas, en algunas ocasiones las descripciones señalan que llegaban a poblaciones donde no había señal de religión alguna y por ende era fácil su evangelización. No se tiene certeza de qué les hacía pensar esto, es posible que la ausencia de templos y chinas les indicaran esta particularidad, como fue el caso de Lemos Coelho, quien, al llegar a Sierra Leona, los misioneros le comentaron que aquel lugar era apto para la fe católica²⁸⁰, porque según ellos no tenían religión y sólo habían encontrado que adoraban a figuras de sus antepasados²⁸¹ hechas de piedra, marfil, madera o barro, las cuales ponían sobre un altar y les ofrecían cola. A esta piedra la llamaban *Corafim*²⁸², la cual era su Dios.

Para los misioneros que recorrieron los reinos del Congo y Angola, en esta zona no era tan difícil la evangelización, dado que, según los misioneros, la población creía en un solo Dios al que llamaban *Zambiapungo*. Según las descripciones, este hecho les permitió explicar fácilmente la representación del Dios católico. Pero nada está más lejos de la realidad, ya que son los mismos misioneros quienes describieron que encontraron un sinnúmero de figuras a las cuales veneraban, y a sus ojos eran prácticas de hechicería. En el texto del padre Cavazzi se pueden encontrar los nombres de algunos de estos *nkisis*, por ejemplo, había uno llamado *Nganga-itiqui*²⁸³, otros se llamaban *Navieza* y *Cassuma* que

²⁸⁰ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 236.

²⁸¹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 47.

²⁸² Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 237.

²⁸³ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 88.

eran dioses de Quisama y Libolo²⁸⁴, a estos los jagas²⁸⁵ les habían construido una casa y un alpendre respectivamente.

La comunicación entre el mundo de los vivos y estos dioses se hacía a través de personas especializadas en ello, como era el *nganga* (*banganga* en plural), es decir, personas instruidas que tenían como tarea ser el mediador entre lo terrenal y los espíritus. Según Fuentes y Schwegler el *nganga* era el centro que vinculaba el culto de los muertos, quien llevaba en sí la presencia de entidades espirituales, a los cuales se les rendía culto mediante “toques, bailes y cantos”²⁸⁶. Usualmente cada uno tenía su *nkisi*, objetos en los que vivía un espíritu y con el cual el *nganga* podía comunicarse. De ahí que Cavazzi mencione que el *nganga-a-nzambi* eran los sabios de Dios²⁸⁷ y fue así como se les llamó a los curas al llegar el cristianismo a la zona. También se usaba el término *nganga-ia-muloco* para el encargado de ayudar a curar²⁸⁸. Estos *ngangas* eran propietarios y operadores de un *nkisi*, es decir, de objetos físicos responsables de ser los receptáculos de las fuerzas espirituales. Esto se traducía en un fuerte vínculo con los ancestros por medio del culto a estos y a las entidades espirituales protectoras o malignas que habitaban en los *nkisis*.

Muchos de los autores, como Cavazzi, hablan continuamente que los centroafricanos creían en la acción de los hechiceros (*feiticheiros*), a quienes recurría la población en busca de respuestas sobre el diario vivir, por ejemplo, recurrían al *Mulonga*, quien pronosticaba si

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 210.

²⁸⁵ Grupo África central, que se caracterizó por sus habilidades para la guerra, de ahí que la reina Nzinga hiciera alianza con los jagas para combatir a los portugueses al no estar de acuerdo con la esclavización masiva que estos estaban propiciando. Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 89. También se hicieron famosos por robar y comer carne humana. Documento No. 105 da caixa No. 1, Angola, Manuscrito avulso depositado no Arquivo Histórico Ultramarino, Transcrito por Adriano Parreira Lisboa, Instituto de investigação científica tropical, 1993. p. 24.

²⁸⁶ Jesús Fuentes, y Armin Schwegler, *Lengua y ritos de Palo de Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Madrid, Vervuert Iberoamericana, 2005, p. 29.

²⁸⁷ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 91.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 215.

algún enfermo se curaría o no. Por parte el *Mpindi* era el feiticheiro encargado de la lluvia; *Ntinu-a-maza* era denominado como el rey del agua y era el feiticheiro que curaba²⁸⁹.

Los *nkisis* que los misioneros encontraron eran de diferentes tipos, entre ellos se encontraron “cabeças de cabras, cagados, pês de animais, ossos de Elephantes”²⁹⁰, morcegos y corujas²⁹¹, objetos que usualmente eran destruidos y quemados por los sacerdotes e incluso, en ocasiones, lo hacían con el apoyo de los dirigentes de las aldeas a las que llegaban²⁹². Sacerdotes como Pedro Tavares, Francisco Pacconio²⁹³ y Serafím Cortona²⁹⁴ mencionan constantemente que cuando llegaban a alguna población destruían las estatuillas y demás elementos que los habitantes veneraban, los cuales eran llamados por los misioneros “ídolos”. Fue tanto el interés por estos elementos que en una ocasión el Padre Tavares envió uno al Colegio de Évora, el cual describió como del “tamanho de hu' moço de doze ou quinze anos”²⁹⁵, pero al parecer este nunca llegó y se perdió en Lisboa.

Algunas de estas estatuillas estaban pintadas de mpemba (color blanco)²⁹⁶, el cual se relaciona con la piel muerta, de ahí que algunos usaban el color blanco como símbolo de la

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 96.

²⁹⁰ Guerreiro, *Relacam annal das*, 1609, p. 191v.

²⁹¹ Lopez y Pigafetta, *Relação do Reino*, p. 102.

²⁹² *Ibíd.*, p. 102.

²⁹³ Francisco Pacconio, *Gentio de Angola suficientemente instruido nos myterios de nossa santa Fé, obra posthuma, composta pello padre Francisco Pacconio da Companhia de IESV, reduzida a método mais breve, accomodado á capacidade dos sogeitos, que se instruyen pello Padre Antonio de Couto da mesma Companhia*, Lisboa, Domingos Lopes Resa, 1642, p. 10.

²⁹⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 6, D. 728. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre requerimento do religioso capuchinho, frei Serafím de Cortona.

²⁹⁵ BPAE, Códice CXVI/2-4, Pedro Tavares, *Carta e verdadeira relação dos sucessos do P^e Pedro Tavares da Companhia de Jhs, em as suas missoens dos Reinos de Angola, e de Congo, tudo tambem Composto pollo mismo p^e, em quanto saude lhe deu lugar, por quanto depois, por razão de grauissimas doenças, ocasionadas do grande trabalho das missões, foi mandado pelas s^{ta} obediencia, e ordem dos medicos a se curar a Portugal*, f. 7.

²⁹⁶ En kikongo, mpemba se refiere tanto al caolín como al lugar blanco y subterráneo en donde viven los espíritus benéficos. Dicho mundo está poblado de antepasados y espíritus que a menudo se simbolizan con tiza de río o arcilla (luvemba). Adelheid Pichler, *Memories os Slavery: Narrating history in ritual*, en: Nicolas Argenti, Katharina Schramm (Ed.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*, New York, Berghahn Books, 2010, pp. 142-143.

transición a la muerte²⁹⁷; del mismo modo se refiere a lo positivo, en contraste con lo negro que simboliza lo negativo. También había unas que usaban el color rojo como colorante, lo cual representaba la vida²⁹⁸.

En el caso de África occidental, las manifestaciones religiosas (chinas, corafim) tuvieron que convivir con el islam²⁹⁹, religión que al parecer llegó gracias a los contactos comerciales con las sociedades norafricanas desde mucho antes de la llegada de los europeos, con quienes intercambiaban caballos y camellos por “negritos, y negritas, Iolofas, y Berbesies, y de otras castas” los cuales no debían pasar de siete años, esta edad con el fin de convertirlos a dicha religión³⁰⁰. Los mandingas tuvieron un mayor contacto con la parte norte del continente, este grupo se caracterizó por ser grandes comerciantes; iban de un lugar a otro vendiendo y comprando algunos productos, así tuvieron contacto con personas islamizadas y esto provocó que los mandingas se convirtieran y al mismo tiempo fueran los principales difusores de la religión por los “reinos de los ríos”. Según Berta Ares, este tipo de *passieurs* acentuaban su posición de mediador cultural, en cuanto que las relaciones comerciales les permitía tener una mayor movilidad y ejercer influencia en el entramado económico, religioso y político³⁰¹. Lo anterior, gracias a las conexiones comerciales que

²⁹⁷ Maya Restrepo, "*Brujería*" y *reconstrucción*, p. 41.

²⁹⁸ Domingo Congo, un famoso sanador y practicante ritual que vivía en Caracas en el siglo XVII, declaró que en sus rituales usaba pollos, hojas, cruces y algunos polvos rojos llamados barquisi. Una pequeña figura negra animada y locuaz ayudó al Congo a encontrar las hierbas más apropiadas para sus rituales. Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHNM), Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 102v-103r; Maya Restrepo, "*Brujería*" y *reconstrucción*, p. 185.

²⁹⁹ Según Silva da Horta, en los relatos portugueses los mandingas (soninké) eran descritos con un cierto privilegio dentro del islam y eso no les impedía mantener las costumbres autóctonas. José da Silva Horta, O Islão nos textos portugueses: Noroeste Africano (sécs. XV-XVII): das representações à História, en: *O Islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*, Porto, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2004, pp. 167-181, p. 179.

³⁰⁰ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 42.

³⁰¹ Berta Ares Queija, El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI), en Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (Ed.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, 1997, pp. 37-59, p. 37

establecieron en gran parte de África occidental. Esto se puede ver en la descripción hecha por Sandoval sobre la actividad de este grupo:

Los principales ministros desta maldita sexta son en Guinea los Mandingas, principalmente Soniquees y Sensones, que como hemos dicho, pueblá de una y otra parte el rio Gambia, y entran por la tierra adentro mas de quinientas leguas. Esta géte no solo bevio á pocos años la ponçoña de la secta de Mahoma, mas tomo por oficio darla a otras naciones. Ayudandose para esto de la mercancia, llevando tambien entre otras mercaderias por todos estos Reynos [...] Estas poblaciones tienen Mezquitas, cuyos maestros llaman Mores que tienen sus dignidades, como Cazizes, que correspondé a Arçobispos, Baxerines que correspondé a Obispos; y en esta escuela los graduan por sus diuinidades³⁰²

La población mandinga, según Sandoval, se comunicaba con todos los reinos de Guinea para comerciar oro y sal, y con el ánimo de introducir a la población al islam³⁰³. La facilidad de ir de un lado a otro de esta población radicaba en que conocían la variedad de lenguas que cohabitaban en la zona de ahí, para Sandoval, era normal saber que los “Iolofos, Berbesies, Mandingas, y Fulos”³⁰⁴ se entendieran entre ellos a pesar de las variedades culturales entre un grupo y otro, lo que no les impidió la propagación de la religión y la apropiación de la misma, por ello, entre la población, los misioneros encontraron bexerins quienes eran sacerdotes, “letrados da ley de mahoma”³⁰⁵, y escribían en árabe³⁰⁶.

Según André Donelha los mandingas eran los mejores comerciantes, en especial los bexerins, quienes llevaban amuletos de cuerno de carnero y *nominas*³⁰⁷ con papeles escritos que vendían como reliquias.³⁰⁸

³⁰² Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 48.

³⁰³ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 41.

³⁰⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 57.

³⁰⁵ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 22.

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 25.

³⁰⁷ *Nominas* eran bolsas que en Portugal en el siglo XVI se usaban para colocar retratos de santos, versículos del evangelio y oraciones a modo de protección para los peligros.

³⁰⁸ Donelha, *Descrição da Serra*, f. 29v.

En general, el islam estaba propagado en gran parte de la zona. Según Lemos Coelho, en el río de Joba casi todos eran mandingas y por ende predicaban dicha religión³⁰⁹. Por ello, algunos misioneros se quejaban de que a pesar de la evangelización, los mandingas tenían contacto con los moros quienes los pervertían con las doctrinas islámicas porque estos sí eran “continuos en la enseñanza de sus falsedades y hechizarias”³¹⁰, muy a diferencia de las misiones católicas, las cuales no eran constantes en la instrucción del catecismo, bautizos y demás.

Los mandingas iban por toda la región comerciando con oro, telas, sal, entre otros elementos; y al mismo tiempo prestaban mucha atención a sus preceptos religiosos, ya que practicaban el islamismo, este último aspecto fue el que repercutió en gran medida para ganar adeptos. También se sabe que los *bexerins* andaban en tierras de *biafaras*, *bañus*, *buranos*, *jalofos*, *papeles*, entre otros, predicando el islam y repartiendo *nominas* a la población. Según los estudios de Oliveira Martins, los *bexerins* distribuían estas *nominas* por todo Guinea³¹¹.

En el relato del padre André de Faro las bolsas eran distribuidas por los mandingas³¹². Se sabe por las narraciones que los habitantes usaban bolsas de cuero (*nominas*), en las que ponían papeles con algunas escrituras y estas eran llevadas junto al cuerpo con el fin de obtener algún tipo de protección e incluso eran usadas por los guerreros como defensa

³⁰⁹ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 113.

³¹⁰ Biblioteca Universidad de Sevilla (en adelante BUS), R.15415, Gaspar de Sevilla, *Verdadera relacion delbven svcesso y acierto que ha tenido la Mission de los Padres Capuchinos de esta Provincia del Andaluzia, que fueron a los Reynos de Guinea el año passado de 1646. a la conversion de los infieles*, f. 3.

³¹¹ Jeocata Juliet Oliveira Martins, O Relato do mercador André Álvares de Almada e sua utilização como fonte histórica no estudo das práticas religiosas dos povos da Guiné.
http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1401484152_ARQUIVO_TextoANPUHFINAL.pdf

³¹² BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relação Dog obraraõ*, f. 48r.

contra las armas de los enemigos.³¹³ Dichos elementos fueron encontrados por el padre de Faro y, según su descripción, había en ellas papeles escritos con reglas que los mandingas les habían enseñado, hierbas o paños con sangre³¹⁴.

Estas bolsas de cuero eran conocidas comúnmente como bolsas mandingas³¹⁵, *patúas* o *grigri*³¹⁶. A pesar de su nombre con alusión toponímica “mandinga”, se han encontrado reseñas de los misioneros y viajeros sobre estos elementos mágicos-religiosos que al parecer también tuvieron su importancia en tierras americanas, es más, Silva Santos argumenta la posibilidad de que este vocablo fuera acuñado por parte de los inquisidores para hacer referencia a las prácticas mágicas de los africanos procesados³¹⁷.

Ilustración 2. Mandinga con amuletos colgados al cuello.



Fuente: Vanicleia Silva Santos, *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*, São Paulo, tese, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008, p. 28.

³¹³ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 108.

³¹⁴ BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relaçã Dog obraraõ*, f. 48r.

³¹⁵ De las cuales se mencionará el caso neogranadino el capítulo cuarto.

³¹⁶ David-J East, *Western Africa: Its Condition, and Christianity, the Means of Its Recovery*, Londres, Houlston and Stoneman, 1844, p. 149; Silva Santos, *As bolsas de*, p. 235.

³¹⁷ Silva Santos, *As bolsas de*, p. 238.

Por su parte los centroafricanos usaban unos amuletos que colgaban en el cuello a los que llamaron *masalu ma (e) dinga*. Estas bolsas eran fabricadas de cuero o paño, generalmente blanco, y eran usados para proteger de puñaladas, tiros, enfermedades y accidentes. Tenían hostias³¹⁸, piedra de corisco, ojo de gato, azufre, pólvora, una bala de chumbo, una moneda de plata, un hueso de difunto y papeles y figuras escritas con sangre de gallina, preferiblemente negra y sangre del brazo izquierdo del fabricante.³¹⁹ También les ponían oraciones cristianas que consideraban mágicas³²⁰ y eran llevadas en el cuello (Ver ilustración 1).

En general, estas bolsas podían estar compuestas de diferentes elementos, según los requerimientos de la persona que la necesitaba, y podían ser de diferente índole. Por otro lado, estas se mezclaron poco a poco con lo católico, en la medida que se fueron integrando elementos sagrados de la religión católica a estas bolsas, con las cuales se buscaba algún tipo de protección divina. El sincretismo fue tal que en Brasil, los cofrades negros podían asistir a los *calundus* o traer una bolsa mandinga³²¹. Lo que nos ilustra claramente que personas con ciertos conocimientos sobre el catolicismo, aunque recibieron el bautismo y demás, recurrían a la protección de este elemento como parte de la adaptación de su cultura.

³¹⁸ Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 211; Felipe Augusto Barreto Rangel, Ilustrações na pesquisa histórica—experiências com fontes inquisitoriais, *Cadernos de História*, Belo Horizonte, Vol. 17, No. 27, 2º, pp. 289-310, p. 304.

³¹⁹ Clóvis Moura, *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 71.

³²⁰ Emmanuel Ramalho, As identidades “outras” do discurso polêmico antimágico no Brasil, *Revista Labirinto*, Vol. 26, 2017, pp.182-202, p.192.

³²¹ El *calundu* se refiere prácticas religiosas originarias de África central que tenían como característica principal la posesión de espíritus, la cual podía ir acompañados de adivinaciones ofrendas, baños de hiervas y bailes. Larissa Viana, *Odioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na America Portuguesa*, São Paulo, Editorial Unicamp, 2007, p. 105.

Como ya se explicó, estas bolsas fueron encontradas en África occidental, pero también se debe mencionar su presencia en el contexto centroafricano. En esta parte del continente se encontraron descripciones en las que los jefes de las poblaciones africanas mixturaron esta protección con lo católico, lo que se puede ilustrar con dos ejemplos, el primero hace referencia cuando el *Manicongo* Garcia II se colgó en el cuello una “bolsa de brocado” en el que guardó las cartas enviadas por Inocencio X. El otro ejemplo hace referencia a la esposa de Garcia II “tirou do pescoço uma bolsa de brocado que tinha, além da carta pontifícia, também uma pequena imagem de Nossa Senhora, rodeada de finíssimas pérolas”³²². Dos actos en si podrían parecer insignificantes, pero si se tienen en cuenta dentro del contexto mágico-religioso, nos permiten pensar que el sincretismo se estaba manifestando en estos amuletos portados por los gobernantes.

Estas bolsas, fueron ampliamente usadas en el mundo Atlántico. En su tesis Vanicleia Silva Santos³²³ buscó demostrar su presencia en Brasil como una recreación de las tradiciones africanas, las cuales consideró que fueron producto de la circulación de saberes entre ambos lados del océano. Por su parte Daniela Buono Calainho³²⁴, rastreó el uso de estas bolsas en África, Portugal y Brasil, permitiendo así tener una perspectiva más amplia de la circulación de dichos elementos en el mundo atlántico. Más allá de los estudios brasileños, como se verá en el cuarto capítulo, estas bolsas mandingas tuvieron presencia en otros contextos, como por ejemplo el neogranadino.

Como se pudo ver, a partir de las descripciones de algunos misioneros y viajeros se puede tener una idea de algunos elementos de la vida cotidiana de los naturales. Sabemos

³²² Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica* dos, Vol. I, p. 132.

³²³ Silva Santos, *As bolsas de mandinga*.

³²⁴ Daniela Buono Calainho, *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*, Rio de Janeiro, Garanmond, 2008.

sobre muchos de estos objetos gracias a que eran considerados como indebidos e iban en contra de las creencias cristianas. Lastimosamente no se conoce a profundidad todos los elementos y esto se debió a que los misioneros y viajeros no consideraron pertinente estudiar a profundidad esta parte de los pueblos africanos y por ende sus descripciones se limitaban a describir lo monstruosos y diabólicos que podían ser los elementos de veneración de estas culturas. Sin embargo, son estas descripciones las que permitirán que se realicen una serie de comparaciones con la herencia cultural en el Nuevo Mundo, específicamente en el Reino de la Nueva Granada.

Lo anterior se puede encontrar en África central, en las descripciones de los capuchinos, a quienes se puede ver como poco tolerantes con el sincretismo de los africanos, a diferencia de las misiones anteriores como de la CJ. Lo anterior, con motivo de la Contrarreforma que, a la fecha de la llegada de los frailes estaba en marcha y la iglesia era mucho menos complaciente de lo que había sido con las interpretaciones locales del cristianismo, de ahí que se vea una mayor insistencia en los errores de la religión por parte de los miembros de esta orden religiosa.

Conclusiones del capítulo

Poco a poco la ciudad de Cartagena de Indias se convirtió en el puerto por excelencia para recibir gran parte de los esclavos provenientes de África, lo que marcó la dinámica de la ciudad, en la medida que parte de la vida económica estaba sustentada en la trata negrera; toda esta dinámica permitió que la carga cultural de la población se fuera enriqueciendo con las diferentes culturas africanas que arribaron al puerto.

La riqueza cultural del continente africano llegó a Cartagena de Indias, pero debido a la poca información registrada acerca de los lugares de procedencia de los esclavos no se tiene evidencia de la cantidad y variedad de las culturas africanas, pero sí se tiene certeza que la riqueza de estas llegó y se quedó en medio de su gente y su historia en el puerto, y se expandió hacia diferentes rincones del Reino de la Nueva Granada por medio de la dinámica comercial donde estaban presentes los esclavos, tales como lo fueron los trabajos en los ingenios, haciendas, minas, entre otras actividades.

Aunque no se puede saber con exactitud cada uno de los lugares de origen de los esclavos, por medio de las descripciones de algunos escritores como Sandoval, de Faro, Almada, Donelha, Lemos Coelho, entre otros, se puede tener una idea de algunas de las *naciones* que llegaron hasta el Reino de la Nueva Granada y cohabitaron en el puerto. Lo que sí queda claro es que el negocio en los diferentes puertos no sólo se basó en la trata negrera, si no fue una economía diversificada en la que circulaban otros productos como el oro, telas, sal, marfil, cola, etcétera. Productos de gran interés para ambas partes (europeos y africanos), por ello su comercio fue necesario y marcó la dinámica comercial de la zona.

Por un lado, se encontraban los africanos ávidos de algunos productos europeos como caballos, armas, telas, y también productos africanos como la cola, elemento que era muy apetecido por sus cualidades medicinales. Esta mercancía y la necesidad fueron aprovechadas por los comerciantes europeos quienes transportaron la cola por los diferentes lugares que recorrieron, sobre todo en África occidental. A su vez estaban los africanos quienes vieron una oportunidad de intercambio comercial con diferentes productos aclamados en Europa como lo fueron el marfil, ámbar y por su puesto los esclavos.

Este último “producto” fue el que llegó en grandes cantidades al Reino de la Nueva Granada y al ser un ser repleto de vida, ambiciones, lenguajes, religiones, historias y demás

características de un ser humano, permitió que hubiese una notable contribución cultural - de esta población que arribó en condiciones desventajosas- pero que al final eso no le impidió tener y ejercer una dinámica propia, las cuales como veremos más adelante, se manifestaron en su diario vivir en el Nuevo Mundo.

2. LA EVANGELIZACIÓN DE LA POBLACIÓN AFRICANA

La evangelización de los africanos fue un proceso que tuvo sus inicios en África, por lo que conocer el contexto en el cual se llevaron a cabo las diferentes acciones para conseguir este propósito se considera de vital importancia para esta investigación, además de mostrar cómo se intentó la evangelización de esta población desde el primer momento del arribo de los europeos y la introducción a su cultura. Por diferentes circunstancias este proceso se vio truncado por las disímiles vicisitudes que los sacerdotes debieron enfrentar en dichos territorios. No obstante, algunos de los actores que aquí trabajaremos trataron de sacar adelante las misiones y llevar a buen término la labor que les fue encomendada.

También es importante hacer mención en esta parte de la historia dado que la acción misionera en África no siempre nos muestra la total y completa receptividad de la población nativa, por el contrario, en ésta se pueden encontrar relatos en los que se evidencian los problemas y tropiezos enfrentados por los sacerdotes a la hora de enseñar la religión católica. Un ejemplo de la poca receptividad de los africanos se puede encontrar, aunque de manera camuflada, en el relato del padre Pedro Tavares, quien menciona en su relación que estaba en *sertão*

ensinando a doutrina a cousa de quinhentas pessoas, e tratando do mysterio da Santissima Trindade, de repente se levantou so chaõ hũ gentio m¹⁰ valiente, e me diçe cõ m^{ta} colera, q era hũ salvagem e hũ tudo, e q naõ entendia nem sabia o q dezia. Ouvindo os meus lingoas estas palavras, quizenraõ pegar delle p^a continuarem acody cõ m^{ta} pressa q tal naõ fizessem, q lhe perdinava cõ mui boa contade, eq naõ lhe tornava culpa em me dizer aquellas palavras e outras cousas a este propozito. Neste passo se lanzou o gentio aos meus pês pedindome perdaõ, e q queria aprender as oraçoens e ser filho da Igreja³²⁵.

³²⁵ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira relação*, f. 6r.

Este relato nos muestra varias caras de la historia, por un lado, al misionero con sus *intérpretes*, quienes lo “protegieron” de las “agresiones” que recibió de una persona del lugar a quien lo llamó salvaje por no entender lo que el sacerdote estaba tratando de enseñarle a las personas ahí reunidas. Por otro lado, un lugareño que, en un primer momento, exteriorizó la incomodidad que sentía al no comprender lo que estas personas —extrañas a su cultura y a su entorno—, trataban de introducir por medio de la enseñanza del catecismo, una nueva religión; manifestando así una resistencia ante las incesantes e insistentes predicas sobre la religión católica y la cantidad de información recibida por los pobladores de los lugares a los que iban los religiosos en misión. Este rechazo puede ser visto como parte de una rebelión de los habitantes con respecto al catolicismo, en donde estas personas, en señal de protesta, trataron de oponerse a la nueva religión que estaba siendo difundida en la región. Adicionalmente a lo anterior, se debe decir que por medio de esta historia el padre trata de revelar cómo por medio de su fe consiguió que el lugareño manifestara querer aprender lo concerniente a la fe católica, al mismo tiempo que deja en claro el éxito de su labor misional.

En este ejemplo también se debe entender que el misionero no estaba en un colegio de la corte, sino estaba en una misión en un *arimo*³²⁶ cerca en Bengo a siete leguas de Luanda³²⁷, acompañado por sus *intérpretes* y armado con la doctrina cristiana. Durante los días que permanecían en estos lugares aprovechaban para evangelizar a los que no lo estaban, en ocasiones era la mayoría, y en caso de estarlo, había pasado tanto tiempo desde la última visita de un sacerdote que las personas habían olvidado sus enseñanzas y posiblemente habían regresado a sus antiguas creencias. Estos intentos por convertir a la

³²⁶ Quinta o hacienda para el cultivo agrícola en Angola.

³²⁷ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira relação*, f. 2.

población no lograban los propósitos que se pretendían, la conversión de las personas debía ser un proceso constante y a largo plazo, cuestión que no sucedió en los lugares apartados en los cuales no contaban con la presencia permanente de sacerdotes, aunado a esto, los padres no podían acudir a las regiones de *sertão* con frecuencia. Esta falta de “vigilancia” nos la hace ver el padre Cavazzi quien describe que cuando los sacerdotes no estaban presentes, los naturales no hacían sus ritos ni seguían las enseñanzas de la religión católica, pero ante la inevitable ausencia de los frailes, los africanos vivían de acuerdo con su “antiga liberdade”³²⁸, lo anterior, porque habían poblaciones que llevaban cinco o seis años sin contacto con un sacerdote.³²⁹

Con respecto al aprendizaje de la religión, se podría decir que evidentemente era, y es muy complejo poder entender todo lo referente a la religión en poco tiempo, más aún cuando los sacerdotes lo explicaban cada tanto y con poca frecuencia cuestiones que se aprenden con el pasar del tiempo y bajo la supervisión de personas conocedoras de los principios básicos, las oraciones y demás. Por ello, en las descripciones en las que se hace referencia a la evangelización de los africanos tanto en África como en América, nos dejan ver que este proceso no era constante a lo largo del tiempo, por esta razón queda claro que la gran mayoría de la población —exceptuando algunas élites africanas— carecían de una formación “cristiana”. Como se vio en el relato del padre Tavares, la población africana se resistía a recibir instrucción en la religión cristiana y al mismo tiempo se resistía a seguir sus preceptos, tal y como lo comenta Cavazzi, lo anterior como modo de resistencia hacia

³²⁸ João António Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices pelo P. Graciano Maria de Leguizzano O. M. Introdução bibliográfica por F. Leite de Faria*, Vol. II, Lisboa, Junta de investigações do ultramar, 1965, p. 209.

³²⁹ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 327.

la imposición a la que fueron sometidos por los religiosos, en donde dejar atrás sus costumbres y creencias era necesario, según ellos, para abrazar la nueva fe.

El proceso de evangelización de africanos, tanto en África como en América, puede ser considerado como un proyecto con muchos altibajos. Para llevar a cabo esta labor se pensaron diferentes estrategias para mejorar la evangelización de esta población, pero algunas de estas no se concretaron o fueron proyectos con una vida llena de obstáculos. Al parecer hacer propuestas para mejorar sus prácticas, contar con personal mejor capacitado e incorporar al proyecto a los africanos no fueron estrategias suficientes a la hora de apartar a los africanos de sus costumbres.

Dentro de la historia de la evangelización de africanos hubo varios actores, elementos e instituciones importantes que se deben resaltar. Por un lado, estuvo la influencia ejercida desde Roma y los diferentes Papas que ejercieron el poder durante el siglo XVII, aunque no fueron quienes rigieron y comandaron todas las instancias y circunstancias de la evangelización, fue una de las fuentes rectoras de la misión evangelizadora en las tierras conocidas hasta ese momento. Se podría decir que con la era de los descubrimientos, fue la cabeza del Papa, quien repartió y legitimó los territorios encontrados por las coronas ibéricas, del mismo modo que ordenó la evangelización de dichas tierras. Por otro lado, estuvieron los patronatos ibéricos, —luso e hispano—, entre los cuales el Papa delegó funciones eclesiásticas.

A la hora de empezar con la evangelización de africanos, la primera estrategia fue catequizar a las personas cercanas al gobernante, posteriormente se extendió el proceso hacia *sertão*. Según las descripciones de algunos religiosos del siglo XVII, estas misiones no recogían los frutos esperados y los naturales regresaban rápidamente a sus “costumbres bárbaras” por la poca catequización que recibían o simplemente, a pesar de estar casados,

seguían viviendo amancebados con varias mujeres³³⁰. A pesar de ello, algunos misioneros como Pedro Tavares, Francisco Paccónio, Giovanni Cavazzi, Antonio de Teruel y otros, evangelizaron a los africanos en su tierra natal.

Otro punto que se debe tener en cuenta es que con la llegada de los portugueses a África se justificó la esclavización en la medida que consideraron que los pueblos encontrados eran incivilizados, con costumbres “bárbaras” como la antropofagia y la poligamia, por lo cual la evangelización de la población era un asunto importante a la hora de instaurar buenas costumbres y alejarla de aquellas prácticas poco cristianas. Adicional a lo anterior, los portugueses encontraron que la esclavitud era una práctica bastante extendida en estos territorios, por ello el intercambio de productos con los jefes de las diferentes poblaciones a cambio de esclavos no fue una tarea difícil. Por ello, justificar la esclavitud como una manera de poder evangelizar a la población esclava, sólo fue cuestión de tiempo. En teoría, los portugueses rescataban/capturaban a los africanos con una supuesta motivación religiosa, es decir, hacerlos esclavos, llevarlos a América y así convertirlos al catolicismo, dado que ésta era la única manera de sacarlos de sus costumbres y “salvar sus almas”, es decir, la esclavitud justificada como parte del gran milagro de la expansión de la fe³³¹.

Cohonestar la esclavitud a la que se hace referencia se puede manifestar en algunas declaraciones del siglo XVI, por ejemplo, en una carta del 30 de junio de 1560 de Alonso de Montúfar O.P., Arzobispo de México, en la que según él, manifestaba cierta inconformidad con la esclavitud de los negros, la cual consideraba igual de injusta que la de los indígenas americanos. En dicha carta decía lo siguiente “no habiendo otra causa más

³³⁰ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira relação*, f. 15.

³³¹ Patricia A. Mulvey, *Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society*, *The Americas*, Vol. 39, No. 1, 1982, pp. 39-68, p. 41.

justa los beneficios espirituales y corporales que los dichos negros resciben en el dicho captiverio de los xriptianos”³³². Lo anterior muestra que la esclavitud era expuesta como un paso primordial y trascendental en pro de conseguir el camino a la cristiandad y la liberación de la barbarie, de ahí que se hiciera una apología de la esclavitud en pos de la conversión como argumento válido.

Asimismo, se debe decir que la captura de esclavos era inevitable y más aún cuando las condiciones de la trata estaban establecidas desde Europa, lo cual se manifestaba otorgando licencias a los navíos para que estos pudieran estar en el negocio de la trata negrera; también y cuando en los diferentes virreinos de la América española y lusa solicitaba dicha mano de obra para el trabajo en las minas y plantaciones. Para esta época fue común que algunos viajeros reportaran lo visto en sus recorridos y explicaran sobre el tipo de población encontrada. En lo concerniente al proceso esclavista, algunos opinaban y daban noticia de las posibilidades de realizar un mejor aprovechamiento de dicho comercio. Entre estos testigos se puede mencionar la opinión de Duarte Lopes, la cual fue emitida el 14 de marzo de 1589 por medio de una carta dirigida al Consejo de Indias, con el fin de dar una opinión acerca de una licencia.

El comerciante de barco Duarte Lopes recorrió las costas africanas y fue embajador de Roma en el Congo³³³. Después de estar diez años en África escribió una relación sobre el Congo. Su texto fue publicado por Filippo Pigafetta. Su factura responde a una petición del Papa Sixto X. Este no lo pudo publicar hasta que Pigafetta realizó una versión a partir

³³² AGI, Papeles de Simancas, Est. 59, Caj. 4, Leg. 1 (Libro de cartas), en: Paulo Suess (Ed.) *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos, siglos XVI, Quito, Editorial Abya Yala, 2002, p. 432.*

³³³ Teobaldo Filesi, Duarte Lopez ambasciatore del Re del Congo presso Sisto V nel 1588, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Vol. 23, No. 1, 1968, pp. 44-84; Ilídio do Amaral, *Relações externas congolezas na primeira década do séc. XVII, em termos de D. Álvaro II: a embaixada de D. Garcia Baptista e D. António Manuel*, *Finisterra: Revista portuguesa de geografia*, Vol. 32, No. 63, 1997, pp. 115-131.

del relato de Duarte López, con el fin de comentar el viaje y mostrar lo encontrado en las tierras exploradas por la corona portuguesa. El título del relato es *Relatione del reame di congo et delle circonvicine contrade* (1591), en él se continen descripciones etnológicas, cartográficas y naturales del continente.

En su opinión, sacar esclavos de Congo, Angola y São Tome era muy rentable para la corona y se podían sacar beneficios en la venta de la mercancía (esclavos) y su uso en las minas, las cuales se estaban desaprovechado por falta de mano de obra. Otro aspecto relevante que menciona Duarte es que tener contacto con esta región (el Reino del Congo), era una forma de alcanzar el aumento de la cristiandad³³⁴ y con ello se alejaba a sus habitantes de “la cacería humana” para así evitar guerras entre la misma población³³⁵, por lo que esclavizarlos y bautizarlos era una buena opción y sobre todo, era la oportunidad perfecta para que la corona pudiera aumentar su territorio. Es decir, Duarte planteaba que de cualquier manera se estaba ayudando a los africanos a salir de las “malas condiciones de vida” que llevaban en sus tierras y por ende la esclavitud era una buena salida para ayudarlos.

Como modo de convencer a la corona de la conquista y explotación de la zona, algunos viajeros usaron en su discurso la posibilidad de evangelizar en dicho territorio, con el fin de ayudar a los africanos a salir de la gentilidad, al mismo tiempo que se ganaban almas. De este modo lo dejó ver el navegante Duarte Lopes cuando escribió al Consejo de Indias en 1589:

³³⁴ AGI, Fondo Indiferente General, Leg. 2829. Duarte Lopez Portugues Vinose Congo, yanda aqui en habia se peregrino. Madrid 14 de 1589. El texto de Duarte Lopes es reproducido en Brásio, *Monumenta Missionaria Africana*, Vol. IV, 1ª Serie, pp. 514-518.

³³⁵ Guerras que favorecieron al proceso de esclavitud, dado que las personas cautivas eran vendidas a los europeos para el comercio esclavista.

Pues en lo espiritual se alcanza el aumento de la Christiandad del Reyno de Congo y sera principio de la conversión de toda aquella gentilidad, y mas aumento de la real corona de su Magestad por los Reynos q cada día seyra conquistando como en aquellas partes para ellas³³⁶

Además de lo anterior, Duarte menciona que no había problema alguno con esclavizar a los africanos, dado que “los esclavos que se traen de allá vienen a recurrir en el agua del bautismo y gozar de mas esta fe”³³⁷, porque allá se rescataban y se vendían entre ellos. Es decir, de cualquier forma, se les estaba ayudando a salir de las “malas condiciones de vida” que llevaban en sus tierras. He aquí otra justificación de la esclavitud, en la que por medio de esta, se garantizaba la evangelización de los africanos y la integración de estas personas al catolicismo.

La estrategia de Duarte también fue usada por Diego Herrera³³⁸, uno de los viajeros presentes en la conquista de Angola. Él solicitó al rey Felipe II, en la última década del siglo XVI que ayudara con armamento y dinero para la terminar dicha conquista, pero la corona se negaba a destinar recursos porque se pensaba que esta daría muy pocos frutos, por ello Diego Herrera³³⁹ y Jerónimo Castaño³⁴⁰ escribieron memoriales que tenían como finalidad convencer al rey de lo contrario. Los argumentos principales fueron los siguientes, en esa zona había muchas minas de plata, las cuales podían ser explotadas; y el otro argumento fue que la corona podía esparcir la “santa fe” con facilidad, dado que no era

³³⁶ AGI, Fondo Indiferente General, Leg. 2829.

³³⁷ *Ibíd.*

³³⁸ Los memoriales de Diego Herrera se encuentran en la Biblioteca Nacional de España y no tienen fecha. Según Cortés López, por el contexto el texto puede ser datado en 1590. José Luis Cortés López, *Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, p. 71.

³³⁹ Claudio Miralles de Imperial y Gómez, *Angola en tiempos de Felipe II y de Felipe III*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1951.

³⁴⁰ Jerónimo Castaño fue procurador de Paulo Dias de Novais. Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África occidental (1570-15699)*, Vol. III, p. 224.

complicado convertir a la población en cristiana³⁴¹. La efectividad de estos argumentos se desconoce, pero de igual manera se intentó diseminar la fe católica en los lugares en donde llegó la Corona Portuguesa.

Al parecer, la creencia de que esclavizarlos era una manera de salvarlos estuvo muy extendida. Lo anterior se puede ver en escritos de finales del siglo XVI, como por ejemplo en los textos del caboverdiano André Álvarez de Almada o en los sermones del padre Antonio Vieira del siglo XVII. El primero narró en su tratado una historia acerca de cómo le ofrecieron comprar a unos esclavos, lo cual no hizo en su momento, pero fue este suceso lo que le permitió concluir que de haberlo hecho hubiese podido bautizarlos y hacerlos cristianos,³⁴² dos acciones que les proporcionaría cierta libertad frente a los demás africanos quienes seguirían inmersos en sus costumbres.

El otro personaje, el padre Vieira, quien es conocido ampliamente por sus sermones, entre los cuales se pueden hallar algunos apartados donde se reflexiona sobre la esclavitud y en cierto modo sobre la situación religiosa de esta población, en especial el pronunciado en la ciudad de Bahía, en el día de San Juan Evangelista del año de 1633, a una hermandad de *pretos* de uno de los ingenios³⁴³.

Los sermones permiten ver su mirada sobre la esclavitud y los esclavos, entre otras cosas, en el sermón XX se menciona que los esclavos, a pesar de su condición, eran medio libres: por fuera cautivos y por dentro libres³⁴⁴ y esa libertad la obtenían por medio de la

³⁴¹ Claudio Miralles de Imperial y Gómez, *Angola en tiempos de Felipe II y de Felipe III*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1951, p. 47.

³⁴² Álvarez de Almada, *Tratado breve dos*, p. 47.

³⁴³ Antonio Vieira, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compendiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte I*, Lisboa, Na officina de Miguel deslandes, 1686, pp. 484-521.

³⁴⁴ Antonio Vieira, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compendiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte II*, Lisboa, Na officina de Miguel deslandes, 1688, pp. 149-184.

misma esclavitud que les permitía conocer de la religión católica y, según él, eran personas que por su naturaleza eran llevados de África a Brasil en una transmigración, permitiéndoles así un cambio en sus vidas.

En el sermón que pronunció en 1633 se puede ver una clara dualidad entre el pensamiento esclavista y la evangelización de esclavos, algo así como entre la barbarie y lo católico. En este sermón mencionó que los negros estaban inscritos y matriculados en las sagradas escrituras, por eso consideraba correcto que los miembros de la hermandad creyeran en el Rosario³⁴⁵. El padre Vieira trató de argumentar la presencia de los africanos en la Biblia y al mismo tiempo dejó ver las cuestiones que justifican su condición de servidumbre, sobre todo cuando dice que ellos son hijos del calvario³⁴⁶, es decir, su condición era parte de un destino bíblico, por ello su libertad y salvación estaban en la religión católica porque en África eran gentiles y no conocían esta fe, y al conocerla en Brasil fueron libres del infierno en la eternidad³⁴⁷, todo gracias a su esclavitud y a la adopción del catolicismo. Para resumir, Vieira pensaba que los africanos pasaron de ser salvajes en África a convertirse en hermanos católicos en Brasil, por lo que la esclavitud era la manera de salvarlos.

Como ya se mencionó en los párrafos anteriores, los sermones de Vieira, y uno en específico, es muy claro al mencionar la diferencia entre los africanos libres en África y los esclavos en Brasil, es decir, la barbarie libre y la salvación esclava, siendo esta última, según él, la condición deseada para que los africanos consiguieran la salvación de su alma.

Como se sabe, la propagación de la fe católica en los descubrimientos se realizó por medio de los misioneros, quienes jugaron un papel fundamental. Estos personajes iban

³⁴⁵ Vieira, *Maria Rosa Mystica, Parte I*, pp. 495-496.

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 497.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 504.

acompañados de su doctrina, conocimientos de teología y sobre el ser humano; lo anterior complementado con los catecismos traducidos y los *intérpretes* que emplearon para este proceso de educación de los *gentiles* y catecúmenos. Además, los misioneros tuvieron un papel muy importante en las relaciones diplomáticas entre las coronas ibéricas, Roma y los reinos africanos. Esto se puede ver reflejado claramente en las diferentes embajadas que los *manicongos* —o la reina Nzinga— enviaron a Roma y a Portugal, con el fin de establecer relaciones con la península ibérica³⁴⁸; también la “pacificación” de la población era cosa de los misioneros, dado que no hubo una presencia militar predominante, siendo así el cristianismo un elemento esencial en este proceso de expansión europea³⁴⁹.

Misioneros de diferentes órdenes religiosas operaron en los reinos africanos³⁵⁰ y en las colonias americanas de las monarquías ibéricas, en donde catequizaron a los que consideraban gentiles. Por un lado, tomar la catequesis como dispositivo instrumental de la educación en la fe, ha sido a lo largo de la historia, una herramienta netamente pedagógica para la enseñanza de la fe cristiana. Por otro lado, usaron las experiencias de los misioneros y sus recomendaciones sobre lo que se podían encontrar en las misiones, por ejemplo el texto de Giuseppe Monari, quien pretendió con su *Viaggio al Congo*, suministrar un “instrumento pedagógico para a formação dos missionários destinados aqueles

³⁴⁸ Richard Gray, *A Kongo Princess*, p. 147.

³⁴⁹ Stephanie Caroline Boechat Correia, Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-occidental, *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*, No. 30, Vol. 2 Brasil, Universidade Federal de Pernambuco, 2013, pp. 1-18, p. 3.

³⁵⁰ Durante las primeras incursiones portuguesas a África, diferentes órdenes religiosas arribaron para realizar las labores de evangelización. Para el caso del Congo estuvieron presentes los dominicos, los padres de San João Evangelista o padres *loios* o *azuís*, franciscanos, jesuitas, capuchinos y se formaron diócesanos congolese y portugueses. En el caso de Angola se asentaron los jesuitas, carmelitas descalzos, franciscanos terciarios y capuchinos y se formó un clero secular angolano y portugués. En el caso de África occidental se puede resaltar la presencia de los capuchinos, jesuitas, carmelitas, Padres de la Soledad y agustinos descalzos. Eduardo Muaca, *Breve história da evangelização da Angola*, Lisboa, Secretariado Nacional da Comissão 5 séculos de evangelização e encontro de culturas, 1991.

territórios”³⁵¹; dicho libro contiene una descripción de la experiencia misionera, la realidad natural, cultural y religiosa de la región, todo esto con el fin de orientar el enfoque misionero de los capuchinos en el Congo durante el siglo XVIII³⁵².

A pesar del continuo interés de los diferentes líderes africanos (por ejemplo Afonso I) por difundir y mantener el catolicismo en su territorio, una queja constante de los misioneros que estaban en tierras africanas era la poca cantidad de personal en las misiones, así las continuas cartas expresando la escases de los mismos y las solicitudes con el fin de aumentar el número de religiosos en la zona no paró³⁵³. Todos se quejaban de que había muchas almas por bautizar, pero pocos misioneros; una de las cartas que se puede mencionar es la del padre Giam Domenico Venusio (sacerdote beneventano), quien escribió que en el Reino del Congo había muchos gentiles y pocos sacerdotes para la evangelización³⁵⁴. Al parecer las órdenes religiosas enviaban a sus misioneros, aunque estos tuvieran poco éxito, esto debido a las enfermedades que contraían y en general a la dificultad que implicaba adaptarse a un nuevo espacio, clima y demás, el cual en ocasiones era la causa de las enfermedades que los sacerdotes padecían, por ello algunos misioneros regresaron a Europa y otros murieron en las misiones. Otro problema fue que algunos misioneros no se dedicaban a sus labores, como lo indica un memorial del siglo XVII en el

³⁵¹ Almeida, Entre gente “aspra e dura”, p. 467.

³⁵² Aunque este es un ejemplo posterior al periodo estudiado, es válido mencionarlo por que ilustra la preocupación de algunas órdenes religiosas por llevar a cabo la evangelización.

³⁵³ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 2, D. 150, Carta 1 y 2, Consulta do Conselho da Fazenda ao rei D. Filipe III sobre carta do provincial da Companhia de Jesus, Pedro Novais, acerca de se enviar para Angola, Congo, Luango, Cabo Verde e Índia mais religiosos da Companhia nos próximos dois anos; Biblioteca do Palácio da Ajuda (en adelante BPA), Códice 51-VIII-7, No. 188 ff. 80-80v, f. 80, Carta para o Bispo D. Pedro de Castilla sobre o falta de Missioneros para a promulgação de evangelio nas partes de Angola, 21 de julho 1605.

³⁵⁴ BPA, Códice 46-X-7, ff. 124-131, Breve, e distinta relazione dllo stato del regno del Congo per seivicio dellas fede catt.ca (s.f.).

que cuenta que los misioneros de la CJ no estaban haciendo las misiones con el celo necesario;³⁵⁵ y en ocasiones se les acusó de dedicarse al comercio de esclavos³⁵⁶.

A pesar de esto, en algunas zonas la CJ fue solicitada por algunos portugueses en Angola, como es el caso de Castelo Branco, quien escribió que conocía a los jesuitas, y dada su entrega y dedicación solicitaba que estos siguieran siendo enviados a la zona:

Por amor de D's que ande Sua mag^{de} seprocure a Christiandade mandando-lhes padres da companhia, eaos senhores dos Sobas que tenhaõ igrejas nas suas terras, e em cada cinco legoas igrejas dous padres que ensinarem o gentio que os dous padres já os ensino porla sua lingoa, e tomaõ muito depresa as oracois, esase ouvera aumentado muito anossa christantade senão auvera tanto descuido= hamais de 6. Legoas de largo eperto delos decomprido, ou mais tudo pouado, que temos sogeito que tudo podera o devera estar christanado, e helastimao não este por falta de deligencia³⁵⁷

El problema con las misiones enviadas fue el poco apoyo financiero con el que contaban, por ello, tener los recursos necesarios para sacar estos procesos adelante fue otra de las dificultades a enfrentar y en estas mismas cartas se solicitaba que estas misiones contaran con el dinero necesario para mantenerse a flote³⁵⁸.

Debido la poca disponibilidad de dinero para las misiones capuchinas en África, los frailes se vieron en la necesidad de solicitar el apoyo total e incondicional de la corona,

³⁵⁵ Arquivo Torre do Tombo (en adelante ATT), Armário Jesuítico, liv. 17, ff. 1-4, Memorial sobre os missionários que a congregação de propagação fide instituída pelo sumo pontífice em Roma para atender à conservação e dilação da fé manda entre fiéis e infiéis, (s.f.).

³⁵⁶ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 6. D. 739, en Carta del 5 de noviembre de 1658 se notifica que miembros de la CJ mandaron a sus esclavos y pombeiros a *sertão* por más esclavos. Por otro lado, hubo padres que no veían problema a la esclavitud, como por ejemplo, el padre Baltazar Barreira no estaba de acuerdo con el tráfico negrero, es más, defendía su legitimidad. ARSI, Lus., Códice 74, ff. 66-67, en: Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. IV, Serie 2^a, pp. 220-228, p. 227.

E incluso la CJ recibía esclavos de los sobas como donaciones y estos podían ser usados como moneda de cambio. Arlindo Manuel Caldeira, *Os jesuítas em Angola nos séculos XVI e XVII: tráfico de escravos e "escrúpulos de consciência"*, en: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (Coord.), *Trabalho forçado africano. Articulações com o poder político*, Porto, Campo das letras, 2007, pp. 55 y 60.

³⁵⁷ BPA, Códice 51-IX-25, ff. 79-85, f. 85, Memorial do Capitão Garcia Mendes Castelo Branco sobre reconhecimiento, conquista e colonizacão de Angola, fortificacão de Luanda, missioe religiosas, 1621.

³⁵⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 2, D. 150, Carta 1 y 2. Consulta do Conselho da Fazenda ao rei D. Filipe III sobre carta do provincial da Companhia de Jesus, Pedro Novais, acerca de se enviar para Angola, Congo, Luango, Cabo Verde e Índia mais religiosos da Companhia nos próximos dois anos.

pero incluso esta no estaba dispuesta a solventar muchos de los viajes que los misioneros debían realizar, por ello se recurrió a una especie de intercambio en el cual quien prestara su navío para ir a dejarlos hasta los lugares en las misiones, tenía derecho a preparar una armazón y venderla en el Nuevo Mundo, lo anterior con el fin de solventar los gastos del flete y demás.

En cierta ocasión había 12 capuchinos que querían ir hasta las misiones en Angola y la orden no tenía barco propio para estas cuestiones, por eso solicitaron preferencia del rey para que un barco llamado Nossa senhora da Conceição, del mestre Francisco de Oliveyra, pudiera llevarlos a cambio de poder llevar *pieças* a las Indias³⁵⁹. Debido a la pobreza de la misión, el 25 de febrero de 1690³⁶⁰, se aprobó que el mestre pudiera llevar 200 cabezas y estas las podía dejar/vender en el puerto de su preferencia³⁶¹, esta rutina continuó y tres años más tarde, el mestre Manuel Alvarez solicitó que se le permitiera ir a Brasil con 500 cabezas a cambio de llevar a los capuchinos.³⁶² Pero los capitanes de barco no fueron los únicos solicitando esta dispensa, al parecer los mismos frailes llegaron a pedir que se les autorizara un *petacho* de 700 esclavos, el cual usarían para solventar las misiones capuchinas en *sertão*³⁶³. También el hospital de los hermanos de la misericordia pidió que se le permitieran 7500 cabezas por año para los requerimientos del lugar³⁶⁴.

³⁵⁹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 14, D. 1678, Carta del 13 de febrero de 1690, Lisboa. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre a preferência que o procurador-geral dos missionários capuchinhos italianos, padre frei Paulo, havia solicitado para o navio que tinha ajustado levar os missionários daquela missão a Angola.

³⁶⁰ *Ibíd.*, f. 2.

³⁶¹ *Ibíd.*, f. 1.

³⁶² AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 15, D. 1746, Carta 3, f. 1, Carta del 23 de febrero de 1693, Lisboa. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre requerimento do procurador-geral dos missionários capuchinhos italianos, padre frei Paulo, solicitando preferência para o patacho Nossa Senhora dos Mártires, de que era mestre Manuel Álvares Mouzinho, na saída de Angola, uma vez que foi acordado o dito patacho levar os religiosos capuchinhos para Angola sob condição de terem a dita preferência para zarpar daquele reino e regressar para Portugal.

³⁶³ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 15, D. 1755, f. 1. Carta del 13 de marzo de 1693, Lisboa. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre decreto real de 8 de Março de 1693,

En estos ejemplos se puede ver cómo, en ocasiones, la evangelización y la esclavitud estuvieron íntimamente relacionadas, en donde se justificaba la segunda en la medida que permitía el libre desarrollo de la labor misional de las órdenes religiosas. Además no importaba sacrificar algunas personas con el fin de embarcarse a las misiones y/o mantenerlas a flote ya fuese con el dinero recaudado a partir de los negocios o con el simple hecho de ahorrarse el sufragio del importe total de los fletes de cada misión.

Debido al marcado interés de los europeos por evangelizar a la población africana, se intentaron diferentes maneras para llegar a ello. Para poder ilustrar los altibajos de la evangelización de africanos, en este capítulo se procurará abordar algunos aspectos importantes en este estudio, en primer lugar se hará referencia a la forma en que los africanos eran evangelizados y bautizados en sus lugares de origen y en los puertos de embarque; posteriormente se hablará de los *intérpretes* africanos quienes ayudaron a los misioneros que fueron a tierras africanas a catequizar, confesar y traducir textos; luego se expondrán dos casos muy particulares, el primero tiene que ver con la introducción y formación religiosa de naturales para evangelizar a los africanos en los dos lados del Atlántico: África y Brasil; y por último la preparación en Europa de un cuerpo misionero que evangelizara a África. Estas tres iniciativas (bautizos, formación religiosa de naturales y preparación de misioneros), fueron ideas muy sugerentes en su momento, pero a pesar mostrarse favorables para adelantar la evangelización de africanos, no tuvieron la relevancia esperada por la Iglesia.

determinando que fosse consultada a melhor forma de conceder em Angola a preferência de um patacho com escravos administrado por um procurador da Junta das Missões destinados ao sustento dos religiosos do sertão de Angola.

³⁶⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 16, D. 1799, f. 1. Carta del 29 de enero de 1695, Lisboa. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre carta do provedor e irmãos da Misericórdia da cidade de São Paulo da Assunção de Angola, solicitando preferência numa quantidade de escravos, para ajuda nas despesas com os doentes do hospital.

2.1. Los bautizos en África

que não havia outro meyo mais, que o cuydado de hum Arcebispo Zellozissimo, que dirigindo este negocio por sy e por seus Parocos, obrigue aos moradores que tiverem escravos por doutrinar; ou os comprarem nesse estado os fação doutrinar; e catechizar pellos interpretes, em lãs formas, que dentro de certo, e determinãdo tempo, se achem capazes do Baptismo³⁶⁵

¿Por qué es necesario conocer cómo eran los bautizos de los esclavos en África? Este interés nace a raíz de la preocupación manifestada por Alonso de Sandoval, a principios del siglo XVII, con respecto a ello, por lo que en Cartagena de Indias él y otros jesuitas debían examinar, catequizar y bautizar a los esclavos que ahí llegaban.

Esta preocupación no fue exclusiva del jesuita ni de Cartagena de Indias, como se pudo ver en el fragmento con el que se inicia este apartado, en Bahía (Brasil) aún en el año de 1700 se continuaba haciendo referencia a la necesidad de ocuparse de la catequesis y bautizo de los esclavos que salían de los puertos de embarque, esto nos permite ver que a pesar de los intentos realizados durante todo el siglo XVII la labor fue relegada, y su establecimiento muy difícil, dentro de la población de sacerdotes que operaban en los puertos de embarque.

En este punto es preciso aclarar que el auge de la trata negrera en la América española fue decreciendo, mientras que en Brasil esta actividad aumentó. Como se puede ver en la Tabla 3, el siglo XVIII fue significativo para la América portuguesa en cuanto a la diáspora africana, de ahí que la preocupación por los bautizos y el proceso de

³⁶⁵ AHU, Cx. 3, D. 314, Rolo 3 microfilm, Documentos Avulsos Capitania da Bahia, f. 1; Carta 4 de agosto de 1700, Bahia Don Joao de Lancastro, Consulta al Conselho ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina.

evangelización suscitara los reclamos de algunos después del siglo XVII es más que entendible, en la medida que todo que ya había sucedido en el puerto de Cartagena de Indias estaba por suceder, guardando las debidas proporciones en territorio brasileño, es decir, recibir un sinnúmero de culturas africanas y perfilarse, aun más, como un crisol cultural.

Tabla 3. Desembarcos en Brasil.

	Europe	Mainland North America	Caribbean	Spanish Mainland Americas	Brazil	Africa	Other	Totals
1501-1550	624	0	6775	14926	0	0	2234	24559
1551-1600	266	0	29187	193961	1319	399	36191	261323
1601-1650	359	0	26366	299634	41651	240	17014	385264
1651-1700	2743	11954	443006	40237	89923	3460	12294	603617
1701-1750	3966	137760	1162112	55785	665269	1536	50687	2077115
1751-1800	1169	145970	2256018	15582	806923	2824	36525	3265011
1801-1850	0	63818	899400	31231	1925021	138135	21887	3079492
1851-1900	0	1922	190056	0	9798	18340	0	220116
Totals	9127	361424	5012920	651356	3539904	164934	176832	9916497

Tabla tomada de los estimados de The Trans-Atlantic Slave Trade Database voyages. Ver: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

En el capítulo anterior se mostró que los barcos con esclavos salían desde diferentes puntos de África central y occidental. Dichos lugares fueron escogidos como propicios para llevar a cabo los bautizos de los esclavos que serían embarcados tanto para el Nuevo Mundo como para Europa, pero como se verá en este apartado, hubo muchos obstáculos para que esta tarea fuese realizada según lo planeado. Por ello, muchos de los bautizos se efectuaron en los lugares de recepción y Cartagena de Indias fue uno de los propicios para hacerlo; en primer lugar, como ya se comentó, fue uno de los puertos hispánicos con mayor afluencia de esclavos durante el periodo estudiado, y en segundo lugar hubo sacerdotes interesados en administrar los sacramentos a los africanos que ahí arribaban.

Como se sabe, una de las funciones de las coronas ibéricas en los territorios descubiertos era propagar el catolicismo. Dichas monarquías se expandieron bajo un discurso unificador que tuvo como estandarte a religión. En el caso africano, y por el Tratado de Tordesillas, los portugueses fueron los encargados de dicha labor y para ello, los expedicionarios fueron acompañados por diferentes órdenes religiosas, entre las que se pueden nombrar a los franciscanos, jesuitas y carmelitas, quienes se desempeñaron como propagadores de la religión católica.

La evangelización no fue fácil en un inicio, sobretodo en lugares como en África occidental, en donde hubo contacto con el islam gracias a los intercambios comerciales y culturales que establecieron los mandingas por gran parte de la zona, por lo mismo la evangelización de esta población fue una tarea complicada.

Diferente fue el caso de los territorios de África central, en donde los mismos *manicongos* (reyes) pidieron ser evangelizados, lo que con el tiempo y producto de la fusión con la cultura kongo, permitió la gestación de un “catolicismo congolés”³⁶⁶, lo

³⁶⁶ Algunos autores como Thornton consideran que en el Reino del Congo surgió una especie de catolicismo particular denominado “cristianismo del Congo”, el cual fue el epicentro para la difusión del catolicismo, gracias a la recepción que esta religión había tenido en las altas esferas del Reino. Por otra parte, consideró que parte de esta concepción, con respecto a la acomodación-asimilación del catolicismo en el Congo, se debió a una “inclusive conception”, la cual consistía en que todos aspectos de la cultura nativa que no fueran directamente contrarios a la doctrina cristiana fueran considerados como aceptables; por esto se podría afirmar que el catolicismo en el Congo, lejos de ser una manifestación del triunfo de la conquista portuguesa, fue algo propio de la población congoleña. Ver: John Thornton, *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*, *The Journal of African History*, Vol. 25, No. 2, 1984, pp. 147-167; John Thornton, *Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu areas, 1500–1700*, en *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, ed. Linda Heywood, Cambridge University Press, 2002, pp. 71-90; John Thornton, *Rural people, the church in Kongo and the afroamerican diaspora (1491-1750)*, en Klaus Koschorke (ed.), *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2002, pp. 33-44. Investigaciones más recientes como la de Cecile Fromont, en el primer capítulo de su libro *The Art of Conversion, Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, explica la creación del mito del catolicismo congolés, en donde remonta su origen al *mani* Afonso y la forma en que este propició la introducción del catolicismo en la corte partiendo de las acciones de su padre João I. Fromont, Cécile, *The Art of Conversion, Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, Virginia, Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2014. Al contrario de los autores anteriores, para Ann Hilton el cristianismo siempre ha sido una religión sincrética en la que el Congo reinterpretaba los rituales y actores católicos según su propio sistema religioso, por ejemplo, se denominó como *nganga* a los

anterior no descarta las dificultades en la evangelización en África central, pero se podría decir que los misioneros tuvieron cierta ventaja a la hora de evangelizar y llegar a la gente por medio del interés mostrado por los *manicongos*.

Una de las mayores dificultades que enfrentaron los misioneros fue la falta de constancia con la cual se realizaban las misiones; esto causado por varias razones, la primera fue la poca cantidad de mano misionera con la que disponían en el continente africano, la segunda fue que las misiones tenían como base algunos puntos, por ejemplo, en África occidental era Cabo Verde, de donde partían los misioneros a los diferentes ríos y pueblos que querían predicar. En el texto del padre André de Faro se relata como la Isla de Santiago era usada como punto de partida para otros lugares, por ejemplo, los frailes Anttonio de Ouvega y Anttonio de Giras, fueron a la Isla de Fogo por ocho meses a predicar³⁶⁷. Del mismo modo, lo hacían en Jeba (Guinea) a donde se enviaba un clérigo de Cabo Verde para administrar los sacramentos³⁶⁸. Asimismo, Cacheo era usado como punto de partida para ir a las misiones en los diferentes ríos de África occidental, por ejemplo el caso de los frailes Agostinho de Ronda y Joao de Peralta que fueron de Cacheo a Sierra Leona, el primero se quedó en Tumbá (donde estuvo 10 u 11 años) y Joao en Logós, quien era el más joven pudo aventurarse tierra adentro, posteriormente vivió en el río Nuno por dos años y por último fue hasta el puerto de Bisao, donde vivió por cuatro años³⁶⁹. Algo similar pasaba en África central, con la diferencia que el territorio no estaba tan surcado

sacerdotes; por lo anterior consideró que denominar un catolicismo congolés podría parecer desproporcionado. Anne Hilton, *European sources for the study of religious change in sixteenth and seventeenth century Kongo, Paideuma*, Vol. 33, 1987, pp. 289-312, p. 289. Por su parte Jan Vansina escribió que durante el reinado de Diogo I el catolicismo fue apartado y se retornaron a los antiguos elementos de adoración, por ello este catolicismo fue algo que fluctuó entre un momento y otro, lo que nos muestra que la aceptación del catolicismo no fue constante y mucho menos fue un proceso que perduró en el tiempo. Jan Vansina, *Kingdoms of the Savanna*, Madison, University of Wisconsin Press, 1966, p. 58.

³⁶⁷ BPAE, Códice CXVI/1-3, f. 7r.

³⁶⁸ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 49.

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 81.

como en los ríos de Guinea, pero esa situación tampoco favoreció a que los misioneros fueran constantes en las misiones de *sertão* ya mencionadas. La tercera tiene que ver con el poco seguimiento hecho al proceso, como por ejemplo, en Sierra Leona después de los padres Baltazar Barreira y Manoel Alvarez tuvieron que pasar más de treinta años para que hubiese un misionero en la zona y retomara la labor realizada por estos dos padres, cuestión un tanto complicada dado que durante dichos años las sociedades de aquella región del continente³⁷⁰ retomaron sus costumbres, evidentemente no se pudo retomar lo ya hecho y hubo que empezar nuevamente la evangelización.

Los puertos de embarque no sólo fueron usados como punto de salida para las misiones, sino que se convirtieron en los lugares de mayor acción misionera. Se sabe que en las islas de Santiago y Fogo los misioneros se concentraron en evangelizar a los portugueses que ahí habitaban³⁷¹.

Del mismo modo, en los puertos de Guinala (Quinara), Bissao, Cacheo, y Joala (actual Joal) se procuraba bautizar a los esclavos rescatados para el tráfico³⁷². En São Thomé se priorizó la evangelización de los esclavos que vivían en la isla³⁷³. En Loanda se bautizaban a los esclavos que salían del puerto, pero eran bautizos sin catequismo, por lo que muchos africanos murieron en el camino sin saber nada sobre la religión católica³⁷⁴.

En las misiones de los ríos de Guinea hubo misioneros que no sólo se adentraban a los ríos si no se atrevían a establecerse ahí, pero esto no era el común denominador, rara vez los misioneros moraban en lugares apartados a las poblaciones principales, como lo era

³⁷⁰ Biblioteca Corsini (Roma), Códice 495 (39-B-4), ff. 155-156, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. IV, 2ª Serie, p. 664.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 663.

³⁷² Texto del padre Manoel Severim de Faria, BNL, manuscrito 917 (F. G.), ff. 22-34, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. IV, 2ª Serie, p. 670.

³⁷³ *Ibíd.*, p. 669.

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 670.

Cabo Verde, Cacheo, São Thomé, entre otros, dado que ello implicaba tener poco o nulo contacto con otros misioneros, los lugares eran apartados y no todos los misioneros se dirigían a los mismos lugares, como fue el caso del capuchino castellano João de Peralta, quien vivió en de Bissao por tres años y bautizó a muchos africanos e hidalgos de la zona, pero su muerte provocó que se “enfriara” el ministerio que se estaba llevando a cabo³⁷⁵. Además de sucesos como el anterior, se debe contemplar que en ocasiones podían pasar años sin que una población recibiese visitas de los misioneros³⁷⁶, por ello no era posible mantener un seguimiento adecuado de las misiones.

A pesar de las circunstancias descritas en África occidental, el comerciante Francisco de Lemos Coelho nos advierte que había algunas poblaciones en las que la adopción del catolicismo era más fácil, tal y como describe a los bijojes a quienes consideraba

das gentes mais apta e capas de receber a feè catholica que tem Guine. Os senhores das aldeãs dão seus filhos aos brancos para que os tragão em sua companhia e os doutrinem e facão christãos, e a mim me derão dois, que ensinei e mandei bauprtizar, e os trouxe muitos annos em minha companhia, e me servião como escravos como grande fedelidade e amor, levando-os muitas vezes as suas terras donde fazião o officio de interpretes e línguas³⁷⁷

También, el autor describió a los boulones como personas aptas para recibir la religión católica, quienes habían sido evangelizados por capuchinos, pero por falta de doctrina volvieron a “seus erros”³⁷⁸ o se “enfriaba el ministerio”³⁷⁹.

La costa de Guinea estuvo en constante contacto con Portugal desde 1440 cuando los exploradores llegaron a la zona y la presencia se mantuvo fuerte hasta el siglo XVII,

³⁷⁵ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 41.

³⁷⁶ BUS, R.15415, Gaspar de Sevilla, *Verdadera relacion delbven*, f. 2.

³⁷⁷ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 179.

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 75.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 41.

pero esta disminuyó considerablemente después de la separación de las coronas ibéricas³⁸⁰. Posteriormente llegaron a la zona holandeses, ingleses, franceses y españoles, estos últimos eran los principales compradores de esclavos para llevar a la América hispánica, y con el fin de tener control sobre la misma, desplazaron a los portugueses en este comercio. A partir de 1620 la *West-Indische Compagnie* (Compañía Holandesa de las Indias Occidentales) tuvo el monopolio para comercializar en África. Posteriormente, en 1664 fue fundada *La compagnie française des Indes Orientales* (Compañía Francesa de las Indias Orientales) y en 1672 la Royal African Company (Real Compañía Africana), con esta última se puso fin a la hegemonía holandesa en 1680 gracias al dominio naval británico, lo que dio a Gran Bretaña el primer lugar en el comercio africano³⁸¹.

Entre tanto, en el Reino del Congo se optó por evangelizar a las personas cercanas al *mani*, posteriormente el proceso se extendió hacia *sertão*. Según las descripciones de algunos religiosos del siglo XVII, estas misiones no recogían los frutos esperados y los africanos regresaban a sus costumbres³⁸² por la poca catequización que recibían. Cavazzi menciona el encuentro con poblaciones que llevaban cinco o seis años sin asistencia de un sacerdote³⁸³. Otro aspecto era que los nativos a pesar de estar casados seguían viviendo amancebados con varias mujeres³⁸⁴. Lo anterior respondía a la lógica de las costumbres de los lugareños y las cuales, los misioneros pretendieron extirpar a partir de su llegada, cuestiones un tanto complejas en la medida que en este tipo de procesos de aculturación siempre hay manifestaciones de resistencia por algunas de las partes y la población africana no fue la excepción. Además, tal y como lo describen los misioneros, la prédica que ellos

³⁸⁰ Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro*, pp. 15-16.

³⁸¹ Cornevin, *Histoire de l'Afrique*. Tomo II, p. 318.

³⁸² Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. II, p. 209.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 327.

³⁸⁴ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares. *Carta e verdadeira relação*, f. 15.

realizaban no fue impulsada bajo la voluntad de las sociedades africanas, si no fue una acción realizada según el arbitrio del Vaticano y la Corona portuguesa; con excepción del Reino del Congo, en el cual, como ya comentamos líneas atrás, hubo un acercamiento diferente a la religión católica, tanto que algunos investigadores hablan de un “catolicismo congolés”.

A pesar de los esfuerzos, los bautizos entre la población no fueron como los religiosos pretendieron, por el contrario, debieron recurrir a algunas mezclas entre lo africano y lo católico para llegar a la población, como fue el caso del Congo donde ponían sal en la boca de los bautizados³⁸⁵, una acción utilizada al inicio del catolicismo, y en África central, con el fin de acercarse a los rituales que ahí se llevaban a cabo; este aspecto preocupó al padre Tavares porque el bautizo era visto como una especie de ritual de protección³⁸⁶, algo muy alejado del significado católico, por más que él les explicaba que la sal no era la esencia del bautismo, para ellos era lo importante del ritual. En este tipo de acciones se pueden ver las reinterpretaciones africanas frente a la religión católica, la que, como se puede ver, no fue aprendida y aceptada literalmente por la población, si no que hubo una resignificación por parte de la población a la que los misioneros, como Tavares, llegaron con la doctrina.

Lo mismo le pasó al padre Teruel quien describe que si

por suerte les deziamos que nos siguiessen al otro puerto para catequizarlos despacio, respondian que si no los baptizavamos comerían sal, como los otros, y ello les bastava. Esta respuesta nacía de un nombre que incautamente dieron al Baptismo (por ignorar la lengua) los primeros que empeçaron, por que como hasta nuestros tiempos, no hazian otra ceremonia que poner un gramo de sal en

³⁸⁵ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 21 D. 2188, f. 1. Carta del 21 de agosto de 1719 del padre Francisco, Obispo de Rio de Janeiro. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre a nomeação de pessoas para a companhia de infantaria paga que vagara na cidade de São Paulo da Assunção de Angola, em virtude do falecimento de António Borges, sendo candidatos Pedro Barbosa de Sá e Cipriano da Silva Rocha.

³⁸⁶ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares. *Carta e verdadeira*, f. 11r.

la boca al niño, o Adulto, y hecharles el agua con las palabras dela forma, llamaron al Baptismo [curia mungua] que quiere decir en nuestra lengua [comer sal]³⁸⁷

Al parecer esto así fue enseñado a los africanos, al ser más viable³⁸⁸ al momento de realizar la traducción en los primeros años de la evangelización y del mismo modo fue escrito en el catecismo de Cardoso³⁸⁹, el cual era cantado por los niños y aprendido por gran parte de la población. Al respecto Cavazzi nos cuenta que para los centroafricanos “comer sal” era igual a bautizarse³⁹⁰, pero además de lo anterior, esta acción era uno de los símbolos presentes en la administración del sacramento. Estas insignias consistían en mover el atrio de la Iglesia, renunciar a Satanás, hacer la señal de la cruz en frente y pecho, ungir con óleo, poner sal en la lengua, ungir con el agua, prender la vela, rezar el Credo y el Padre Nuestro. En los inicios del cristianismo durante el bautismo la sal en el bautizado simbolizaba la bienvenida³⁹¹ a la comunidad, al mismo tiempo que “reservaba” al individuo de la muerte eterna³⁹²; para preservar el significado de la simbología de la sal y el sacramento del bautismo, y evitar las continuas confusiones dentro de la población, se decidió cambiar la expresión *cudia mungua* (comer sal) por *lusuculu-lunguisi* que era *lavacro* o baño santo³⁹³.

En los catecismos utilizados para la evangelización en el Congo hubo diferentes tipos de traducción cuando se explicaba lo referente a los sacramentos, en especial sobre el

³⁸⁷ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 81. Subrayado de la autora.

³⁸⁸ John K. Thornton, Afro-christian syncretism in the kingdom of Kongo, *The Journal of African History*, Vol. 54, No. 1, 2013, pp. 53-77, p. 67.

³⁸⁹ Cudia mungua= comer sal, Cardoso, *Doutrina christã composta*, f. 65.

³⁹⁰ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 353.

³⁹¹ Caparros Editores, S.L., *El bautismo según los Padres de la Iglesia*, Madrid, Caparrós editores, 1994, p. 22.

³⁹² Martine Dulaey, *Bosques de símbolos: la iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003, p. 283.

³⁹³ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 353.

bautismo. En el texto de Cardoso de 1624, en kikongo, se escribió como *Cundia mungua*, lo que se traducía como comer sal, mientras en el catecismo peruano de 1629, en kimbundu, se tradujo como *ocuriomòngoa* (comer sal i bautismo)³⁹⁴. Esto muestra que en el caso peruano y con la traducción al kimbundu hubo una mejor comprensión del significado del bautismo dentro de los idiomas centroafricanos, muy a pesar de que los catecismos fueron traducidos a diferentes idiomas (aunque idiomas hermanos). Por su parte, en la versión de Paccónio 1642 dice *curià môngoa ùa Nzambi* (comer sal de Deos), al igual que en la edición de 1661 donde se estableció como *curiã môngoa úa Nzambi* (comer sal de Deos). Estas versiones del catecismo ratifican el esfuerzo realizado por consagrar el acto, distinguiendo la sal del bautismo, por lo que agregar que la sal era de Dios, sacralizó el sacramento como tal. Debido a estas diferentes denominaciones, en el catecismo de Francisco Paccónio³⁹⁵ de 1642 y en 1661³⁹⁶ se encuentra una explicación sobre el hecho de comer sal, esta elucidación se da en el contexto de preguntas y respuestas, en donde el discípulo pregunta sobre esta acción y el sacerdote explica que lo importante era el agua del bautismo, por lo tanto la sal pasaba a un plano de menor preeminencia dentro de este ritual católico.

Al igual que en el Congo, en África occidental los naturales pensaban que los misioneros harían las veces de guías espirituales, llamados *bexerins* y *jambacosses*, es decir, por medio de ritos y ceremonias podrían curar a las personas. De ahí que el sacramento del bautismo fuese concebido como un acto para curar.

³⁹⁴ Mateo Cardoso, *Oraciones traducidas en la lengua del Reyno de Angola, por orden del P. Mateo Cardoso Teologo de la Compañía de IESVS*, Lima, Geronymo de Contreras, 1629, p. 12.

³⁹⁵ Francisco Paccónio, *Gentio de Angola*, 1642, p. 38.

³⁹⁶ Antonio Maria da Monteprandone, *Gentilis Angollae fidei mysteriis lasitano olim idiomate er R.P. Antonivm de Covto soc. IESV Theologum; Nunc autem Latino per Fr. Antonivm Mariam Prandomantanum, concionatorem Capucinum, admod. Rem, Patris Procuratoris Generalis commissarii socium, instructus, atque locupletatus*, Roma Typis S. Congreg. De Propaganda Fide, 1661, p. 43.

En cuanto a los bautizos, se puede decir que hubo cuatro estrategias para llevar a cabo este procedimiento. La primera consistió en bautizar a los esclavos en los navíos; la segunda fue bautizarlos en los puertos de embarque; la tercera radicó en que los esclavos debían ser bautizados al llegar a Europa; y en la cuarta se debió bautizar en los lugares a los que llegaban en el Nuevo Mundo. El primer caso se dio debido a que muchos de los esclavos fallecían durante el viaje y se perdían muchas “almas” sin el bautizo, por eso, por medio de la bula³⁹⁷ de 1515 se decidió que era mejor catequizarlos y bautizarlos durante la travesía. Los portugueses atribuían lo anterior a que los esclavos estaban acostumbrados a sus casas y una vez capturados en seguida se les ponía en el barco, lo que les causaba malestar y enfermedad; esto era expuesto sin tener en cuenta las condiciones en las que viajaban y la alimentación que recibían. Por lo anterior, y para evitar que los esclavos muriesen sin el bautizo, se autorizó su bautizo en los navíos, en el puerto o en casas particulares, con la condición de pagar al Vicario de la Iglesia de la Concepción de Lisboa un ducado por cada esclavo bautizado. En dicha bula también se estipulaba que los esclavos podían ser evangelizados en los puertos de salida, es decir la segunda estrategia.

En tercera instancia se vio que los esclavos llevados a Portugal podían iniciar ahí el proceso de catequización y realizar el bautizo antes de ser vendidos³⁹⁸. Los bautizos debían realizarse en un tiempo estimado de seis meses después de la llegada de los esclavos a la

³⁹⁷ Bula de León X a D. Manuel (10-1-1515), Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, p. 328.

³⁹⁸ Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, Las redes de la trata negrera: mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c. 1560-1580), en: Aurélia Martín Casares y Margarita García Barranco (ed.), *La esclavitud negroafricana en La historia de España siglos XVI Y XVII*, Granada, Editorial Comares, 2010, p. 6.

península ibérica; si esto no se llevaba a cabo en el tiempo estimado, según las *Ordenações Manuelinas* (1621), los esclavos podían ser quitados a sus dueños³⁹⁹.

Como ya se mencionó, la segunda medida fue evangelizarlos y bautizarlos en el lugar de embarque⁴⁰⁰ pero al parecer esta labor no se llevaba a cabo según los parámetros de la iglesia, tal y como lo ilustra Alonso de Sandoval en el libro III de su texto *Naturaleza, policia sagrada i profama, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*. Sandoval se valió de las cartas de algunos jesuitas en África (Loanda y Cabo Verde), de los testimonios de capitanes de barco y de lo contado por los mismos esclavos. Con ello logró comprobar que los bautizos en los puertos de embarque no se hacían siguiendo los principios del sacramento o simplemente el bautizo no era comprendido por los esclavos⁴⁰¹, razón por la cual él estaba bautizando *sub conditione* en el puerto de Cartagena de Indias, es decir, la cuarta estrategia.

Debido a las continuas quejas de los malos bautizos de los esclavos antes de salir de los puertos de embarque, se procuró solucionar este problema atendiendo a los africanos en el interior del continente. Por ejemplo, las misiones de *sertão* eran realizadas por algunos misioneros que buscaban, en cierto modo, llevar la fe católica a más personas y poder convertir a la población africana, pero debido a la falta de constancia en las misiones, el seguimiento que se podía hacer del progreso de la conversión de las sociedades africanas

³⁹⁹ *Ordenações Manuelinas*, libro 5, título XCIX. Disponible: http://purl.pt/24071/4/res-75-a/res-75-a_item4/res-75-a_PDF/res-75-a_PDF_24-C-R0150/res-75-a_0000_capa-capa_t24-C-R0150.pdf

Algo similar ordenó en el caso cubano 60 años después, en el Sínodo diocesano de 1680 Juan García de Palacios, Juan, Sínodo diocesano que de orden de S. M. celebró el ilustrísimo señor doctor don Juan García de Palacios, obispo de Cuba, en junio de mil seiscientos ochenta y cuatro, Habana: Imprenta del gobierno y capitanía general por S.M., 1844, p. 114.

⁴⁰⁰ Isabel Castro Heriques, *A Herança Africana em Portugal*, Lisboa, Correios de Portugal, 2009, p. 70.

⁴⁰¹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 174.

fue muy difícil⁴⁰². Muchos sacerdotes encontraban que, a pesar de los bautizos y la catequesis, con el tiempo los africanos regresaban a sus antiguas devociones mediante “chinas” o “nkisis”, elementos que eran parte de su sistema de creencias, por lo cual, aún con misiones católicas esporádicas, eran difíciles de modificar. Consideraban que aún si los africanos estuviesen evangelizados y tuvieran un acercamiento constante a la religión, habría ciertas creencias difíciles de erradicar. Para ellos había una resistencia que ponían los esclavos para recibir la religión católica. Así nos lo muestra el padre Tavares cuando nos cuenta que estaba destruyendo las estatuillas, entre ellos una llamada *Quilongo*; éste les pidió a sus *lingoas* que ayudaran, pero estos “dous lingoas criados no Collegio desde meninos, nunca por mais q lhes roguei me ajudassen arrancar o idolo chaõ, o quizeraõ fazer: cuidando q se lhe pegassem cõ a maõ, aviaõ logo de morrer”⁴⁰³, una creencia al parecer muy arraigada entre la población e incluso estos dos *intérpretes*, criados desde niños en el colegio, no podían ignorar.

⁴⁰² Las dificultades de las misiones se pueden ver en el texto de Cavazzi. Como por ejemplo Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. II, p. 209.

⁴⁰³ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, Tercera Carta/Quinto documento, f. 3r.

Ilustración 3. Bautizos en los reinos del Congo y Angola.



Fuente: Bernardino Ignazio d’Asti, *Missione in pratica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti*, Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457, f. 5r. Ver: http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/prefazione.html

Además, se podría decir que en *sertão*, debido a la falta de control, algunos sacerdotes se alejaron del espíritu de las misiones y la evangelización de la población, por esta razón se sospechaba que muchos de los bautizos no eran válidos; según comentan algunas cartas, algunos centroafricanos recibían el bautismo “sem antes, nem depois os quatuquizare, nem doutrinarem”⁴⁰⁴ y esto repercutió en las dificultades que algunos misioneros encontraron con respecto a la extirpación de las creencias religiosas de los africanos en estas zonas apartadas.

Este tipo de relatos fueron muy recurrentes, por ejemplo, el padre Cavazzi comentó, según la descripción del padre Juan de Santiago, que los habitantes de Calabar (actual

⁴⁰⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 11, D. 1295, Ordenes del príncipe D. Pedro al gobernador Pedro Cesar de Menezes, Carta del 27 de marzo de 1673, Lisboa, f. 1r.

Nigeria) eran pretos, idolatras, supersticiosos, con vestigios del cristianismo, pero de costumbres impías⁴⁰⁵.

Por lo anterior, y debido a que había quienes vivían como cristianos, pero no lo eran, algunos misioneros como Tavares consideraban oportuno examinar a los habitantes de cada asentamiento al que llegaban⁴⁰⁶. Como evidencia de sincretismo, el padre se encontró con matrimonios cristianos que tenían en su casa altares con algunos objetos a los cuales adoraban. Estos altares fueron quemados por el padre Tavares, quien afirma que envió presos a los dueños de los mismos “por ordem del Santo Officio” y los mandó al colegio en octubre de 1632 para que les dieran sus penitencias en la iglesia a puerta cerrada.⁴⁰⁷

Al parecer destruir y quemar las estatuillas no era suficiente para que los centroafricanos dejaran sus creencias y adoptaran el catolicismo. Ni siquiera los castigos impuestos eran motivo para alejarse de éstas, por el contrario, cuando sabían que los padres estaban en las misiones, temían que estos fueran a quemar sus elementos de adoración⁴⁰⁸ por ello estos debían llegar con cautela, pero firmes, para llevar a cabo las limpiezas en los lugares donde empezaban las misiones y ser muy observadores con las acciones que estos tomaban con respecto a estos actos porque en ocasiones las mismas podían ser violentas. Otro tipo de reacción que se puede describir fue lo sucedido con una señora, la cual después de que los elementos de adoración fueron quemados recogió las cenizas para seguir adorándolas⁴⁰⁹. El padre Teruel comenta otra historia, en cierta ocasión se enteró que había un Dios del Campo, por lo que los padres de la misión planearon quemarlo, pero los lugareños no querían que esto pasara, pues pretendían “adorar a Dios y al demonio

⁴⁰⁵ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 341.

⁴⁰⁶ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, Segundo Documento, f. 9r.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, f. 15r.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, f. 19.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 371.

juntamente”,⁴¹⁰ claro, partiendo de la idea y la visión de los misioneros como Teruel, para quien las estatuillas que tenían los lugareños personificaban al demonio.

Por último, y no menos importante, se debe mencionar que algunos de los líderes africanos aceptaron la nueva religión por mera estrategia ya fuera económica, política o social, con fue el caso de D. Pascoal Rodrigues Machado Cassanje, quien en confesión le dijo al padre Antonio de Serravezza que él había recibido el bautismo por política y no por convicción.⁴¹¹ Por ello algunos padres creían que la razón por la cual los centroafricanos regresaban a sus costumbres era porque los capellanes no catequizaban bien a los adultos y por dicho motivo estaban amancebados.⁴¹² Para los esclavos estos era una práctica muy difícil de erradicar por que en sus poblaciones de origen cada hombre podían tener el número de mujeres que quisiera y este iba de acuerdo a su rango y condición socioeconómica⁴¹³.

Regresando al tema de los bautizos en los puertos de embarque, el padre Sandoval menciona que el padre Juan Antonio Santander llevó una carta y un memorial al Papa Paulo V escrito “a los primeros de enero del años de 1617” por el Arzobispo Pedro de Castro y Quiñones⁴¹⁴, donde detallaba cómo se suministraba el mencionado sacramento a los esclavos antes de salir de Guinea, Angola y São Tome, y para solucionar este problema propuso que se debía castigar a las personas a cargo de realizar esta labor, además de vigilar que los barcos no salieran sin los esclavos bautizados, lo cual lo resumió así:

sograves penas y césuras Eclesiasticas, a todos los Prelados, Curas, y Personas aquienes tocare el bautismo de los negros adultos, que siempre se lo administren antes de despachar a otras partes, catechizandolos e instruyéndolo

⁴¹⁰ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 91.

⁴¹¹ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. II, p. 203.

⁴¹² BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 83.

⁴¹³ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 367.

⁴¹⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 174.

primero en su propia lengua, si quiera con interpretes fieles, a quienes entiendan [...] Y también convendría que con las mismas penas y censuras Ecclesiasticas se mandasse a los Prelados y Curas de los pueblos adonde vinieren, hagan conellos estas mismas diligencias, examinándolos para ver si viené valide baptizados, y hallando que algunos no lo están, los baptizen, precediendo el catecismo necessario, paraque sea valido y fructuoso su baptismo⁴¹⁵

Las sugerencias del Arzobispo van más allá y pensó que para tener el asunto completo era necesario enviar “las mismas censuras y penas Ecclesiasticas a los dueños de los navios, y armaçoes”⁴¹⁶ que estuvieran en África, las Indias orientales y occidentales y Europa.

Otra fue la situación narrada en una carta del 19 de abril de 1614, del padre Sebastián Gómez, Rector del Colegio jesuita en Cabo Verde. En ella explica que debido a los malos bautizos hechos en Cabo Verde y Cacheo, era una buena idea volver a bautizar a los esclavos que llegaban de esta zona. El bautizo ahí, según relata el padre Gómez, era ir y preguntarles si querían bautizarse, y alguien en el barco gritaba que sí y todos decían sí, de esta manera eran bautizados todos los esclavos a bordo sin haber sido catequizados⁴¹⁷. En otra carta del 20 de abril de 1616, del mismo padre, le comenta a Sandoval que, de no ser por la muerte del Obispo, el problema se hubiese solucionado⁴¹⁸, porque él ya había propuesto en el Sínodo⁴¹⁹ poner orden al asunto de los bautizos de los esclavos. Relatos que en su esencia se parecen, así como lo muestra en su texto el padre Fernão Guerreiro:

Entre outros muitos abusos que havia nesta terra, um grande se tinha no baptismo dos pretos que veem de Guiné, que são muitos, se baptizavam, 300, 400, 700 juntos; e como destes os mais são os que vão daqui para Indias, Brasil e Sevilha e outras partes, acontece muitas vezes que pela pressa da embarcação que seus senhores lhes dão por não perderem a ocasião do tempo, o não deixam

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 175.

⁴¹⁶ *Ibíd.*

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 243.

⁴¹⁸ *Ibíd.*

⁴¹⁹ No especifica cuál Sínodo, ni el nombre del Obispo, es posible que se refiera a Fray Sebastião de Ascensão, obispo entre 1611 y 1614.

ter aos pobres para serem catequizados e instruidos na fé como convém para d'alguma maneira entenderem o que recebem⁴²⁰

Otro relato del procurador general de la CJ nos confirma la misma situación, cuando mandó un

memorial en el Consejo refiriendo el grande daño que ay en los baptismos que hazen los curas de los negros de Guinea que pertenecen a la Corona de Portugal; y que cada año llegan al puerto de Cartagena más de ocho o nueve mill negros y queriéndolos cathequizar se halla que es necesario bolberlos a baptizar a casi todos por no aver sido válido el bautismo que recibieron en Guinea porque como no fueron instruidos, no supieron lo que recibían y se halla que solos los que an baptizado los religiosos de la Compañía vienen bien instruidos y bautizados⁴²¹

Como se pude ver, este tipo de bautizos en masa y evangelizaciones expeditas estaban muy lejos de la evangelización que algunos sacerdotes solicitaban continuamente. Según la información descrita por Sandoval en el Libro Tercero, Cap. IIII, titulado *Del modo como baptizan a estos negros en su tierra, puertos de donde vienen*, narró que dos o tres días antes de que los navíos partieran para el Nuevo Mundo, el

Padre Vicario, o visitador en su lugar, a el, y ponese la sobrepelliz, y estola; manda subir los negros, que astan debaxo de cubierta, arriba, assi aprisionados como estan, con sus corrientesy grillos los mas dellos: y luego toma dos dellos niño, y niña, y los baptiza solemnemente, como nuestra santa madre Iglesia lo enseña, con todos los ritos y ceremonias⁴²²

Pero según los exámenes de Sandoval, todo indicaba la inexistencia de la evangelización. Algo similar sucedió en África central, según las descripciones encontradas; el capitán Gaspar Carvallo fue una de las personas que ayudó a Sandoval a

⁴²⁰ Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que ficeram os Padres da Compahnia de Jesus, 1o tomo, livro IV (1600-1603)*, Coimbra, 1930, p. 400.

⁴²¹ AGI, Santa Fe 3, Expediente No. 16.

⁴²² En esta parte Sandoval transcribe una carta firmada en Cartagena de Indias el 9 de julio de 1610 por Alonso de Poenca, Pedro Fernades Daveyra, Felipe Rodrigues ante el escribano Andres de Campo, en la que dicen que a pesar de la ceremonia, no les decían a los esclavos en qué consistía el bautizo ni nada, además era muy corto el tiempo que dedicaban al sacramento, del mismo modo que explocaba que las lenguas que hablan eran distintas. Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 244.

resolver sus dudas sobre los bautizos y este le comenta que en las 20 veces que había estado en San Pablo de Loanda, vio que a la hora de los bautizos, por medio de *intérprete* les decían: “la ley en que aveys vivido, es ruyn, y en ella os con denavades, y q con esta del bautismo se salvarã, y con que si se muriessen despues de bautizados, se yrian al Cielo”⁴²³, un sermón muy sencillo, con el cual se pretendía tener el consentimiento de los esclavos y así bautizarlos.

Todo esto se hacía al conjunto de los esclavos que ahí se encontraban, pero si por alguna razón llegaban más, los sacerdotes no volvían al barco y por consiguiente embarcaban a los esclavos recién llegados sin bautizar, así lo relata Álvaro Perea en una carta del 18 de noviembre de 1621⁴²⁴. Debido a este tipo de relatos es que el padre Jerônimo Vogado, rector del Colegio de la ciudad de Angola⁴²⁵, en una carta del 18 de noviembre de 1621 escrita a Diogo de Torres, provincial de Paraguay, Tucumán y Chile, le dijo que estaba bien bautizar a los esclavos *sub conditione*, porque estos esclavos que salían del puerto no estaban bien bautizados ni mucho menos bien evangelizados. Pero en la experiencia de Sandoval, el cual llevaba 18 años⁴²⁶ aproximadamente, en el “ministerio de los negros”, casi ninguno de los que venían de Loanda estaban mal bautizados⁴²⁷, por esta razón determinó no ser tan riguroso con los esclavos que arribaban de esta zona, a diferencia de los llegados de África occidental, sin descuidar el examen que debían aplicar a los centroafricanos.

Además del sermón mencionado por Gaspar Carvallo, los sacerdotes trataban de tranquilizarlos y, sobre todo, aconsejarlos acerca de lo que encontrarían después de la

⁴²³ *Ibíd.*, p. 246.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 247.

⁴²⁵ *Ibíd.*

⁴²⁶ Sandoval llegó a Cartagena en 1605 y el libro lo terminó en 1623.

⁴²⁷ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 255.

travesía atlántica. Por medio de un *intérprete* les decían: “vosotros sois hijos de Dios, vays a las tierras de los Españoles donde aprendereis las cosas de la santa Fè, no os acordeis mas de vuestras tierras, ni comais perros, ratones, ni cavallos, id de buena gana”⁴²⁸. Con este pequeño sermón procuraban que los africanos embarcados como producto del tráfico transatlántico estuvieran informados de lo que pasaría en tierras americanas a la hora de recibir los conocimientos de la fe católica, pero esto no aseguraba la pronta y exitosa evangelización, por lo tanto, estas palabras pudieron no tener relevancia alguna dentro del proceso como tal, sin embargo, eran un buen intento para prepararlos en su llegada al Nuevo Mundo.

Las ideas de Juan Antonio Santander fueron retomadas décadas más tarde⁴²⁹, de las cuales Sandoval no pudo ser partícipe, pero si hubiese sido en su tiempo lo más probable es que se hubiese unido de una u otra forma a ellas, dado que llevaba años examinando a los esclavos. Por un lado, la documentación muestra lo siguiente, a pesar de las prohibiciones continuamente se embarcaban esclavos sin bautizar, como se puede ver en la carta del 23 de enero de 1690⁴³⁰, en la cual se reveló que a pesar de la prohibición esta situación se estaba presentado y para remediar dicha falla se explica que se les había enseñado a los esclavos a hacer la señal de la cruz antes de salir, con ello incumplieron la orden de celebrar el sacramento. Por otro lado, se puede ver que se procuró obtener un cambio en la dinámica de la trata negrera y la cuestión de los bautizos por esto, el Obispo de Cabo Verde trató de insistir en ello y prohibió embarcar esclavos adultos sin bautizar, so pena de excomuni3n a

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 243.

⁴²⁹ No se tiene certeza de que el Obispo conociera las ideas del padre Juan Antonio Santander, pero la idea es muy similar.

⁴³⁰ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 8, D. 720, f.1. Documento datado al 4 de Junio de 1696, Bisao. Carta do Bispo de Cabo Verde, frei D. Vitoriano Portuense ao rei D. Pedro II acerca da proibição que fez ao caixa da Companhia de Cabo Verde e Cacheu, Gaspar de Andrade, de embarcar escravos da Guiné sem serem primeiro baptizados, dando assim cumprimento à lei que versava sobre a matéria.

los señores de esclavos⁴³¹, obedeciendo las indicaciones que el rey de Portugal dio al Gobernador Antonio Gomes⁴³² en respuesta a su carta de 5 de marzo de 1696⁴³³, en donde le pedía no permitir la salida para Pernambuco a los esclavos que no habían sido bautizados en la Isla de Cabo Verde.

Sumado a lo anterior, a Luanda llegó una carta del rey el 27 de abril de 1694, en donde ordenaba impedir la salida de barcos para Brasil sin que hubiese un sacerdote a bordo⁴³⁴, con el fin de que en las “embarcacioens q desta cid^e partirem p^a o Brazil tengamoz p^a cud^o enque nellas vam sacerdotiez platicarem naz lingoas dos certons”⁴³⁵, es decir, debían hablar las lenguas de los africanos para poder instruirlos en la fe católica durante el viaje. Esta medida ya se había tomado en 1686 cuando se ordenó que no saliesen navíos sin capellán⁴³⁶, los cuales tenían como fin de catequizar y bautizar a los esclavos que lo

⁴³¹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde Cx. 9, D. 764, Carta 1, f. 2r, Carta del 20 de febrero de 1699, Santiago, Carta do governador de Cabo Verde; AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 764, Carta 8, f. 1, Carta del 20 de noviembre de 1699, Santiago. D. António Salgado, ao rei D. Pedro II respondendo à ordem régia mandada observar pelo seu antecessor, o governador António Gomes Mena, para que o Bispo não deixasse sair daquelas ilhas escravos sem serem primeiro baptizados.

⁴³² BPAE, Códice CXVI/2-10, No. 2, ff. 26-27, f. 26r. Trelado da Carta del Rey Nosso sobre os escravos q se embarcarem nas hirem os Navios sem Certidoens do governador por que conste os que vao por bautizar. Documento sin fecha tal vez sea de 1696, esto sugerido por que en el documento menciona que el gobernador era Antonio Gomes.

⁴³³ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde Cx. 9, D. 764, Carta 1, f. 2r. Carta do governador de Cabo Verde, AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 764, Carta 8, f. 1, Carta del 20 de noviembre de 1699, Santiago. D. António Salgado, ao rei D. Pedro II respondendo à ordem régia mandada observar pelo seu antecessor, o governador António Gomes Mena, para que o Bispo não deixasse sair daquelas ilhas escravos sem serem primeiro baptizados.

⁴³⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 16, D. 1786, f. 1. Carta del 20 de noviembre de 1694, São Paulo da Assumpção de Luanda. Carta do cabido da Sé de Angola ao rei D. Pedro II respondendo à ordem régia sobre a obrigatoriedade das embarcações que partissem de Angola para o Brasil levarem um sacerdote a bordo.

⁴³⁵ *Ibíd.*

⁴³⁶ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 14, D. 1609, f. 1. Carta del 27 de noviembre de 1686. Requerimento do clérigo presbítero-mor na cidade de São Paulo da Assunção [de Luanda], padre Manuel Chamorro, ao rei D. Pedro II solicitando decreto real para não ser obrigado a embarcar como capellão nos navios que estavam de partida para o Brasil.

necesitaran⁴³⁷, pero al parecer no fue acatada y tuvo que ser ratificada, pero tampoco fue respetada.

Al parecer la orden regia desde la metrópoli no fue exclusiva de Luanda, sino esta también llegó a Cabo Verde, pero tampoco fue acatada en dicha región por que en 1699 se solicitaba que, en los barcos dirigidos a Pernambuco, también viajaran padres⁴³⁸ acompañando a los esclavos. La idea de la presencia de un párroco en el navío era para que examinara “os quaes estaõ capases de se baptizarem e se baptizem, com q naõ estiverem capazes se pasei certidão que será obrigado a mestre aentregar as Bispo e Prelado onde chegar”⁴³⁹.

Para continuar con esta idea de frenar los navíos que llevaban esclavos sin bautizar, el gobernador de Cabo Verde, Antonio Salgado, escribió al Consejo Ultramarino contando el problema con el obispo de Cabo Verde, quien impidió que se embarcaran navíos para Brasil con esclavos sin bautizar⁴⁴⁰. En esta cuestión se mezcló el asunto del comercio con la religión. Cuatro años atrás de la queja de Salgado ante el Rey D. Pedro II, se aconsejó que los esclavos podían ser instruidos en un tiempo que no perjudicara la navegación y

⁴³⁷ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 14, D. 1616, f. 1. Carta de 1686. Carta dirigida ao rei D. Pedro II sobre o embarque de escravos para o Brasil, mencionando a proibição régia para que nenhuma embarcação que transportasse escravos saísse de Angola sem capelão, na mesma forma que os escravos não podiam embarcar sem receber o batismo e informando que os capelães fugiam das suas responsabilidades de catequisar e batizar os escravos.

⁴³⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde Cx. 9, D. 764, Carta 1, f. 1. Carta del 20 de febrero de 1699, Santiago de Cabo Verde. Carta do governador de Cabo Verde, D. António Salgado, ao rei D. Pedro II respondendo à ordem régia mandada observar pelo seu antecessor, o governador António Gomes Mena, para que o Bispo não deixasse sair daquelas ilhas escravos sem serem primeiro baptizados.

⁴³⁹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 795, Carta 1, f. 1. Carta del 23 de mayo de 1700, Santiago de Cabo Verde. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões acerca das queixas do Bispo de Cabo Verde, frei D. Vitoriano Portuense, sobre o embarque e comercialização de escravos gentios, sem baptismo, para o Brasil.

⁴⁴⁰ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde Cx. 9, D. 784, Carta 1, f. 1. Carta del 23 de mayo de 1700, Santiago de Cabo Verde, Carta do governador de Cabo Verde, D. António Salgado ao rei D. Pedro II sobre a perda que tem causado ao rendimento da Alfandega e Fazenda Real daquelas ilhas, a proibição imposta pelo Bispo, de se embarcarem negros por baptizar para os portos do Brasil; e informando sobre a diminuição da navegação e falta de géneros que vinham da ilha Terceira; BPAE, Códice CXVI/2-10 No. 2, f. 30-30r, Trespelado da Carta del Rey Ns recomendando a caza para os escravos se catequizarem, Lisboa, 6 de noviembre de 1698.

provocara retrasos⁴⁴¹, por ello se planteó que los capellanes en el viaje podían “hir insinando naviagem como p^a os bautizar se estiveran em perigo de vida”⁴⁴². La idea era no embarcar esclavos sin bautizar a los navíos que llegaran con escala en la isla y durante el tiempo de esta parada se aprovechara para instruirlos y bautizarlos⁴⁴³ y al final el maestre debía certificarlo⁴⁴⁴. Pero como se ha visto en la práctica, tanto en Cabo Verde como Luanda, lo que prevaleció fue el comercio esclavista, porque lo importante no era la conversión de las almas sino evitar frenar a los navíos en los puertos de salida, por esta situación la evangelización debía realizarse durante el tiempo en que los barcos estaban ahí, mientras preparaban la embarcación para el viaje.

Para corroborar que estas recomendaciones no se estaban realizando, en la carta del 13 de junio de 1700, el Obispo Victoriano Portuense comentaba la realización de un pequeño examen a los ladinos del barco y al percatarse que no habían sido instruidos les preguntaron por qué no sabían nada de la doctrina cristiana y estos respondieron “porq não ensinaraõ”⁴⁴⁵; demostrando así que sus peticiones con respecto a tener cuidado con los bautizos y la instrucción de los esclavos transportados a los diferentes puertos de América tenían fundamento.

⁴⁴¹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, f. 96, Governador de Cabo Verde Antonio Gomes Mena en carta del 20 de julio de 1696.

⁴⁴² BPAE, Códice CXVI/2-10 No. 2, f. 26-27, f. 26r; AHU, Cabo Verde, Cx. 9, D. 764, Carta 1, f. 1. Carta del 20 de febrero de 1699, Santiago de Cabo Verde. Carta do governador de Cabo Verde, D. António Salgado, ao rei D. Pedro II respondendo à ordem régia mandada observar pelo seu antecessor, o governador António Gomes Mena, para que o Bispo não deixasse sair daquelas ilhas escravos sem serem primeiro baptizados.

⁴⁴³ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 795, Carta 3, f. 2-2r. Carta del 23 de mayo de 1700, Santiago de Cabo Verde. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões acerca das queixas do Bispo de Cabo Verde, frei D. Vitoriano Portuense, sobre o embarque e comercialização de escravos gentios, sem baptismo, para o Brasil.

⁴⁴⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, ff. 96-97. O Governador de Cabo Verde da conta dos inconvenientes e selhe ofereceroa p.a seguardar aordem q tem o Bispo daquela Ilha p.a della nao sahierem escravos sem prim.ro serem Bautizados.

⁴⁴⁵ AHU Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 795, Carta 3, f. 2. Carta del 23 de mayo de 1700, Santiago de Cabo Verde. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões acerca das queixas do Bispo de Cabo Verde, frei D. Vitoriano Portuense, sobre o embarque e comercialização de escravos gentios, sem baptismo, para o Brasil.

Lo anterior también confirma que, a pesar de todas las advertencias, regaños⁴⁴⁶ y demás, el interés por los bautizos en los puertos de embarque dejaba mucho que desear y por las observaciones realizadas por el Obispo Victoriano, al cual se le consideraba como un prelado muy severo, dado que consideraba que los lugares donde llegaban los navíos era tierra de católicos, y por ende los esclavos que partían debían ser evangelizados y bautizados⁴⁴⁷. Lo mismo continuó ocurriendo en 1718⁴⁴⁸, así lo relataron los consejeros del Conselho ultramarino Antonio Ruiz da Costa, Andres Lopez y Joao Telles da Silva en su carta; ellos argumentaban que los habitantes de *sertão* debían ser bautizados por los misioneros del África y por supuesto eran ellos los encargados de la vida espiritual de estas personas, pero debido a los continuos malos bautizos, debían hacerles un examen para saber si estaban bautizados.

El desconocimiento del idioma por parte de los misioneros también fue uno de los problemas señalados en las cartas del Conselho ultramarino. Tenemos como ejemplo el caso narrado por el Padre Francisco Zuzarte, quien en Angola tuvo que asumir el trabajo de catequizar⁴⁴⁹ y marcar a los esclavos enviados para Brasil, esto tuvo que ser así porque no

⁴⁴⁶ El Obispo Victoriano era considerado por algunos autores como uno de los obispos mas carismáticos y enérgicos que tuvo Cabo Verde, quien, como se ha podido ver, estaba muy preocupado por la poca atención que se le disponía a la evangelización de los esclavos.

⁴⁴⁷ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, f. 96r, O Governador de Cabo Verde da conta dos inconvenientes e selhe offerecerao p.a seguardar aordem q tem o Bispo daquela Ilha p^a della nao sahierem escravos sem prim^o serem Bautizados, Carta del 14 de noviembre de 1696.

⁴⁴⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 21, D. 2185, Carta del 5 de diciembre de 1718, Lisboa. Carta do Bispo do Rio de Janeiro, frei Francisco de São Jerónimo, ao rei D. João V em resposta às provisões de 23 de Agosto e 5 de Dezembro de 1717, sobre os escravos de Angola e da Costa da Mina chegarem ao Rio de Janeiro sem serem baptizados e passarem às Minas Gerais naquele estado, e sobre o pedido do clérigo do hábito de São Pedro, padre João Gonçalves, natural de São Paulo de Luanda, querer ir para a alfândega daquela cidade baptizar e catequizar os escravos que ali chegassem sem conhecer a doutrina.

⁴⁴⁹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 19, D. 2039, f. 2. Carta del 11 de noviembre de 1707, Lisboa. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre a carta dos officiais da câmara e governadores de Angola, acerca do pagamento de ordenado ao padre Francisco Zuzarte, pelo trabalho de catecismo e marcador dos escravos embarcados para o Brasil, porque executava as funções do escrivão da Feitoria por este não saber a língua do gentio, e apesar disso o escrivão cobrava o emolumento aos mestres

todos conocían la lengua y en ese trabajo era preciso conocerla y estos conocimientos debían ser “de bom poudimento”⁴⁵⁰. Con todo y esta estrategia, João Telles da Silva⁴⁵¹ narraba en su carta que de Angola y de la Costa da Mina muchos esclavos salían sin bautizar⁴⁵². Con respecto a este caso particular, el Obispo de Río de Janeiro escribió, el 17 de julio de 1717, una carta contrastando la realidad en ambas latitudes; por un lado, decía que en Costa da Mina no habían personas para hacer la catequesis, mientras en los puertos de Loango y Luanda solía haber un padre que sabía la lengua⁴⁵³ y catequizaba en los puertos de embarque, pero debido a las dudas que se tenían, era mejor bautizar a los esclavos en América *sub conditione*⁴⁵⁴. Debido a las dudas generalizadas, en Cabo Verde pedían que la forma de catequizar fuera como en Angola, en donde se pedía que los catequistas fueran “praticos nas mesmas suas lingoas os Vaõ Catequizar”⁴⁵⁵; el objetivo era que se lograra conseguir catequistas en este puerto que las supieran⁴⁵⁶.

Para finalizar, se debe tener en cuenta que los sacerdotes se negaban a viajar en los barcos donde iban los esclavos. Si alguno llegaba a viajar era porque era enviado a la

avançadores; o conselho analisou também uma carta do governador D. Lourenço de Almada sobre este assunto.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, f. 1r.

⁴⁵¹ Fue caballero de la Orden de Cristo y veedor de Hacienda de India durante el gobierno de António Luís Gonçales Coutinho. Lo nominaron como Consejero del Ultramarino en agosto de 1707. Márcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Entre Conselhos e tribunais régios; a Junta Geral das missões no Antigo Regime português, Portuguese Studies Review*, Vol. 17, No. 2, 2002, pp. 127-157, p. 149.

⁴⁵² AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 21, D. 2185, f. 2. Carta del 5 de diciembre de 1718, Lisboa. Carta do Bispo do Rio de Janeiro, frei Francisco de São Jerónimo, ao rei D. João V em resposta às provisões de 23 de Agosto e 5 de Dezembro de 1717, sobre os escravos de Angola e da Costa da Mina chegarem ao Rio de Janeiro sem serem baptizados e passarem às Minas Gerais naquele estado, e sobre o pedido do clérigo do hábito de São Pedro, padre João Gonçalves, natural de São Paulo de Luanda, querer ir para a alfândega daquela cidade baptizar e catequizar os escravos que ali chegassem sem conhecer a doutrina.

⁴⁵³ *Ibíd.*, f. 1.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, f. 2.

⁴⁵⁵ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 795, Carta 1, f. 1; Cx. 9, D. 795, Carta 10, f. 1r, Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões acerca das queixas do Bispo de Cabo Verde, frei D. Vitoriano Portuense, sobre o embarque e comercialização de escravos gentios, sem baptismo, para o Brasil, 23 de mayo de 1700, Santiago de Cabo Verde; AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, ff. 103-104.

⁴⁵⁶ BPAE, Códice CXVI/2-10 No. 2, f. 29r, Trelado da Carta de S Mg^e q de g^e sobre aver catequistas q ensinarem os escravos, Lisboa, 7 de enero de 1698.

fuerza⁴⁵⁷ y se negaban a hacerlo argumentando que su vida corría peligro⁴⁵⁸, al igual que la de los esclavos⁴⁵⁹. En esta negación se puede ver la plena conciencia de las condiciones de viaje en los barcos negreros, por ello se evitaban a toda costa. Por lo mismo pensar en la instrucción de los esclavos, impartir la doctrina cristiana y bautizarlos antes de salir para Brasil⁴⁶⁰ era una buena alternativa, pero como pudimos documentar, esta medida no se llevaba a cabo debido a la diversidad de las lenguas y al desconocimiento de las mismas⁴⁶¹.

Como se pudo ver hasta aquí, los bautizos realizados en los puertos de embarque estuvieron mal administrados, cosa que influyó en las acciones tomadas en el Reino de la Nueva Granada, en especial en el puerto de Cartagena de Indias. La importancia de dedicar estas páginas para explicar lo que sucedió al otro lado del atlántico, nos permite conocer las razones por las cuales el padre Sandoval decidió emprender la evangelización de africanos en el puerto de llegada, cuestiones que exploraremos en el capítulo cuatro y, de la misma manera, más adelante se indagará en los antecedentes que generaron estas acciones.

⁴⁵⁷ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 14, D. 1609, f. 1. Carta de 27 de noviembre de 1686. Requerimento do clérigo presbítero-mor na cidade de São Paulo da Assunção de Luanda, padre Manuel Chamorro, ao rei D. Pedro II solicitando decreto real para não ser obrigado a embarcar como capelão nos navios que estavam de partida para o Brasil.

⁴⁵⁸ *Ibíd.*, f. 1r.

⁴⁵⁹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 22, D. 2210, f. 1 y 1r. Carta del 11 de agosto de 1720, São Paulo do Assunção de Luanda. Carta do provedor-mor da Fazenda Real de Angola, Francisco de Santa Bárbara e Moura, ao rei [D. João V] sobre o cabido e a sede vacante de Angola terem de garantir que os escravos que embarcassem para o Brasil fossem baptizados e catequizados.

⁴⁶⁰ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 21, D. 2188, f. 1, Carta do Bispo do Rio de Janeiro, frei Francisco de São Jerónimo, ao rei D. João V em resposta à provisão de 27 de Abril de 1719, que lhe ordenara para averiguar o estado de saúde dos escravos à chegada ao Brasil; AHU, Documentos Avulsos Capitania da Bahia, Rolo 3 microfilm, Cx. 3, D. 314, f. 1. Consulta al Conselho ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina.

⁴⁶¹ AHU, Documentos Avulsos Capitania da Bahia, Rolo 3 microfilm, Cx. 3, D. 314, f. 1. Consulta al Conselho ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina.

2.2. Entre la necesidad y la desconfianza: el uso de intérpretes en tierras africanas

En caso de los *intérpretes*, nuevamente se debe traer a colación lo referente a los *passeurs culturels*. El papel de los traductores como intermediarios culturales es algo muy complejo de tratar, dado que al mismo tiempo que se pueden considerar como un puente que acercaba a las dos orillas⁴⁶², también pueden ser vistos como un puente que paradójicamente alejaba a las dos partes. Es decir, que existía una barrera idiomática y que la labor de estos fue crucial para llevar a cabo la evangelización de la población africana a ambos lados del atlántico dado que la intermediación intercultural fue empleada como un método de comunicación entre personas de culturas diversas, esto con la finalidad de facilitar el dialogo entre estos grupos, pero al mismo tiempo esta condición de bilingüismo no garantizaba una buena interpretación y por ende un fluido entendimiento. Lo anterior, lo intentaremos mostrar a través de distintos testimonios encontrados en las fuentes, las cuales nos remiten a la mirada de los misioneros europeos que necesitaban la ayuda de estos actores a la hora de catequizar, confesar e impartir los sacramentos.

Pasar de ser un intérprete que tiene la habilidad lingüística de transmitir las palabras de un idioma a otro, a tener la capacidad de conjugar este traspaso del lenguaje y al mismo tiempo combinarlos con los saberes socioculturales, debió ser un gran reto para estos personajes. Lo anterior, en el sentido que este acto va más allá de las lenguas, si no que es una mediación “entre individuos que se comunican y entre las posturas institucionales y socioculturales que estos individuos representan”⁴⁶³; en el caso que nos ocupa, entre lo

⁴⁶² F. Javier García Castaño y Cristina Barragán Ruiz-Matas, Mediación intercultural en sociedades multiculturales: hacia una nueva conceptualización, *Portularia* 4, 2004, pp. 123-142, pp. 130-131.

⁴⁶³ Gertrudis Payàs y Carmen Gloria Garbarini, La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación, *Omázein* No. 25, Vol. 1, 2012, pp. 345-368, p. 347.

africano y lo europeo. Como, por ejemplo, los bozales que llegaban a Cartagena de Indias no solo ignoraban la lengua castellana o portuguesa, sino que, además, ignoraban todo lo referente a la religión católica, por lo que necesitaban de alguien que actuase como intermediario entre la cosmovisión europea y la cosmovisión africana.

La utilidad de los *intérpretes* nos la deja muy en claro el siguiente relato del padre de Faro:

os que não entendem sua lingoa seraõ todos por boçaes, como elles tambe, anõs por não entenderem anossa, eassim trabalhaõ osfrades m^{to} por levarem com sigo boas chalonas, que vem ser omesmo q interpretes; eindo aprendendo a lingoa e ententendose com elles nenhuma deficultade avera em nos fazerem a todos christaõs porque aos des dias de minha assistença Bautizei avinte eduas pessoas⁴⁶⁴

Esta comunicación que el padre mantuvo con la comunidad se dio gracias a estos traductores, con quienes logró bautizar a varias personas en los lugares que visitaba. El uso de estos *intérpretes* fue una práctica común dentro de los misioneros en África occidental y central, sobre todo los que no conocían la lengua de los lugares que visitaban. El valerse de estos *intérpretes* no era del todo apetecido por los misioneros, pero al no conocer bien la lengua⁴⁶⁵ debían apoyarse en ellos mientras aprendían algunos rudimentos de la misma. La intervención de los *intérpretes* era tan necesaria que en ocasiones el proceso de evangelización se podía ver afectado, como es el caso de un misionero que se encontraba cerca de Nambacalombe de la provincia de Quilamba, quien le comentó al padre Tavares que no podía catequizar porque no tenía un *intérprete* que le ayudara⁴⁶⁶. Sin embargo, los padres que conocían la lengua no tenían asegurada la catequización y confesión de los

⁴⁶⁴ BPAE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relaçã Dog obraraõ*, f. 42r. Subrayado de la autora.

⁴⁶⁵ Así lo manifestó el padre Teruel en su texto. BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, ff. 42 y 76. Algo similar menciona Cavazzi cuando expresó que consideraba necesario el uso de intérpretes, pero también pensaba que estos no comprendían bien los misterios de la fe, por lo que en ocasiones no era tan beneficioso tener uno. Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, pp. 349, 351, 412-413.

⁴⁶⁶ BPAE Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, Segundo Documento, f. 9r.

pobladores, por ello algunos misioneros procuraban estar acompañados de *lingoas* para que estos fueran un apoyo durante las confesiones y demás, logrando así que se sintieran cómodos a la hora de hablar con el sacerdote, como les sucedió a los padres Teruel, Tavares y Boaventura⁴⁶⁷. Llevar consigo *intérpretes* les permitía contar con cierto “respaldo”, pues al ser los *intérpretes* gente del lugar les facilitaban las cosas, al mismo tiempo estos *lingoas* servían como traductores a la hora de decir misa, ya que todos los días los sacerdotes hablaban “em língua portuguesa, e um intérprete traduzia o sermão, com termos apropriados à capacidade dos ouvintes, para que a semente da palavra divina, caíndo em bom terreno, não deixasse de germinar”⁴⁶⁸.

A pesar del apoyo que estos *lingoas* ofrecían, algunos misioneros se quejaban constantemente de las acciones que consideraban poco apropiadas. Por ejemplo, Teruel nos muestra cómo los misioneros eran engañados frecuentemente por los *intérpretes*, dado que estos no traducían las cosas como era debido; según Teruel⁴⁶⁹. Para los padres, los traductores, sólo veían por su propio beneficio y para escaparse de esto era necesario que los misioneros aprendieran la lengua lo más pronto posible. Para evitar malentendidos, los evangelizadores debían tener mucho cuidado con sus ayudantes y por ello se dieron a la tarea de estudiar algunas palabras, identificando así cuando los *lingoas* decían algunas cosas prohibidas, como por ejemplo pedir limosna.⁴⁷⁰ Con respecto a lo anterior tanto el padre Teruel como Cavazzi tienen ejemplos que nos ilustran cómo estos “cobran” por sus servicios de traducción, a pesar de que tenían prohibido recaudar dinero.

⁴⁶⁷ BPAE Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, Segundo Documento, f. 12. Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 41, Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 347.

⁴⁶⁸ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 289.

⁴⁶⁹ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 81.

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, f. 82.

Por un lado, al padre Teruel le contó un portugués que cierto día un *intérprete* había llegado con 300 paños solicitados durante los bautizos⁴⁷¹. A simple vista esta acción no tendría mayor importancia si no se tiene en cuenta que estos paños eran usados como unidades de pago en África central debido a su valor dentro de la población. Por otro lado, cuenta el padre Cavazzi que el padre Gabriel Valencia⁴⁷² tenía un *intérprete*, el cual recibía paños y *buzios* (*nzimbu*⁴⁷³) de los *sobas* a donde iban a evangelizar.

En teoría y según sus palabras, los misioneros no cobraban por este servicio; los padres capuchinos, constantemente enaltecían la naturaleza mendicante de su orden y los trabajos que continuamente estos pasaban en las misiones de *sertão*, por lo tanto, los padres no podían recibir una retribución, pero los *intérpretes* al no ser religiosos no tenían impedimento alguno.

De acuerdo con el relato, este mismo traductor se encargaba de cobrarle a todo aquel que quería hablar con el padre. Todo esto era fraguado sin que el padre se percatara de lo sucedido, ya que el *lingoa* se encargaba de enviar los pagos hasta su casa. Esto se acabó el día que el padre se enteró de estas acciones y decidió despedirlo. Por lo anterior, en seguida comenzó a trabajar con dos o tres para que entre ellos “cuidaran” y sospecharan uno del otro por hacer este tipo de negociaciones, es decir, cada uno era espía de los otros dos y de esta manera logró mantenerse informado de lo que sucedía a su alrededor.⁴⁷⁴ Por lo anterior, cuando los sacerdotes llegaban a las misiones procuraban informar que no era necesario pagarles ni a ellos ni a los *intérpretes* por su trabajo.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 83.

⁴⁷² Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 351.

⁴⁷³ Caracoles que fueron usados como moneda.

⁴⁷⁴ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 351.

⁴⁷⁵ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 82.

Con respecto a lo anterior, Payàs y Garbarini⁴⁷⁶ señalan que cuando el *intérprete* se independiza y se deslinda de lo que ellos denominaron como “mandante”, que en el caso de esta investigación es el misionero; esto lo hacían con la finalidad de tomar otro camino, esta determinación la explicaron mediante diferentes ejemplos, en donde argumentaban que los intérpretes eran soberbios, y que por medio de su labor hacían que los indígenas creyeran que eran poderosos. Además, por medio de este oficio conseguían comida y mujeres, y en general usaban esta labor para su beneficio. Como vimos en el caso anterior, en el caso africano algunos traductores cobraban por sus servicios.

También agregaron estos investigadores que en el caso del estudio que ellos realizaron, fue pertinente implementar unas estrategias con la población de *intérpretes*. En primer lugar, mencionan la opción de reclutar y formar endógenos, en donde explican que se reclutaron criollos en la Nueva España que habían sido criados aprendiendo el náhuatl y el castellano⁴⁷⁷, algo que también fue implementado en el caso africano, como, por ejemplo, los sacerdotes formados en Brasil, de los quienes hablaremos en el siguiente apartado. En segundo lugar, explicaron que era necesario la normalización del ejercicio⁴⁷⁸, refiriéndose con ello a que era necesario asignar una remuneración y reglas en el oficio; algo que no pasó en el caso africano o por lo menos es una característica que no ha sido visible en la documentación consultada. Y, por último, mencionan la necesidad de una supervisión por parte de terceros⁴⁷⁹. Como ya se mencionó, en el caso africano, los mismos misioneros aprendieron la lengua para poder supervisarlos, pero seguían usando los intérpretes para que los africanos se sintieran en confianza a la hora de la confesión; esta

⁴⁷⁶ Payàs y Garbarini, La relación intérprete-mandante, pp. 353-357.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 358-360.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 360-362.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 362-363.

acción también se puede ver reflejada cuando hicieron que los intérpretes africanos se cuidaran entre ellos.

Según las descripciones en la documentación, a los capuchinos les preocupaba aprender la lengua y la aprendieron, a pesar de ello algunos misioneros recurrieron a los *intérpretes*, como fue el caso de Boaventura de Cerdeña quien conocía el kikongo, pero tenía uno⁴⁸⁰. Del mismo modo el padre Buenaventura de Sorrento enseñaba la doctrina en la plaza y, según el padre Juan de Santiago, tenía 587 discípulos que asistían a sus enseñanzas; en dicha plaza les hacía repetir la doctrina tres veces en lengua *muxiconga* todos los días y se las explicaba por medio del *intérprete* tres veces a la semana.⁴⁸¹ Aprender las lenguas, ya fueran kikongo o kimbundu, era necesario aun cuando se usaban *intérpretes* con el objetivo de tener cuidado con sus traducciones y así evitar los negocios que tenían con las confesiones, bautizos y los demás sacramentos, por ello tenían estudiadas las palabras con las cuales pedían el pago por sus servicios⁴⁸².

Continuando con el tema de las confusiones y malos entendidos en la cuestión del idioma, una de las cosas que siempre resaltaron los misioneros en África es que los *intérpretes* en ocasiones no traducían lo solicitado. Algunos misioneros como Cavazzi argumentaban que esta era la razón por la cual los africanos tenían dificultades para entender la fe cristiana como era debido⁴⁸³ y en vez de ayudar a la propagación de la fe, perjudicaban la misma⁴⁸⁴. Para otros como Teruel el problema radicaba en que a los traductores no les importaba la salvación de las almas⁴⁸⁵, por esta razón estas personas

⁴⁸⁰ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 76; Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 347.

⁴⁸¹ BPR, Manuscrito 791, Santiago, *Breve relação de*, f. 186.

⁴⁸² BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 82.

⁴⁸³ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. II, p. 26.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 412-413.

⁴⁸⁵ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 81.

debían ser de extrema confianza de los misioneros y debían estar correctamente bautizados e inmersos en la fe católica, para que así transmitieran el mensaje para la salvación de las almas, así lo resalta Teruel en su texto:

Este es muy ordinario trabajo de los misionarios que no saben la lengua, se engañados pde los interpretes, que como no tiran sino alblanco de su interes, respiran poco en el de convertir las almas, y hazer les llama la senda para venir con facilidad yquiso a lo que le simporta pata la salvacion, por tanto es gran conveniencia hazerse los misionarios dueños de la lengua, no solo pata escusar estos engaños, sino otros de asponderacionencosas sustanciales dela doctrina y sacramentos⁴⁸⁶

Más allá de la mala traducción y la poca comprensión de los *intérpretes* y los naturales, se puede ver que los misioneros se encontraron con un claro ejemplo de resistencia simbólica hacia lo que les era impuesto. Como ya se mencionó anteriormente, la resistencia de los africanos a modificar sus costumbres por otras ajenas, fue un proceso natural ante los cambios que les eran propuestos por los europeos. Por otro lado, toda esta argumentación de los misioneros acerca de lo poco adecuadas que eran las traducciones realizadas por los *lingoas* permite ver la manera en que estos individuos aprovecharon el poder que tenían en su labor a la hora de transmitir algunos conocimientos de esta nueva cultura impuesta. A pesar de que no se sabe con certeza si consciente o inconscientemente se transmitía información, la cual para los misioneros era “errónea”; lo que sí es verdad es que los *intérpretes* tuvieron en sus manos la manera de apaciguar las intenciones de la Iglesia católica sobre la introducción e instauración de una religión ajena a su contexto.

En este punto es importante aclarar que las fuentes no son unánimes al mencionar si los *intérpretes* usados en las misiones en África central eran libres o esclavos, pero existen indicios para pensar que estos en su mayoría eran libres, con algunas excepciones. En

⁴⁸⁶ Ibid.

primer lugar, porque, como vimos en el ejemplo anterior, los *intérpretes* en las misiones en África central consideraban que tenían derecho de cobrar por sus servicios y estos enviados hasta su casa. Además de este caso, el capuchino Cavazzi comentó en su texto que en cierta ocasión el padre “prefeito pensou que era melhor passar para as províncias limítrofes, valendo-se dos intérprete”, pero no se pudo hacer porque la población prohibió acompañar a los religiosos como *lingoas*, es más, les fue prohibido hablar con ellos para que no pudieran aprender la lengua y así no pudieran evangelizar⁴⁸⁷. Otro indicio es que se valieron de los hidalgos africanos para que les ayudaran en las misiones, como es el caso de Calisto Zelotes⁴⁸⁸, quien no sólo era hidalgo, sino se formó como sacerdote en el colegio de San Salvador; otro hidalgo que sirvió como traductor fue un sobrino del *manicongo*⁴⁸⁹.

Algo similar fue el caso de D. Manuel de Reboredo⁴⁹⁰, hijo de portugués y congoleza, a quien recibieron para formarse como clérigo; este mulato conocía la lengua⁴⁹¹, por lo que sirvió de traductor y embajador del *mani* Sonho cuando llegaron los primeros misioneros. Con el tiempo y después de estudiar por seis meses, le fue encargada la confesión de los pobladores y posteriormente se convirtió en maestro de *intérpretes*⁴⁹². Un ejemplo de que se usaban esclavos como traductores nos lo da el sacerdote de la CJ, el padre Tavares quien escribió en su texto que llevaba consigo doce *lingoas*, entre los cuales había tres o cuatro esclavos de la congregación y los demás habían sido prestados por los hidalgos principales de Bengo⁴⁹³.

⁴⁸⁷ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. II, p. 46.

⁴⁸⁸ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 347; Linda Heywood e John Thornton, *Njinga. Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1687)*. Prefacio de Linda Heywood e John Thornton, Lisboa, Escolar editora, 2013, p. 270.

⁴⁸⁹ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 137.

⁴⁹⁰ *Ibíd.*, f. 121.

⁴⁹¹ Anne Hilton, *European sources for*, p. 293.

⁴⁹² BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 121.

⁴⁹³ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, Carta e verdadeira relação dos sucessos, Segundo Documento, f. 12.

Otra fue la situación de los *intérpretes* usados en la costa occidental de África, por ejemplo, en el caso concreto de la costa de Calavar (actual Nigeria), en donde los holandeses encontraban negros ladinos entre las *piezas* de las armazones que partían para el Nuevo Mundo, los cuales eran de utilidad a la hora de negociar, por ello se consideraba oportuno mantenerlos como parte de la tripulación. Juan de Santiago narró en su relación que había un ladino criado en Ámsterdam y era calvinista. Este individuo era empleado como *intérprete* para negociar con los jefes de las aldeas de la costa de Calavar⁴⁹⁴. Algo similar comentó el comerciante Lemos Coelho, quien dijo que los biafaras eran las personas más aptas para recibir la fe católica e incluso explicó que estas personas llevaban sus hijos a los blancos para su crianza y así hacerlos cristianos, por esta razón el autor dice que tuvo algunas de estas personas como esclavos con el fin de que le sirvieran de traductores.⁴⁹⁵

Una estrategia que João de Lencastre, gobernador general de Brasil, propuso que para fortalecer el grupo de traductores era preciso enviar a negros forros (libertos) desde Brasil hasta las costas africanas para ayudar en la evangelización de los esclavos que serían transportados a los ingenios y haciendas brasileñas. La idea era que “alguns negros forros praticos na sua mesma lingua hasundo^{os}, os quais os Padres da Companhia terão ajudado de ensinar e doutrinar”⁴⁹⁶. Lo anterior fue solicitado según la carta de Roque Monteiro, en la que hablaba sobre la doctrina de los negros, donde se hacía poca “decencia” con los esclavos en Sao Tomé, esto derivado del desconocimiento de la diversidad de lenguas encontradas, tal y como se anotó en una carta del 27 de junio de 1699⁴⁹⁷. La diversidad de

⁴⁹⁴ BPR, Manuscrito 791, Santiago, *Breve relação de*, f. 183; BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 68.

⁴⁹⁵ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, pp. 43 y 179.

⁴⁹⁶ AHU, Documentos Avulsos Capitania da Bahia, Rolo 3, microfilm, Cx. 3 D. 314, f. 2; Carta del 23 de febrero de 1701 de Francisco da Silva, Consulta al Conselho ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, f. 1.

lenguas y su desconocimiento provocaba que no se pudiese catequizar a los esclavos llegados a Brasil. Por ello se consideró importante tener o comprar negros ladinos, por cuenta de la hacienda real, para catequizar a los africanos en la Costa da Mina.⁴⁹⁸ No se tienen certeza de si esta estrategia se llevó a cabo, esto nos permite ver el desasosiego que este tipo de propuestas generaba en algunos sacerdotes y quienes procuraron remediar atendiendo a los esclavos a su llegada a América.

Algo similar se propuso para Cabo Verde, en donde se pensó a pesar de que

não há homems forros q saibaõ as lingoas dos escravos há contudo m^{tos} escravos q por virem das suas terras já crecidos se lembraõ da sua lingoa materna e também falaõ esta crioula e nesta caza se ahaó alguns destes capazes de ensinar os princípios da doutrina christan a todos os q vierem das suas nações; e algum como há estes se acharãõ outros sebuscarem; e como se há de pasar ao q por Catequista bem podem ter os escravos esta ocupação deq resulta aos senhores proueito, é a elhes descaso⁴⁹⁹

Esta propuesta se acerca más a lo que los misioneros venían haciendo en África central, en donde la implementación de *intérpretes* fue algo muy común dentro de las misiones jesuitas y capuchinas; esta acción facilitó considerablemente los esfuerzos de los misioneros, quienes no solamente iban acompañados de los naturales cuando iban a *sertão*, sino también, podían apoyarse en estos a la hora de generar confianza dentro de las diferentes poblaciones.

No es posible afirmar, por la documentación, que los esclavos hayan recibido una formación religiosa netamente en su idioma. Al parecer no todos estaban de acuerdo con el uso de estas lenguas al no considerarlas aptas para la enseñanza de la religión cristiana.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, ff. 2-2r.

⁴⁹⁹ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 9, D. 795, Carta 3, f. 4. Carta de Victoriano Portuense del 13 de junio de 1700, Santiago de Cabo Verde.

A pesar de todos estos esfuerzos que hicieron los misioneros, fue un poco difícil bautizar a los africanos tanto en los puertos de embarque como en *sertão*, porque la diversidad de lenguas con las que se encontraron dificultó el proceso de enseñanza de la fe católica, sin embargo, el uso de los *intérpretes* ayudó en gran medida a avanzar en algunos aspectos de la evangelización. Lo anterior no eximió a las misiones de las dificultades padecidas en el proceso de llevar los preceptos de la religión cristiana a la población, dado que continuamente se quejaban y alertaban al resto de los misioneros de los aprietos y la poca confianza que debían depositar en estos intermediarios lingüísticos dentro del proceso, por lo mismo los sacerdotes debieron ser extremadamente cuidadosos en el uso de esta ayuda idiomática y esto los obligó a aprender rápidamente algunas de las lenguas más usadas en los lugares que frecuentaban.

2.3. Los intentos por establecer la formación de un clero jesuita en Brasil para la evangelización de africanos

La formación religiosa de africanos que ayudaran con la evangelización de la población africana no fue algo exclusivo de África, estas medidas se pueden ver en el Nuevo Mundo como en el caso de los virreinos de la Nueva España y el Perú. La particularidad de esta idea radica en el hecho de haber sido pensada de manera transatlántica, es decir, que esta iniciativa podía ayudar a la evangelización tanto en África como en América, este aspecto imprime un matiz diferente a los demás intentos llevados a cabo en otras latitudes, dado que no sólo estaban frente al dilema de permitir la formación de un clero no europeo, sino también al campo de acción que estos personajes podían tener en el marco de la conversión de las almas de los etíopes.

En este apartado se tratará de conglomerar todo lo referente a la formación religiosa de un grupo de naturales africanos, tanto en la parte central como en la occidental del continente. Primero se analizará en lo referente a la formación clerical de africanos en Portugal, quienes eran parte de la elite africana; posteriormente se destacará la creación de un clero especializado en “lengua angola” en Brasil, el cual tenía un origen muy diverso pero su fin común era la conversión de africanos en tierras brasileñas; y por último se destacarán los intentos por crear seminarios en África occidental y central, cuyo fin era la formación eclesiásticas de aquellos naturales que ayudarían en la evangelización de africanos.

En un primer momento es importante aclarar el origen de las personas que conformaron este grupo de sacerdotes naturales, los cuales intervinieron en la conversión de africanos en ambos lados del atlántico. En primer lugar se debe mencionar la presencia de un hijo y sobrinos del *mani*, hidalgos o personas pertenecientes a la élite *ambunda* o *muxiconga*; también se pudieron encontrar criollos, es decir hijos de portugueses que conocían la lengua porque habían nacido en el lugar, además de estar familiarizados con las costumbres; y por supuesto, también se encontró la presencia de mestizos, quienes eran hijos de portugueses y africanos.

Como se pudo ver, el origen de los integrantes de este clero africano no está relacionado con la típica concepción sobre África, enmarcada en la esclavitud, que llegó al Nuevo Mundo. En primer lugar, el origen de estas personas no tiene ninguna relación con tener *mancha de sangre*, es decir que no tuvieron un pasado como esclavos, siendo muchos de éstos parte de la élite e incluso estos tenían uno o dos padres europeos, lo que les permitió desligarse de dicho antepasado. Algo muy diferente pasó con los descendientes de africanos nacidos en el Nuevo Mundo, quienes no podían desligarse de ese pasado esclavo

por ser considerados como viles por las circunstancias en las que sus ascendientes arribaron a tierras americanas.

En este punto se debe exponer que la limpieza de sangre operó para excluir a los judíos y moros recientemente convertidos, también para los considerados sin honor. Para evitar la participación de este tipo de personas, se implementaron rigurosos estudios para investigar la ascendencia genealógica de cada persona que pretendía acceder a puestos políticos o religiosos impidiendo así que las personas manchadas con algunas de estas características pudiesen escurrirse en ciertas esferas de la sociedad colonial. Por ello, la pureza, el honor y el linaje se convirtieron en los pilares de dicha selección y estratificación social, y pertenecer al clero fue una de esas ramas en las cuales se requería la probanza de pureza de sangre.

Con respecto al tema en específico de los descendientes de africanos que quisieron acceder a ciertos espacios vedados, en especial al clero, acerca de la formación del clero secular en Brasil se deben resaltar los trabajos de Machado de Oliveira⁵⁰⁰, quien nos revela que en el caso de los afrobrasileños la ordenación de personas de color era una forma de acceder al ascenso social⁵⁰¹ y a pesar de las limitaciones de esta población, algunos solicitaron dispensa de color para poderse ordenar y en dichas solicitudes podían argumentar por qué podían acceder a la orden sacerdotal. Además era el espacio perfecto para demostrar la limpieza de sangre, mostrando así que la jurisprudencia estaba por encima de la ley⁵⁰².

⁵⁰⁰ Anderson José Machado de Oliveira, Trajetórias de clérigos de cor na América portuguesa: catolicismo, hierarquias e mobilidade social, *Revista Andes*, No. 25, 2014; Anderson José Machado de Oliveira, *Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor: perspectivas metodológicas para uma história social do catolicismo na América portuguesa*, en: Antonio Carlos Jucá de Sampaio, João Frago, Roberto Guedes (ed.), *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa*, Mauad Editora Ltda., 2014.

⁵⁰¹ Machado de Oliveira, *Trajetórias de clérigos*, p. 12.

⁵⁰² Machado de Oliveira, *Os processos de*, p. 51.

En un principio, los africanos no tuvieron problemas para ordenarse, porque en una breve papal de 1518 se autorizaba la ordenación de etíopes, indianos y africanos⁵⁰³, pero con el tiempo, las normas coloniales se fueron modificando y se condicionó el acceso al sacerdocio a algunos sectores de la sociedad, como a los negros y sus descendientes. En el caso luso, el cual trabajaremos en este apartado, las constituciones lisboetas fueron muy enfáticas al mencionar que los únicos que podrían ordenarse eran las personas sin rastros de “nação Hebraea, ou de outra qualquer infecta, ou de mulato, ou negros”⁵⁰⁴, este suceso excluía a los afrobrasileños que quisieran acceder a este nivel social. Con respecto a lo anterior, es válido mencionar que bajo el calor de la Reforma protestante de Lutero hubo un proceso ideológico, social y político que conmovió a la Europa católica del siglo XVI, de ahí la respuesta desde Roma con una Contrarreforma, en medio de la cual tuvo lugar el Concilio de Trento. Este concilio trató de discutir cuestionamientos acerca de la doctrina, la moral y temas relacionados con los sacramentos, la eucaristía, entre otras cuestiones, y en las que era conveniente tratar lo relacionado con la llegada de europeos a América, Oriente y África, lo que había significado un choque con nuevas culturas e invitó a reflexionar acerca de la manera de hacer llegar la fe católica a estos continentes. Después de este Concilio, y en el contexto de la Contrarreforma, se realizaron otros concilios más específicos y regionales, —como los realizados en Lima en 1556 y 1561 y 1562—, también se llevaron a cabo sínodos (como el de Bahía) y constituciones como las lisboetas con las cuales se pretendían poner en práctica lo estipulado en Trento. En este sentido, y según las decisiones tomadas ahí, se prohibió ordenar a gente de procedencia ilegítima o que tuviera

⁵⁰³ *Ibíd.*, p. 37.

⁵⁰⁴ Rodrigo da Cunha, *Constituições synodaes do arcebispado de Lisboa. Novamnete feitas no synodo diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustreissimo, & Reverendissimo Senhor D. Rodrigo da Cunha Arcebispo da mesma cidade, do Conselho d'Estado de S. Amgestade, em os 30 dias de Mayo do anno de 1640*. Lisboa, officina de Paulo Craesbeeck, 1656, p. 98.

mancha de la sangre, entre ellas los descendientes de africanos y esto tuvo eco en el segundo Concilio limense, las Constituciones lisboetas de 1640 y el Sínodo de Bahía de 1707. Con esto se cerró la puerta del sacerdocio a indios, mestizos y negros y mulatos. Pero en ciertas ocasiones esta norma fue discutida y hubo algunas dispensas.

El problema del linaje infame o *mancha de la sangre* en la formación del clero secular estuvo marcada por las continuas quejas de los pardos y mulatos, quienes no eran recibidos en los colegios jesuitas brasileños⁵⁰⁵, porque, según la opinión de la población blanca, estaban corrompidos y provocaban la risa de los blancos⁵⁰⁶. Razones de poco peso a la hora de los rechazos y no convencían a la población afrodescendiente que conocía la historia de la presencia de africanos en los colegios de la CJ.

A pesar de lo anterior, se pueden mencionar algunas excepciones con respecto al origen “puro” de los sacerdotes. En la investigación de Machado de Oliveira, se ven los 31 procesos analizados de los afrobrasileños que pidieron dispensas para poder ordenarse, entre los años 1669-1823, en la curia del arzobispado de Río de Janeiro. Otro fue el caso de un angolano en el que se pensó sería un buen apoyo para la evangelización. Por ello, el rey solicitó su acogida en el Colegio jesuita de Bahía a Dom Diogo (preto), para ser doctrinado en la fe. El documento sólo nos revela esa información, pero se desconocen las cualidades que le permitieron ser considerado para esta formación, sólo se sabe que se le asignaron 20 reis diarios para su sustento⁵⁰⁷. Tampoco se sabe si se intentó otro tipo de opciones de acogida al colegio, porque al parecer esta fracasó, dado que de él sólo se dice que era un negro inútil y perjudicial para conseguir el fin con el que había sido enviado al colegio de la

⁵⁰⁵ AHU, Documentos Avulsos Capitania da Bahia Rolo 30 microfilm, Cx. 28, DD. 3517 y 3519.

⁵⁰⁶ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. V, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945, pp. 77-78.

⁵⁰⁷ AHU, Documentos Avulsos Capitania da Bahia Rolo 30 microfilm, Cx. 28, D. 3420, f. 1. Carta Del 9 de agosto de 1687, Bahia.

CJ, a lo que se agrega: “Mas parecome representar a VMag^e que este negro anda caindo pellas Ruas com juizo perdido nas tavernas, e’tem huã irnam sua escrava do Mosterio das freiras desta Cidade”⁵⁰⁸. Este caso nos muestra otra forma de pensar la formación/instrucción de africanos o descendientes de estos, con el fin de ayudar a la evangelización, muy diferente al caso de los *intérpretes*.

Por otro lado, en África no todos los evangelizados eran esclavos, como es el caso de los hijos de la nobleza africana, por ello no se les consideraba infames ni les perseguía la *mancha de sangre* que cargaban los descendientes de esclavos, entre ellos los mulatos. Otra fue la condición de los criollos, hijos de portugueses que nacieron en África, a quienes tampoco les perseguía dicho estigma, por lo mismo, la población sobre la que hablaremos en este apartado no entraba dentro de los impedimentos aquí señalados y podían acceder a la ordenación.

La idea de instruir a este grupo de naturales surgió debido a las constantes quejas de los sacerdotes acerca de los problemas que tenían para poder evangelizar por no saber las lenguas de los lugares de procedencia de los africanos, por ello la creación del clero africano era una buena idea porque estos podían ayudar de *intérpretes* y misioneros⁵⁰⁹. Además, se consideraba una mejoría que fuesen personas de la tierra, dado que el clima de aquellos lugares era “tam danosa aos d'Europa”⁵¹⁰, y al estar acostumbrados al ambiente, les sería más fácil todo el proceso, también porque se consideraba que, para las confesiones

⁵⁰⁸ *Ibíd.*

⁵⁰⁹ Machado de Oliveira, *Os processos de*, p. 38.

⁵¹⁰ Carta del 10 de diciembre de 1627 de Chirstouaõ Soarez. ARSI, Lusit., Cód. 79, f. 81, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. VII, 1ª Serie, p. 522.

y la evangelización como tal, los africanos sentían más confianza⁵¹¹, permitiendo así que la población aceptase mejor la religión.

La historia de formar religiosos africanos se puede remontar a la época en que se iniciaron los diálogos entre el Reino del Congo y la corona portuguesa, específicamente en 1493⁵¹² cuando se envió a Lisboa una embajada con niños y jóvenes congolese, quienes eran “filhos, netos, sobrinhos [del *manicongo*], e alguns moços nobres”⁵¹³ para que aprendieran a leer y escribir, tuvieran estudios de filosofía, bellas artes y lo concerniente a la doctrina cristiana. Estuvieron en Portugal por más de dos años en el convento de San Eloy y otros monasterios, en donde poco a poco fueron instruidos en la doctrina cristiana⁵¹⁴. La intención de esta formación de congolese en tierras lusas era que al terminar su estancia pudieran ayudar en la comunicación y la evangelización de la zona.

El rey Afonso I envió a uno de sus hijos, Enrique, a Portugal para que estudiara Teología y pudiera servir a Dios⁵¹⁵. Él logró tener buena posición en la iglesia, tanto que en 1518 el Papa León X (1513-1521) lo nombró como obispo auxiliar de la diócesis de Útica⁵¹⁶ y lo envió a la sede de Mbanza Kongo por petición de Don Manoel de Portugal quien hizo la solicitud ante el Papa y a pesar de sus 24 años, fue nombrado por el mismo como obispo⁵¹⁷, cargo en el que estuvo entre 1518 a 1531.

⁵¹¹ Carta del 29 Julio de 1632 de Fernão de Sousa, BAL, Cód. 51-VIII-31, ff. 36-38v, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. VIII, 1ª Serie, pp. 173-178.

⁵¹² John Thornton, Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation, *History in Africa*, Vol. 8, African Studies Association, 1981, pp. 183-204, p. 191.

⁵¹³ João de Barros, Ásia, Década I, Liv. III, Cap. X, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, p. 146.

⁵¹⁴ Padre Francisco de Santa Maria, O Ceo aberto na terra, Lisboa, M.DC.XC.VII, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, p. 91.

⁵¹⁵ Joseph Abraham Levi, A missão em África nos séculos XVI-XVII análise de uma atitude. *MISSIONAÇÃO. Revista lusófona de ciência das religiões*, ano VII, 2008, No. 13-14, pp. 439-462, p. 448.

⁵¹⁶ AV, Acta Vice Cancellarii, Vol. 2, f. 76, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, p. 416.

⁵¹⁷ ATT, Bulas, 30-10, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. I, 1ª Serie, pp. 419-420.

Con el tiempo se pensó que en vez de enviar a Portugal a los centroafricanos para que se ordenaran como sacerdotes era más conveniente que la formación se llevara a cabo en los colegios de Brasil, esto con el fin de aprovechar el contacto comercial entre Brasil y Angola. Fue así como se convino que la mejor opción era Salvador de Bahía, ahí los sacerdotes podían ayudar con las armazones que llegaban⁵¹⁸. Un antecedente de esta iniciativa la hizo el padre Inácio de Tolosa, quien desde Salvador de Bahía sugirió que la diócesis de Angola fuera parte de la jurisdicción de la Provincia de Portugal para así recibir padres *lingoas* que ayudaran en la evangelización de esclavos⁵¹⁹.

Todo esto se concretó en 1620 cuando el padre António de Matos, visitador de Angola, fue a dicha región para ver cómo estaba la misión. Después de su viaje se percató que era mejor ocuparse de los esclavos en Brasil, proponiendo que los futuros sacerdotes angolanos se formaran en los colegios brasileños⁵²⁰.

Con respecto a la evangelización en Brasil se puede mencionar que en la segunda mitad de siglo XVI los padres Miguel García y Gonçalo Leite⁵²¹, tuvieron problemas por exponer sus ideas sobre la esclavitud, entre lo destacado, a modo de protesta, estos sacerdotes se negaron a confesar a los dueños de esclavos porque consideraban que sus esclavos no habían sido capturados de forma justa⁵²², lo cual generó problemas entre la población esclavista en Brasil y fueron trasladados a Europa. En este punto se debe recordar al padre Antonio Vieira, quien en su momento pronunció algunos discursos

⁵¹⁸ Serafim Leite, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, Braga, Livraria Apostolado da imprensa, 1993, p. 107.

⁵¹⁹ Silva Santos, *As bolsas de mandinga*, p. 145.

⁵²⁰ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Vol. VII, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949, p. 270.

⁵²¹ Miguel García fue profesor de filosofía en Salvador de Bahía entre 1576 y 1583. Serafim Leite, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, Braga, Livraria Apostolado da imprensa, 1993, p. 86.

Gonçalo Leite fue profesor de filosofía en Brasil en 1572. Leite, *Breve história da Companhia de Jesus*, p. 86.

⁵²² Serafim Leite, *A Companhia de Jesus e os prestos do Brasil*, Lisboa, Brotéria, 1959; Leite, *Breve história da Companhia*, p. 86.

referentes a la esclavitud, aunque no atacaba el hecho de la trata como tal, si dejaba ver un tanto su posición acerca del trato que recibían los esclavos.

Durante el siglo XVII algunos los sacerdotes de la CJ acudían hasta los navíos que llegaban de África para poder catequizar y bautizar a los esclavos⁵²³ durante los primeros días de su arribo y cuando en este lapso no era suficiente, iban hasta los ingenios⁵²⁴ o las haciendas para continuar con la evangelización⁵²⁵, y los domingos y días santos se hacía doctrina en las calles. El padre Luis de Grã, quien estuvo en el colegio de Bahía entre 1553 y 1609 atestiguó que en un principio indígenas y esclavos eran evangelizados conjuntamente, pero a partir de 1574 fueron separados y las doctrinas pasaron a las iglesias⁵²⁶.

A diferencia de otras latitudes como el Reino de la Nueva Granada, con esta iniciativa, las ganas de evangelizar a la población africana se vieron poco frenadas por el asunto del idioma, dado que con este contingente de centroafricanos el conocimiento de la lengua no fue un obstáculo en sí. Una de las lenguas más usadas por estos sacerdotes fue la “lengua de angola”, dado que una gran porción de esclavos era procedente de África central, así lo describió el Padre Vieira al Gobernador, João Furtado de Mendonça, en 1678:

Tem mais, Padres deputados para a língua de Angola, porque como se averigua que a maior parte daquele gentio vem por baptizar, são os que maior serviço fazem a Deus, porque têm cuidado de irem aos navios, que vêm de Angola, tanto que aparecem, a animar os que vêm vivos e ajudar a bem morrer si que vêm doentes⁵²⁷

⁵²³ Leite, *Breve história da Companhia*, p. 105.

⁵²⁴ En ocasiones estos ingenios eran de su propiedad por lo que los trabajos podían realizarse sin los permisos de los dueños de las tierras. ATT, Cartório dos Jesuítas, mç. 14, No. 48, Certidão de doação de terras da capitania do Brasil que se fez a mem de sá que depois possuíram os padres da Companhia de Jesus; Leite, *Breve história da Companhia*, 105-106; Relação do estado do Engenho de Sergipe, 1628, ATT, Cartório dos Jesuítas, mç. 14, No. 52.

⁵²⁵ Guerreiro, *Relacam annal*, p. 116.

⁵²⁶ Silva Santos, *As bolsas de mandinga*, p. 144.

⁵²⁷ Leite, *Breve história da Companhia*, pp. 105-106; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. VII, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949, p. 278.

No era mucha la población que se dedicó a la evangelización, y de ello nos puede dar cuenta el mismo padre Vieira, quien en 1691 destacó el trabajo realizado en los colegios brasileños: “assim como os Índios são catequizados nas suas próprias línguas, assim os Negros o são na sua, de que neste Colégio da Baía temos quatro operários muito práticos, como também no Rio de Janeiro e Pernambuco”⁵²⁸. Aunque no especifica sus nombres y las demás funciones, nos queda claro que tan sólo cuatro padres se dedicaban a los esclavos en el Colegio de Bahía. En este punto es importante destacar que la labor de estos operarios fue punto del interés de Vieira, quien en algunas ocasiones dedicó parte de sus sermones para hablar sobre la conversión de los africanos, siendo así uno de los pocos padres en destacar la evangelización de a CJ en la zona y los avances que los africanos estaban teniendo en tierras brasileñas.

En ocasiones también recibieron ayuda de los jesuitas que estaban de paso en Portugal o Angola, quienes conocían la lengua, o por lo menos, habían tenido contacto con ella en su estadía en las misiones jesuitas de Angola, como es el caso de padre Pedro Tavares quien relata que él y algunos de sus compañeros de misión estuvieron en Río de Janeiro durante ocho meses y medio, lapso durante el cual se encargaron de socorrer a los esclavos. En su relato da cuenta de las malas condiciones del viaje y demás:

Vinhamos no navio seisçentas pessoas menos dez, e tudo quasi gente preta; destes adoecerão quatroçentas e sincoenta e tantos. E affirmo a VR^a q nunca vy semelhante mizeria e desemparo cõ ter visto m^{tas} no reino do Dongo [...] Tantos escravos; tão mas cubertos e arroupados, q lhes não dão os sões mais q huã pequena esteira, servindolhe essa ordinariam^{te} de cama e de vestido⁵²⁹

⁵²⁸ Leite, *Breve história da Companhia*, p. 105.

⁵²⁹ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, f. 27.

A su vez agrega un relato sobre cómo ayudó a los esclavos durante el viaje catequizando y bautizando:

A todos confessei e ajudei a bem morrer depois de cathechizados, porq os mais destes cõ estarem ja bautizados, pouso sabiaõ de nossa fee; e outros sabiaõ m^{lo} menos, quais são os q vem duzentas legoas da terra dentro, q em bem não chegaõ â cidade, logo os bautozaõ e metten no navio⁵³⁰

Continuando con lo relacionado a la formación de africanos para ayudar con la evangelización en África, en 1620, se puede decir que los padres Luiz de Siqueira⁵³¹ y Francisco Banha⁵³² fueron de los primeros personajes procedentes de Angola en llegar a Brasil para convertirse en sacerdotes. A estos padres les siguió el Hno. Jerónimo Corte Real, el que en particular llama mucho la atención porque el padre Vieira escribió unas líneas sobre él:

o Ir. Jerónimo de Corte Real, estudante, natural de Angola, a quem na primavera dos seus anos, que não eram mais que dezanove, e dois e meio de Companhia, cortou o fio a morte, com universal sentimento do Colégio e de todos por se murcharem tão em breve as flores, de que ao diante se esperava copioso fruto, porque era excelente na língua latina e na de Angola, tão necessária como proveitosa nestas partes, Mas deu-le Deus, que tal é a sua liberdade, antes do trabalho, a paga⁵³³

A estos le siguieron el P. António de Passos, P. Miguel Cardoso, P. João de Araújo, P. Francisco de Lima, P. Manuel Lima, P. Francisco de Vide, P. Antonio Cardoso y el P. João da Cunha. También se tiene noticia de otro personaje, pero no se tiene certeza de su

⁵³⁰ *Ibid.*, f. 27r.

⁵³¹ Nació en Luanda en 1620, sus padres fueron Antonio Fernandez de Siqueira y Catarina Pereira. Ingresó a la CJ en Bahía en 1620. Llegó a ser rector de los colegios de Espíritu Santo (1657) y Pernambuco (1669). Predicada en “lengua angola” y tupi. Registro de ordenações da Baía, rev. do inst hist e geografia Brasileiro, XIX, 1856, en: Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 270; ARSI, Fondo Bras. 5(2), ff. 57v, 79, ARSI, Fondo Bras. 3(2), f. 87, ARSI Fondo Bras. 26, f. 34, en Serafim Leite, *Jesuitas do Brasil, naturais de Angola*, *Separata da Revista Brotéria 31*, Fac. IV, 1940, pp. 10-11.

⁵³² Se sabe poco de su vida. Entró a la CJ en el mismo año que Luiz y que vivió en Porto Seguro en 1646 y que tenía 44 años. Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 271.

⁵³³ Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, 271.

lugar y fecha de nacimiento, su ingreso a la CJ y demás datos sobre su vida y su actividad como misionero, su nombre era P. Tomas de Sousa⁵³⁴. Y por último, se deben mencionar al Hno. Domingo Nunes⁵³⁵, el P. Mateus de Aguiar⁵³⁶ y del P. Antonio Ruiz de Montoya⁵³⁷ se sabe muy poco, sólo que sabían la “lengua angola”.

Dentro de este clero, se considera válido tener en cuenta a los padres Pedro Antonio Cardoso⁵³⁸, Pedro de Mota⁵³⁹, Francisco Alvares⁵⁴⁰ y Pedro Dias, quienes no eran angolanos y no fueron remitidos a los colegios brasileños con la tarea concreta y específica de formarse como sacerdotes para ayudar en la evangelización de esclavos en Brasil y África, pero quienes en medio de la coyuntura y en el día a día de las conversiones, bautizos y demás, se inmiscuyeron en dicha labor. Por lo anterior, estos cinco padres, quienes a pesar de no ser centroafricanos aprendieron la “lengua angola”, evangelizaron a africanos en Brasil e incluso tuvieron la destreza de escribir textos que permitieron la evangelización de la población esclava, ese es el caso del padre Dias, quien compuso una gramática para aprender la lengua, sobre la cual se hablará más adelante.

⁵³⁴ Nació en Pernambuco y murió en Rio de Janeiro en 1692. Al igual que San Pedro Claver, fue llamado el Apóstol de los negros. ARSI, Fondo Lus. 58, f. 20ven Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 276.

⁵³⁵ Entró a la CJ en 31 13 de octubre de 1585. ARSI, Fondo Bras. 5, f. 28 en Leite, *Jesuítas do Brasil*, p. 275; Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p.275.

⁵³⁶ En 1621 era confesor de la “lengua angola” y en la “lengua de la tierra”. ARSI, Fondo Bras. 5, f. 124 en Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 276.

⁵³⁷ Fernando Gómez, Jesuit proposal for a regulated society in a Colonial world: The case of Antonio Ruiz de Montoya and Antonio Vieira, en Sandra Negro y Manuel Marzal (ed.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1999, p. 60.

⁵³⁸ Sólo se sabe que nació en Braga y que estuvo en Pernambuco en 1694. Para 1727 se le conocía como catequista de esclavos angolanos. Además fue procurador en Lisboa. Leite, *História da Companhia de Jesus* Vol. VI, p. 12; ARSI, Fondo Bras. 5(2), f. 98, en:Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 276.

⁵³⁹ Nació en Bahía. Sabía la “lengua de la tierra” y “lengua angola”. ARSI, Fondo Bras. 5, f. 111v, en: Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 275.

⁵⁴⁰ Nació en Porto. Hay reporte de que en 1625 predicaba y condesaba a portugueses, negros de Guinea e indígenas. ARSI, Fondo Bras. 8, f. 339, en: Leite, *História da Companhia de Jesus*, Vol. VII, p. 277.

Además de la formación en Brasil, también se pensó en la creación de un seminario en tierras africanas, lo que se hace evidente en un sinnúmero de cartas⁵⁴¹ de la primera década del siglo XVII, donde se solicita constantemente que se permita la formación de un “seminario de moços naturais de Angola, S. Thome e outros da costa de Guine”⁵⁴². Los estudiantes de este seminario serían de cierta edad, “hijos de señores de títulos”⁵⁴³, bien nacidos y escogidos por los obispos, a quienes se criarían con buenas costumbres y aprenderían latín y en caso de su ordenación, podrían enseñar, evangelizar y bautizar a los pobladores⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ BPA, Códice 51-VII-15, No. 43, f. 50, Carta do Conselho da India del 30 de octubre de 1605.; BPA, Códice 51-VII-18, No. 387, ff. 163v- 164, f. 163v, Carta do Bispo D. Pedro a S.M. sobre os seminários dos naturais de Angola. 7 de abril de 1607. También Castello Branco escribió pidiendo que enviaran sacerdotes de la CJ “para que ensinassem e fizessem collegio e tomassem gente da terra para companheiros” Garcia Mendez Castello Branco, *1574-1620. Da Mina ao*, p. 30.

⁵⁴² BPA, Códice, 51-VIII-7, No. 404, ff. 165v–166, p. 165v. Carta regia de 30 de septiembre de 1605.

⁵⁴³ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 59.

⁵⁴⁴ BPA, Códice, 51-VII-15, No. 29, f. 34, Carta do Conselho da India. 21 de julio de 1605; BPA, Códice, 51-VIII-7, No. 188, ff. 80-80v, f. 80, Carta para o Bispo d. Pedro de Castilla sobre o falta de Missioneros para a promulgação de evangelio nas partes de Angola. 21 de julio 1605.

Tabla 4. Clero jesuita para la evangelización de esclavos en Brasil.

	Nombre	F. Nac	L. Nac	F. Muerte	L. Muerte	Fecha de ingreso a la CJ	Lugar de ingreso a la CJ	Lengua	Observaciones	Textos
Defensores de esclavos	Padre Miguel García								Profesor de filosofía en Bahía 1576-1583.	
	Padre Gonçalo Leite								Profesor de filosofía en Brasil 1572.	
Escritores	Padre Pedro Dias	1622	Gouveia			13 de julio de 1641	Rio de Janeiro	Angola	Fue rector de varios colegios (Santos, Olinda) y procurador de ingenios de azúcar. Estudió Derecho Canónico y Medicina. Aplicaba sus conocimientos de medicina con los esclavos. Conocido como el San Pedro Claver de Brasil.	Arte de lengua
	Padre Jorge Benci	1650	Rimini	1708	Lisboa	17 de octubre de 1665	Bologna		Pidió ir en Misión a Brasil, llegó en 1681. Pidió ir a São Tomé, pero no fue. Volvió a Europa en 1705.	Escribió tres textos 1698, 1701 y 1702.
	Padre Manuel Lima	1667	Luanda	1718	Bahía	8 de marzo de 1683		Angola Arda	Hijo de Manuel de Lima y Catariba Fonseca Saraiva. Estudiante del Colegio de Angola. Hablaba la lengua angola, fue llamado el apóstol de los Ardas.	Catecismo en "lengua Arda"
Operarios	Padre Miguel Cardoso	1659	Luanda	1721	Santos	30 de Julio de 1674	Bahía	Angola	Tenía a su cuidado los esclavos de Angola. Visitaba los ingenios y navíos que llegaban de África y era procurador de las misiones. Fue rector del colegio de Río de Janeiro y Recife.. Procurador general en Lisboa 10 años. Sabía la lengua angola porque era originario de ahí y fue catequista de esclavos negros. Nació en Luanda en 1659, fue	

									provincial de 1719-1721. Entró a la CJ en Bahía en 1674 y ahí estudió. Murió en Santos en 1721.
Padre Antonio Cardoso		Braga					Angola		1727 catequista de angolanos y procurador en Lisboa. Estuvo en Pernambuco en 1694 y decía que sabía lengua angola.
Padre Tomas de Sousa		Pernambuco	1692	Rio de Janeiro					"Apóstolo e pai dos Negros".
Padre Luiz de Siqueira	1605	Luanda			1620	Bahía	Angola Tupi		Uno de los primeros en ir a Brasil. Hijo de Antonio Fernandez de Siqueira y Catarina Pereira. Fue rector del colegio del Espíritu Santo y Pernambuco.
Padre Francisco Banha	1602	Angola			1620	Bahía	Angola Latín		Uno de los primeros en ir a Brasil. Se sabe poco de su vida, sólo que entró en el mismo año que Luiz y que vivió en el Porto Seguro en 1646 con 44 años.
Hermano Jerónimo Corte Real	1606	Angola	1625	Pernambuco			Angola		
Hermano Domingo Nunes					1585		Angola		
Padre Pedro de Mota		Bahía					Angola		Sabía la lengua de la tierra y de Angola (1614).
Padre Mateus de Aguiar									Confesor en la lengua de la tierra y en Angola (1621).
Padre Francisco Alvares de Porto		Porto							En 1625 predicaba y confesaba a portugueses, negros de Guinea e indígenas.
Padre António de Passo	1633	Angola	1684	Pernambuco	1652	Bahía	Angola		Se ocupó de la catequesis de los negros.
Padre João de Araújo	1659	Angola			1674	Bahía	Angola		Fue de misión por las haciendas de Río de Janeiro con Jorge Bencio en 1683.
Padre Francisco de Lima	1664	Luanda	1707	Recife	1683	Bahía	Angola		Entre 1701 y 1702 estuvo en los ingenios de Recôncavo de Bahía en donde visitó 48 iglesias junto con su compañero José Bernardino. Pedía a los dueños que dejaran a los esclavos practicar la religión.

Antonio Cardoso	1669	Luanda	1749	Rio de Janeiro	1684	Bahía	Angola	Amparaba a los negros y fue uno de los rectores del Colegio de Río de Janeiro, donde murió en 1749. Estudió letras, filosofía y teología. Fue rector del seminario de Belem da Cachoeira de Bahía y del Colegio de Río de Janeiro	Cartas ARSI, bras 4, f. 295-295v, 352-352v, Bras 5(2), f. 105v. Bibl. Vat. F. ges 3492/1363, no. 6
João da Cunha	1690	Luanda	1741	Rio de Janeiro	1712	Bahía	Angola Tupi	Catequista de los esclavos. Falleció en Río de Janeiro en 1741.	Traducción de poesías tupis que están en el ARSI y están en el libro primeras letras, sección cantos de Anchieta.
Antonio Ruiz de Montoya							Angola		
Francisco da Vide	1667	Luanda	1732	Rio de Janeiro	1686		Angola	Catequizaba a esclavos en Río de Janeiro en los ingenios y haciendas, por ejemplo, En la hacienda de Santa Cruz.	

Elaboración de la tabla a partir de los textos Serafim Leite, Jesuítas do Brasil, naturais de Angola, História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. V, Vol. VI, Vol. VII, Vol. VIII; A companhia de Jesus e os prestos do Brasil y Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760.

A pesar de las cartas enviadas, los sacerdotes no recibían respuestas concretas a sus peticiones y con el paso del tiempo, la empresa era cada vez más necesaria. Una luz en el camino pudo ser la intervención del jesuita Gaspar Álvarez, quien, en su testamento, fechado el 23 de febrero de 1623, prometió 20.000 cruzados “dez em panaria do Congo, e outros dez em pessas de índias”, para un Seminario con doce *moços* africanos, hijos de hombres pobres. El edificio debía estar hecho de piedra y cal, además de proporcionarles todo lo necesario para su subsistencia y enseñanza. Adicional a lo anterior, menciona que en caso de que estos no funcionasen, dejaba 40.000 cruzados para que los jesuitas se dedicaran a acoger huérfanos. Contrario a otro Seminario propuesto, en el que estudiarían los hijos de los “Sobas y etíopes nobles”⁵⁴⁵.

En Angola, los jesuitas establecieron un colegio que permitió la ordenación de sacerdotes, o por lo menos eso se cree. Un ejemplo de ello se relata en el texto anónimo de finales del siglo XVII titulado *Ao senhor Governador e capitam geral Ayres de Saldanha de Menezes, & Soyzaa, os Religiosos da Companhia de IESV, sobre o Collegio, Missoens, & Seminario de Angola*, en el cual se detallan las acciones de la CJ en la zona y entre las cuestiones que destacan es la formación de “dous sogeitos, filhos da terra”⁵⁴⁶, quienes estaban próximos a ordenarse y a quienes tenían en muy buena estima, al ser útiles en el proceso de evangelización, ayudando como *línguas*. Estos hijos de la tierra ya sabían kimbundu y sólo debían aprender las cuestiones de la religión y dominar el portugués, así la propagación de la fe sería más efectiva.

⁵⁴⁵ Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. VII, 1ª Serie, pp 90 y 80.

⁵⁴⁶ Anónimo, *Ao senhor Governador e capitam geral Ayres de Saldanha de Menezes, & Soyzaa, os Religiosos da Companhia de IESV, sobre o Collegio, Missoens, & Seminario de Angola*, Lisboa, Oficina de João da Costa, 1680, pp. 7-8.

Del mismo modo que la CJ procuró tener un seminario para naturales, los capuchinos, antes de su llegada, ya vislumbraban la idea de tener un seminario⁵⁴⁷, idea que se consolidó en 1660 con la solicitud hecha al secretario de la Propaganda FIDE, Mario Alberizzi, a fray Serafim de Cortona⁵⁴⁸ y las sucesivas peticiones que de ahí se derivaron.

En algunos casos, no sólo se ordenaron africanos de padres africanos, si no también mestizos. Un ejemplo de ello fue el padre Manuel Reboredo, quien se recibió como fraile en Luanda en 1637 por la orden de los capuchinos, siendo así el primer natural admitido en la misma. Reboredo cambió su nombre a fray Francisco de São Salvador, también se reporta que para la segunda década del siglo XVII el padre Dionisio de Faria Bareto, quien nació en Matamba⁵⁴⁹, ayudaba en la traducción/evangelización en kimbundu. Del mismo modo, se sabe que ayudó en el acercamiento a la reina Nzinga en 1623⁵⁵⁰.

Como se puede ver, los capuchinos también intentaron instruir en la religión católica a africanos de la élite para que ayudaran con la salvación de las almas, de este modo el padre Teruel escribió en su texto que los padres en la misión habían hecho un escuela al lado de la casa de los misioneros “para enseñar a los moços a leer y escribir y la gramática y hacerlos en esta forma hábiles y capaces, para que con el tiempo pudiesen ser ordenados sacerdotes”⁵⁵¹, de ahí que en su recorrido por tierras centroafricanas encontrara “eclesiásticos y seglares Portugueses y Musicongos”⁵⁵² indistintamente.

⁵⁴⁷ BAL, *Rerum Lusitanicarum*, Vol. XIX, pp. 354-355, en: Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. VII, 1ª Serie, p. 634.

⁵⁴⁸ APF, *Lettere*, Vol. 43, ff. 36-37v, en: Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. XII, pp. 294-295.

⁵⁴⁹ John Thornton, *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700*, en: Linda Heywood, *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 71-90, p. 88.

⁵⁵⁰ Linda M. Heywood, *Njinga of Angola: Africa's Warrior Queen*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 53.

⁵⁵¹ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 50.

⁵⁵² *Ibid.*, f. 34.

Por su parte, la CJ no desistió y por lo que el 30 de marzo de 1684, se menciona la necesidad del seminario debido a que en la zona se hablaban varias lenguas, además de los problemas experimentados con el clima por parte de los sacerdotes oriundos de Europa⁵⁵³. Razones de peso para la creación del seminario, sobre todo que asistieran a las misiones de *sertão*. Para transmitir una señal de tranquilidad, agregan que los estudiantes serían escogidos según el criterio de los sacerdotes de la CJ, es decir, siguiendo unos parámetros estrictos, prefiriendo, a los hijos de los sobas católicos⁵⁵⁴. Al parecer, para ello, se asignaron 1.000 cruzados para la construcción del seminario y 1.000 reis para el sustento de los estudiantes⁵⁵⁵. Todo parece indicar que las intenciones de este colegio estaban un poco más firmes porque en la misma fecha, el rey menciona la existencia de un colegio de la CJ al cual asisten 12 *moços*⁵⁵⁶, pero para el 11 de abril de 1684 aún no estaba en funcionamiento, por que se sigue mencionando la necesidad de “hum colegio neste Reyno contiguo os seus Religiosos da comp^a em que térrea lhes doze moços negros para ensinarem e chegarem areceberem oestado do sacerdotes cujo colégio hade estar a seu cargo”, a lo que nuevamente el rey respondió que se pagaría de “sua fazenda”⁵⁵⁷, lo que se dilató, en una carta del 30 de marzo de 1684, cuando se menciona el asunto aclarando que estos 12 *moços* estarían a cargo de un religioso de la CJ, quien “teria cuidado de seu gouerno e ensino, com as mais circunstancias que na provizaõ de Vossa Mag^{de}”⁵⁵⁸.

⁵⁵³ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 13, D. 1600, f. 1. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre cartas do governador e capitão-general de Angola, Luís Lobo da Silva, do reitor da Companhia de Jesus João Ribeiro, e do provedor da Fazenda Real, Jerónimo da Veiga Cabral, acerca das obras do colégio ou seminário da Companhia de Jesus que seria construído em Angola, destinado à educação de doze moços negros que seriam instruídos e doutrinados a fim de acederem às ordens sacras.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, f. 1r.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, f. 2r. En otro documento dice que para el sostenimiento serían 250.000 reis. AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Consultas Angola, Códice 545, f. 32r.

⁵⁵⁶ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Consultas Angola, Códice 545, f. 32r.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, f. 33.

⁵⁵⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 13, D. 1600, f. 1. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre cartas do governador e capitão-general de Angola, Luís Lobo da Silva,

A pesar de las continuas solicitudes hechas para la construcción del seminario, en ocasiones, queda la sensación de que no era visto con muy buenos ojos por los sacerdotes europeos que estaban en las misiones de la región, pero, muy a pesar de ello lo consideraban un mal necesario para no tener que lidiar con el clima o aprender idiomas nuevos, de los cuales no encontraban similitud con ninguno europeo y por dicha razón eran difíciles de aprender. Este tipo de rechazos se pueden ver en comentarios donde aludían a la “naturaleza” de los africanos, cuando se refieren a la formación de los futuros estudiantes como una tarea complicada en la que “nos costará domar estes gentíos”. Del mismo modo, uno de los padres comenta que al lado del edificio se podía construir sin problema el seminario, sin que “de nossa parte aver repugnancia alguma”⁵⁵⁹, un comentario fuera de lugar, dejando entender que en su caso sería todo lo contrario.

Sobre este asunto, las últimas menciones encontradas antes de terminar el siglo XVII, en el año de 1686, cuando el 22 de marzo se continúa referenciando el mencionado seminario de la CJ para que “receberem o estado de sacerdotes” 12 *moços*⁵⁶⁰, los cuales se sustentaría de la Fazenda real con una despensa de 1000 reis cada uno, cantidad que en el documento declaraban exorbitante.

Las intenciones de formar un clero conformado por pobladores de África occidental también estuvieron latentes. Además de las cartas de principios del siglo XVII⁵⁶¹ pidiendo la creación de seminarios en gran parte de África, el rey Felipe II pidió al general del CJ, la creación de un seminario en Coímbra para formar a naturales de Guinea, con el fin de

do reitor da Companhia de Jesus João Ribeiro, e do provedor da Fazenda Real, Jerónimo da Veiga Cabral, acerca das obras do colégio ou seminário da Companhia de Jesus que seria construído em Angola, destinado à educação de doze moços negros que seriam instruídos e doutrinados a fim de acederem às ordens sacras.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, f. 1.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, f. 1.

⁵⁶¹ BPA, Códice 51-VIII-7, No. 404, ff. 165v-166. Carta régia sobre a nomeação de pessoas para o governo de Angola e sobre a necessidade de um seminário de moços naturais de Angola, S. Tome e outros da Costa da Guiné, 30 de septiembre de 1605.

obedecer las directrices del Concilio de Trento (1545-1563). Una idea contraria a los planes de la Compañía, dado que para estos era mejor formar a los naturales en tierras africanas, lo cual se justificaba, según la CJ, porque la vida en Portugal era más tranquila y con comodidades, por lo que enviar a los africanos para ordenarse en colegios europeos era contraproducente dado que una vez terminados los estudios era posible que estos individuos no quisieran regresar a África; además representaba un costo elevado transportarlos hasta la Metrópoli y al mismo tiempo estarían expuestos a los peligros de la navegación⁵⁶².

En enero de 1622, se repite la misma idea, pero ahora en cabeza del padre Manoel Severim de Faria, quien solicitó la creación de un seminario en Portugal al cual asistieran hidalgos africanos para que se formaran y regresaran con la formación sacerdotal para ejercer como predicadores en sus lugares de origen⁵⁶³.

Posteriormente, la idea de formar naturales de Guinea en Portugal se fue modificando y en el último cuarto de siglo, en el documento del Consejo Ultramarino del 24 de mayo de 1677, dice que el Obispo de Cabo Verde envió una carta el 22 de julio de 1676, en donde solicitaba la creación de un seminario de naturales, quienes al final podrían dar misa⁵⁶⁴ y ayudar en la evangelización. Tal vez, por lo anterior, el Obispo “tinha mandado ver oito moços os mais limpos, e capazes de estudo, dois de cada ilha [Buena vista, San Nicolas, Barlovento y San Antonio]; eja tinha quatro para les mandar ensinar gramatica, e seindustriare para as Igrejas da quellas ilhas, por nao ser justo que hum clerigo

⁵⁶² ATT, Fondo Cartório dos Jesuítas, mç. 36, D. 84, Febrero de 1609, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. IV, 2ª Serie, p. 339-341.

⁵⁶³ Texto del padre Manoel Severim de Faria, BNL, manuscrito 917 (F. G.), ff. 22-34, en: Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. IV, 2ª Serie, p. 675.

⁵⁶⁴ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série CARTAS DE CABO VERDE E S. TOME, Cod. 489, f. 19.

forasteiro vá se parrocho de huma ilha”⁵⁶⁵, de esta manera se evitaba el rechazo que en ocasiones sufrían los sacerdotes forasteros (europeos).

Veinte años después las solicitudes en Cabo Verde continúan, en esta ocasión el Consejo Ultramarino le recuerda al rey que el Obispo, en una carta del 28 de noviembre de 1697, mencionaba las intenciones de formar a 10 estudiantes para servir de párrocos y ayudar en el ministerio, esto a causa de la necesidad de misioneros en la región. En respuesta al margen, el 7 de enero de 1699, el rey replica que la Hacienda real mandaría a evaluar los peligros de esta empresa para saber qué tan bueno era hacerlo en la isla.⁵⁶⁶ Las mismas peticiones se reiteran en un documento del Consejo Ultramarino del 10 de enero de 1699, en la que el Obispo de Cabo Verde pide construir un seminario de naturales porque había mucha falta de sacerdotes, con el fin de que estos sirvieran de párrocos en las iglesias, y como solución al asunto económico, el rey solicita el estudio de las pensiones de las islas de San Nicolás, Barlovento, Buena Vista y San Vicente.⁵⁶⁷ Medidas que al parecer fueron insuficientes para concretar algo durante el siglo XVII porque a inicios del siguiente, el 22 de diciembre de 1701, se estaba pidiendo otro permiso para un seminario de 12 estudiantes.⁵⁶⁸

Las continuas negativas para llevar estos proyectos a cabalidad se pueden ver reflejadas en primer lugar en la falta de interés mostrada para que estos se llevaran a cabo; en segundo lugar, porque se desconfiaba de la labor realizada por algunos padres naturales

⁵⁶⁵ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, Cx. 6, D. 509, f. 1. 9 de agosto de 1677, Lisboa. Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro sobre carta do Bispo de Cabo Verde, frei D. António de São Dionísio, dando conta do que tem feito para as igrejas das ilhas do Barlavento, São Nicolau, Santo António [Antão], donataria do Conde de Santa Cruz, Maio e Boavista, assistindo-as com párrocos, visitadores e confesores com as suas cõngruas pagas pelos moradores

⁵⁶⁶ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, f. 116. Carta del 7 de noviembre de 1698, Lisboa.

⁵⁶⁷ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Cartas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 489, f. 158.

⁵⁶⁸ AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, ff. 140r-141.

y el descontento que había en cuanto a su labor. Esto se puede ver en el caso centroafricano cuando el padre Tavares menciona en su relación a un sacerdote al que prefiere mantener en el anonimato, pero a quien critica fuertemente por la manera en la que administraba los sacramentos y evangelizaba, y lo describe así:

Avia neste reino certo clerigo natural da cidade, oqual tanto q sabia q eu andava ensinando no rio Dande e em outras partes, aonde fui m^{tas} vezes ensinar hiase p^a as partes da provincia da Silamba, donde es tinha vindo de ensinar, q distaõ vinte legoas pouco mais ou menos, e punhase em certos lugares mandando recado por huã e outra parte q quem se quizesse bautizar, ainda q não soubessem, viessen todos grandes e pequenos, e trouxessem cada hũ sua galinha viva, eq logo os batizaria. Chegados os pobres negros, e depois os bautizava sem lhes ensinar da fee, nem fazer cerimonia da Igreja e não tendo liçença de sor Bispo: e oq he p^a chorar, sendo homen da naçaõ; desorte q se sabiaõ⁵⁶⁹

La historia continúa más adelante, pero aunque el padre procura mantener el anonimato del sacerdote en cuestión, esto le fue imposible

neste tempo estando eu ensiando a doutrina na fazenda do capitaõ Gaspar Borges de Medeira, q chamaba a Insãca, me deu huã tempestade cruelissima e fois q sobredito P^o ~~Cura Joao Vaz Caramugeiro~~ me escreveo hũ escrito de como me tirava a liçença q me tinha dado [alegando que si en adelante quería] lhe aviaõ de dar os negros q bautizasse e cazasse cada hum sua galinha⁵⁷⁰

Por dichas acciones al padre Joao Vaz Caramugeiro le llamaron la atención y este respondió que era para su sustento y él no tenía obligación de ir a predicar tan lejos⁵⁷¹, por ello consideraba que las gallinas era un pago justo y necesario para las misiones, siendo que los capuchinos no acostumbraban a recibir nada más que lo necesario para su sustento diario y prácticamente vivían de las limosnas y la posada brindada por los lugareños. Otros religiosos centroafricanos sin buena imagen dentro de la empresa evangelizadora en África

⁵⁶⁹ BPAAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, Segundo Documento, f. 6.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, f. 13. Tachado del autor y encima de ello puso las palabras: “certo cura”.

⁵⁷¹ *Ibíd.*, f. 13r.

central fueron Simão de Medeiros y Miguel de Castro, a quienes se les acusaba de realizar sacrificios “fazendo sacrificisõ a idolos como ogentio da terra”⁵⁷².

Historias como estas reforzaban las continuas negativas a la idea de crear seminarios para la ordenación de africanos, por eso, este es otro de los aspectos de la evangelización de los africanos que se vio truncado. Se podría decir que a pesar de todo esto fue uno de los proyectos que contó con mayor apoyo y desarrollo de los que en este apartado se nombraron, no obstante, no se desarrolló como se pretendió ni tuvo el apoyo incondicional de todos los miembros de las órdenes religiosas ni mucho menos de las autoridades gubernamentales, lo cual se puede ver a través de las cartas y peticiones ya citadas.

Como se pudo ver en este apartado, esta iniciativa de contar con religiosos formados en África no se prolongó por mucho tiempo, en primera medida por las dificultades administrativas que hubo en la creación de los seminarios, los cuales, a pesar de las continuas cartas, no tuvieron acogida durante el siglo XVII. Por otro lado, a pesar del intento de formar religiosos oriundos de África en Brasil, esta iniciativa no tuvo la continuidad que requería, pues contó con el apoyo de unos cuantos jesuitas como Benci y Pero Rodrigues, quienes sí apoyaron la formación de este clero angolano. A pesar de lo anterior mientras este proceso se daba, al parecer la evangelización de esclavos en Brasil tuvo un mayor seguimiento, sobre todo porque los sacerdotes conocían la lengua de los africanos y sus descendientes, y al mismo tiempo conocían su cultura, por ello mantener la

⁵⁷² AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 8, D. 1004, f. 1, Carta do deão de Angola, Manuel Fernandes Curado, ao rei D. Afonso VI sobre a jurisdição eclesiástica de Angola estar na posse de dois cónegos muxicongos, Simão de Medeiros e Miguel de Castro, que viviam no sertão, sem prelado, nem castigo para os muitos delitos que cometiam, sendo responsáveis por várias mortes e pela guerra do rei do Congo contra Portugal, 29 de julio de 1665, Lisboa.

formación de este clero de origen africano en Brasil fue una idea que marcó la diferencia en la evangelización de africanos en tierras luso-americanas.

2.4. La tentativa de formación de meninos órfãos como mano de obra misional para África

Uno de los procesos interesantes dentro de la evangelización de africanos fue la creación de un colegio para la formación de huérfanos que cumplieran con este propósito. La historia de este grupo de niños es muy corta en lo que a África se refiere, pero es la muestra de las intenciones de la corona portuguesa por procurar que los africanos tuvieran una formación en la fe cristiana en ultramar donde la misma tenía presencia⁵⁷³ (Asia, Brasil y África).

El *Colégio dos meninos órfãos* de Portugal fue creado en 1549 con el fin de que 30 niños pobres recibieran instrucción y fueran preparados para las misiones en África y Brasil. Existe evidencia de la llegada de estos niños/jóvenes a estos dos puntos de la geografía de la monarquía lusa, pero como veremos más adelante, en el caso africano no fue como se pensó. Según Drumond⁵⁷⁴, en el caso brasileño muchos de los que servían de *intérpretes* en este territorio eran hermanos o jóvenes en formación sacerdotal, quienes se incorporaron a la CJ siendo muy jóvenes; estos aspirantes ingresaban en América o gran parte de la formación la realizaban en tierras americanas, esto con el fin de aprender la lengua de los esclavos porque se argumentaba que a los jóvenes les era más fácil aprender

⁵⁷³ Francisco de Assis de Oliveira Martins, *Colégio de "Jesus" dos meninos órfãos da Mouraria*, Lisboa, Separata do arquivo histórico de Portugal, 1959, p. 5.

⁵⁷⁴ María Cándida Drumond Mendes Barros, *O ofício de Falar: o perfil do "língua" (intérprete no) Brasil do século XVI*, En: Sandra Negro y Manuel Marzal (Eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Lima, PUCP, 1999, p. 349-369.

las *lenguas bárbaras*.

Los inicios de este colegio se pueden remitir a la construcción de un hospital para atender a los *meninos órfãos* de la ciudad, con el tiempo este se convirtió en un lugar para que los niños desamparados ocuparan un espacio donde pudieran vivir y recibir educación. Este espacio estuvo en la Rua Mouraria de Lisboa y fue fundado por la Reina Beatriz de Guzmán en 1549⁵⁷⁵.

En 1579, la reina Catarina y el Rey Joao III responden a las peticiones del padre Pedro Domenech (de Cataluña) para reformar y fundar la institución como el Colegio de los *meninos órfãos o Collegium orphanorum*⁵⁷⁶, el cual estaría bajo la orientación de la CJ, en donde sus sacerdotes enseñarían a los niños la doctrina cristiana, latín, música y algún oficio, para que con esta formación pudieran desempeñarse como auxiliares en las misiones de la Compañía. La idea era que estos niños se formaran en el colegio y sirvieran de compañía y coadjutores de los misioneros en las tierras “distantes, onde a palavra de Cristo teria de ser levada”⁵⁷⁷ por la corona lusa. El padre Pedro Domenech se instaló en Lisboa en 1548 y se convirtió en el Capellán del rey, lo que le proporcionó cierta cercanía con el monarca y con ello lo pudo convencer de la creación del colegio. Al parecer hubo varias versiones de estos colegios, se sabe que se fundaron algunas instituciones parecidas en Coímbra, Tomar, Portoalegre, Castelo de Vide, Porto, Braga y Setúbal. Pero en el caso concreto de este apartado nos referiremos al colegio lisboeta.

Como se sabe, la llegada de los jesuitas al Reino de Portugal fue en 1540, con los padres Francisco Javier y Simão Rodrigues, quienes fueron recibidos por el rey y la reina.

⁵⁷⁵ Rosa Maria Trindade Cesar Ferreira, *O Colégio de Jesus dos Meninos Órfãos de Lisboa*, Tese de Doutoramento em História do Arte, Universidade de Lisboa, 2003, p. 7.

⁵⁷⁶ Assis de Oliveira Martins, *Colégio de “Jesus”*, p. 13.

⁵⁷⁷ Ana Isabel Marques Guedes, *Os Colégios dos meninos órfãos. Sécs. XVII-XIX, Évora, Porto, Lisboa*, Imprensa de Ciências Sociais, 2006, p. 10.

Estos sacerdotes estaban ampliamente recomendados por el diplomático al servicio de D. Manuel I y João III, Diogo de Gouveia⁵⁷⁸ para que fueran a propagar la fe católica en las tierras conquistadas por la corona⁵⁷⁹ (se refería en específico a la India), por ser personas reconocidas como buenos “cazadores de hombres”. Esta concepción radicaba en la fama que la CJ tenía en la evangelización y la obra que esta nueva congregación estaba llevando a cabo durante el poco tiempo de fundada, de ahí la alegoría a la caza⁵⁸⁰. Fue así como los jesuitas comenzaron su historia al lado de Portugal y al poco tiempo, Francisco Javier ya estaba en una misión en Goa.

Con el tiempo la congregación se fue estableciendo en el Reino de Portugal, adquiriendo espacios y comodidades para su labor, por ello en 1542 fue fundado el Colegio de Jesús en Coímbra en el cual se formarían algunos de los sacerdotes más importantes que sirvieron a las misiones de ultramar de la Compañía.

Dicho lo anterior, nos podemos referir al colegio de los niños huérfanos, el cual fue pensado en el contexto de la misión evangelizadora de la congregación religiosa y al mismo tiempo como una estrategia para llevar a cabo el proceso mediante el apoyo de este grupo de niños. Por un lado, se estaba dando alimento y cobijo a quienes lo necesitaban, y por otro, los estaban formando en las letras y las artes. Además de lo anterior, eran personas jóvenes a quienes se consideraba que cierto tipo de aprendizaje era fácil de retener por la edad y al mismo tiempo identificar sus habilidades, las cuales podían ser potenciadas con el tiempo, como por ejemplo aprender lenguas nuevas, algo muy importante dentro de las misiones que los jesuitas estaban emprendiendo en ultramar.

⁵⁷⁸ Diplomático que estuvo al servicio de D. Manuel I y João III.

⁵⁷⁹ Marques Guedes, *Os Colégios dos*, p. 9.

⁵⁸⁰ Marcel Bataillon, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 69.

En líneas generales, el Colegio de *meninos órfãos* fue una institución en la cual se formó a los huérfanos para que ayudaran en la evangelización. Los niños acogidos debían ser huérfanos y pobres, no se aceptaban personas enfermas ni con alguna discapacidad (como niños ciegos), bajo la premisa de que podían contagiar a los demás huérfanos o tener dificultad en adecuarse a uno de los oficios que se debían realizar dentro de la formación impartida en el colegio y la cual cada uno de los miembros debía seguir⁵⁸¹.

La edad de adhesión al colegio era entre los siete y ocho años (siete y los trece años en el caso de Porto)⁵⁸². La idea de escoger a estos *meninos* de esa edad era porque pensaban que los niños eran más fáciles evangelizar y el acercamiento a la población se podía dar por medio de los niños, o por lo menos, les permitía llegar a más personas con más facilidad.

No todos los niños eran recibidos en el colegio ni todos eran aptos para permanecer ahí, porque debían cumplir con algunas funciones dentro del mismo. Además de llevar sus estudios, los niños debían enseñar la doctrina en las casas de la ciudad, cuestión que al parecer les dejó un buen aprendizaje antes de partir a las misiones, donde se encargaban de enseñar a los hijos “criados e escravos” de las casas⁵⁸³. Esto lo lograban gracias al vínculo y la cercanía desarrollados por medio de la sencillez y el carisma con que estos *meninos* lograban acercarse a la población. En palabras de Bataillon: “toda Lisboa quedó maravillada cuando Pedro Domènech, efímero recluta de la Compañía, transformaba a los pequeños vagabundos de las calles en pequeños misioneros en su “colegio de huérfanos

⁵⁸¹ Marques Guedes, *Os Colégios dos*, p. 47.

⁵⁸² Baltazar Guedes, *Breve relação da fundação do Colégio dos meninos órfãos de N. S.a da Graça*, Porto, Câmara municipal de Porto, 1951, p. 56.

⁵⁸³ Francisco de Assis de Oliveira Martins. *Colégio de “Jesus” dos meninos órfãos da Mouraria*, Lisboa, *Separata do arquivo histórico de Portugal*, 1959, p. 15.

pobres de Jesús” o cuando hacía desfilar en procesión, para embarcarlos en “Belem, a aquellos jóvenes auxiliares que enviaba a Nóbrega” para Brasil⁵⁸⁴.

En un principio debían ayudar con la evangelización en Lisboa u otros lugares cercanos, dado que la población gustaba mucho de la labor de estos niños, pero con el tiempo su acción se fue extendiendo a otros lugares. Por ejemplo, el padre Domenech llevó a siete niños a Coímbra donde estos enseñaron la doctrina cristiana y las personas quedaron muy contentas; los niños causaron una gran impresión entre la población por el fervor y espíritu que mostraban⁵⁸⁵.

Mandar *meninos* a las misiones fue una propuesta que la CJ se atrevió hacer con el fin de mejorar las misiones y, en cierto modo, suplir la falta de misioneros en las mismas. Pero por lo que se puede leer, el hecho mismo de enviar a los niños a las misiones era visto como una especie de castigo, o más bien, era una decisión tomada con base en el desempeño del *menino* dentro de su proceso de aprendizaje, por ello, el que no tuviesen una habilidad a la edad de 15 años en el canto o las letras serían enviados a aprender un oficio o serían enviados a Brasil, en el caso de los *meninos* del Colegio de Porto; y al finalizar la formación en letras y canto, es decir, a la edad de 22 años, los huérfanos serían ordenados como sacerdotes para ayudar en oficios como porteros, cocineros, entre otros oficios⁵⁸⁶.

La edad límite para demostrar que podían continuar con su formación, fue una medida un tanto drástica, sobre todo si se tiene en cuenta que no se les permitía explorar más áreas donde pudieran sobresalir y fueran considerados aptos para otros oficios.

⁵⁸⁴ Bataillon, *Los jesuitas en*, p. 323.

⁵⁸⁵ De Assis de Oliverira Martins, *Colégio de “Jesus”*, p. 15.

⁵⁸⁶ Guedes, *Breve relação da*, p. 56.

Al ser una obra pía, los colegios sobrevivían gracias a las donaciones otorgadas por la corona año tras año⁵⁸⁷ y, además, debían sostenerse con las limosnas que las personas les daban cuando estaban evangelizando, e incluso, tenían días específicos para esta actividad. Todos los miércoles cuatro *meninos* debían salir a la ciudad a pedir limosna para el colegio y los sábados y domingos irían a Miragaia y Massarelos.⁵⁸⁸ Y pedirían pescado a los barcos que encontraran en São João da Foz⁵⁸⁹.

Las referencias a estos niños y su participación en las misiones son escasas, por lo que en esta investigación se ha intentado rescatar la poca información encontrada sobre estos personajes. En una referencia hecha por Celestino Correira dice que incluso se abrió un colegio de *meninos*⁵⁹⁰ en Bahía:

[...] fines de 1549 o principios de 1550, el P. Leonardo Nunes llega a San Vicente, al sur, acompañado de diez o doce *meninos*. Allí abrió un colegio y levantó una iglesia. En marzo de 1550 llega de Portugal una nueva leva de misioneros: cuatro padres acompañados de siete *meninos* huérfanos de Lisboa, que irán a ayudar en la evangelización de los niños indios. Así surge el colegio de los *meninos* de Jesús en Baía. En julio de 1551, el P. Nóbrega llega a Pernambuco, más al norte, acompañado del P. Antonio Pires; allí procuró la reforma de costumbres y fundó un recogimiento de mozas e inició una casa de *meninos*. El 22 de junio de 1552 llegó a Baía su primer Obispo, que Nóbrega recibió con alegría en su Colegio⁵⁹¹

La presencia de los *meninos* en Brasil ha sido destacada por María Cándida Drumond Mendes Barros, en su texto *O ofício de Falar: o perfil do "língua" (intérprete no)*

⁵⁸⁷ ATT, Registro Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, liv. 22, f. 521v; ATT, Registro Geral de Mercês, Ordens Militares, liv.6, f. 281; Registro Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, liv. 11, f. 177v; ATT, Registro Geral de Mercês, Ordens Militares, liv.5, ff. 407v-408; ATT, Registro Geral de Mercês, Ordens Militares, liv.7, f. 314.

⁵⁸⁸ Guedes, *Breve relação da*, p. 56.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 57.

⁵⁹⁰ De Assis de Oliveira Martins, *Colégio de "Jesus"*, p. 16.

⁵⁹¹ Celestino Correia, *La contribución de Portugal a la evangelización del mundo en el s. XVI*, en: Enrique de la Lama Cereceda, *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*. Recoge los contenidos presentados a: Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 2001, pp. 583-602, p. 596.

Brasil do século XVI, en el que sin pretender destacar algo más allá de los *intérpretes* en Brasil en cuanto a su función en la evangelización de los indígenas en esta parte de la América portuguesa. En su trabajo deja ver entre su población de análisis la existencia de unos huérfanos provenientes de Portugal los cuales aprendieron el *tupi*. Por su parte, el estudio de Ana Isabel Marques Guedes, *Os Colégios dos meninos órfãos. Sécs. XVII-XIX: Évora, Porto e Braga*, nos permite ver un panorama más amplio sobre la historia de la infancia y las políticas de la corona con respecto a los *meninos órfãos* en algunas de las ciudades de Portugal, en donde es posible tener un acercamiento con cada uno de los aspectos de cada colegio.

La movilidad de estos huérfanos no fue tan significativa, pero si tuvo sus frutos, “em 1550 partem sete a prègar no Brasil; no ano seguinte, dez seguem para a Índia e, em 1553, dois dirigem-se para o Congo, sempre apoiados pelos padres da Companhia de Jesus”⁵⁹², en este último destino, el Reino del Congo, se puede decir que viajaron tres *meninos* del colegio junto con los padres Cornelio Gomes y Frutuoso Nogueira, de los cuales sólo llegaron dos⁵⁹³, uno se fue a São Tomé y estuvo ahí hasta el 15 de agosto de 1555⁵⁹⁴ y los otros dos estuvieron en el Congo durante el tiempo que duró el apostolado y regresaron a Lisboa⁵⁹⁵. Al parecer, permanecer en el Congo fue imposible por la dificultad del terreno, el cual era considerado como “impenetráveis”⁵⁹⁶.

A pesar de la formación recibida en Portugal y demás esmeros que se tuvieron con esta los *meninos*, el proyecto de formar en Europa colaboradores para las misiones o futuros misioneros para las mismas se vio frenado por las condiciones geográfica/climáticas

⁵⁹² De Assis de Oliveira Martins, *Colégio de “Jesus”*, p. 16.

⁵⁹³ *Ibíd.*, p. 28.

⁵⁹⁴ *Ibíd.*, p. 29.

⁵⁹⁵ *Ibíd.*

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, p. 11.

de la zona, las cuales no eran favorables para los niños huérfanos de Portugal, siendo así un proyecto que no obtuvo los resultados esperados, con el que morían una vez más, las esperanzas de mejorar la conversión de los africanos.

Conclusiones del capítulo

Los apartados de este capítulo nos acercan a la esencia de esta investigación, en donde se mostró la manera en la cual se llevaba a cabo la evangelización de los africanos en sus lugares de procedencia. A pesar de las normas creadas para que estos fuesen bautizados en los puertos de embarque, esta actividad no se estaba llevando a cabo de la manera esperada según las directrices de las monarquías ibéricas y las autoridades eclesiásticas, lo que empatará con lo narrado en el capítulo cuarto, en el cual se abordará la manera de evangelizar a los esclavos en Cartagena de Indias, lugar en donde se percataron de la calidad de los bautizos que estos recibían y por ello tomaron la determinación de examinarlos y volver a bautizarlos en los casos necesarios.

Otro punto importante abordado en el capítulo fue el uso de *intérpretes* a la hora de evangelizar en África. Como se sabe, esta estrategia fue de gran ayuda para el desarrollo del proyecto evangelizador, pero a pesar de la continua ayuda de estos actores, los misioneros constantemente se quejaron de la veracidad con la que la información era transmitida por estos mediadores. Según los misioneros, algunos miembros de este equipo de apoyo a la evangelización no realizaban buenas traducciones y por consiguiente la información sobre la fe católica no llegaba a los africanos como los misioneros hubieran querido. Este punto en particular podría ser visto como un acto de rebeldía de los africanos frente a los misioneros europeos, quienes pretendieron imponer su sistema de creencias por

encima del local; o estas “malas traducciones”, según los misioneros, se debieron a que los *intérpretes* tuvieron una forma de imponer su forma de ver el cristianismo. Otra muestra de sedición de esta población se puede ver reflejada en la medida en que los africanos volvían a sus costumbres una vez que los misioneros no estaban presentes para reprenderlos. Una de las costumbres más difícil de erradicar y se negaban a dejar atrás era la poligamia, la cual estaba muy arraigada entre la población y era parte de la vida cotidiana de las personas.

Los dos últimos puntos trabajados, la formación religiosa de naturales y de los *meninos órfãos* fueron dos proyectos que no pudieron tener la continuidad deseada por los misioneros. Por un lado, es posible que las constituciones de Lisboa y Bahía hayan influido en la disminución y posterior desaparición del proceso de formación del clero angolano en tierras brasileñas, lo que podríamos ver claramente reflejado en la Tabla 3 (ver p. 180), en ella se pueden apreciar las fechas de ingreso de algunos de los que se formaron como sacerdotes. Algunos de estos candidatos tenían un origen mulato o eran cercanos a la familia real, lo que iba en contravía con los preceptos de las normas establecidas en dichas constituciones, en las cuales se prohibía la ordenación de los descendientes de esclavos. En los estudios de Oliveira⁵⁹⁷ se puede ver como los mulatos brasileños del siglo XVIII tuvieron que solicitar una dispensa papal o diocesana con respecto a su origen étnico y en algunos casos por ilegitimidad. Con lo anterior, es comprensible que las normas entorpecieran la formación de este clero, algunos de los futuros sacerdotes eran descendientes de africanos más no de esclavos. Lo incomprensible sería que la prohibición se hubiese extendido hasta los africanos hijos de portugueses, dado que su origen no estaba vetado para la formación sacerdotal.

⁵⁹⁷ Machado de Oliveira, *Trajetórias de clérigos*; Machado de Oliveira, *Os processos de habilitação*.

A diferencia de la formación de naturales, el proyecto de los *meninos órfãos* no tuvo obstáculos jurídicos ni eclesiásticos. Al parecer las limitaciones de este grupo de niños fueron por falta de padrinazgo, es decir, por no tener quien patrocinara dicha iniciativa con recursos económicos.

3. CRUZANDO FRONTERAS: EL USO DE HERRAMIENTAS PARA LA EVANGELIZACIÓN DE AFRICANOS A AMBOS LADOS DEL OCÉANO

Establecer un ambiente de reciprocidad entre los misioneros europeos y los africanos fue una tarea ardua que debió recorrer un largo camino, la cual tuvo un sinnúmero de obstáculos para resolver en los lugares donde se llevaban a cabo las misiones. Una de las dificultades enfrentadas por los europeos fue el desconocimiento de la lengua, lo cual supuso un reto enorme a la hora de enfrentarse a la población que no conocía ninguna lengua europea, es decir, la mayoría de los individuos. Por dicha razón, el uso de herramientas para facilitar la evangelización de los africanos, fue de gran ayuda.

En este capítulo se abordarán algunos de estos elementos, como lo fueron las directrices, las instrucciones, los catecismos, las cartillas, las gramáticas y diccionarios que se estipularon e imprimieron con este fin. Las directrices establecidas para la evangelización de africanos se podrían considerar como insuficientes; esto, de una u otra manera, desencadenó que algunos clérigos trataran de establecer lineamientos que pudieran ser seguidos por los sacerdotes que evangelizaban africanos, esto permitió el nacimiento de algunas sugerencias o instrucciones, las cuales se imprimieron para la época.

Por su parte, los catecismos, si bien no fueron la herramienta principal para aprender un idioma, si fueron un instrumento que permitió a los misioneros conocer algunos vocablos para poder transmitir el mensaje evangelizador; en cambio, las cartillas eran versiones resumidas de los catecismos. Las gramáticas eran textos donde se explicaba la forma en que estaban estructuradas las lenguas africanas, las formas de pronunciación, ortografía, la morfología, la sintaxis, etcétera. Los diccionarios fueron textos complementarios a las gramáticas en las que se consignaron las traducciones de las palabras

más usadas o conocidas de un idioma europeo (portugués, italiano, latín, español) a un idioma/dialecto africano y viceversa. Estas herramientas permitieron a los misioneros una mayor interacción con la comunidad y del mismo modo pudieron entender lo que los *intérpretes* decían, por lo que debieron apoyarse en estos elementos para llevar a cabo su labor⁵⁹⁸.

Estos textos debían ser un instrumento pedagógico para la formación de misioneros en las misiones y para la propagación de la doctrina católica. Para ello, fue de gran ayuda la imprenta, la cual se convirtió en un elemento eficaz para la propagación de la fe⁵⁹⁹. La elaboración de estos textos obedeció a la necesidad de aprender las lenguas africanas para poder catequizar a la población. Esta práctica, de las publicaciones en lenguas nativas, se mantuvo con la llegada de la colonización del siglo XIX, misiones cristianas que reconocieron la tarea que los misioneros del siglo XVI realizaron.

Como se verá en este capítulo estos textos fueron muy variados en su origen y naturaleza, pero en términos generales nacieron con la intención de ayudar a mejorar la evangelización. Por un lado, las instrucciones que se escribieron, las cuales trataban de palear la problemática inmediata y latente de los sacerdotes en el día a día, por ello, tener unas directrices generales se consideró en cierta medida necesario para regular los procesos en todos los territorios en los cuales ambas coronas tenían jurisdicción. Por su parte los catecismos y las cartillas eran pensados con el afán de conseguir acercarse a la población y predicarles por medio de estas herramientas llenas de oraciones y principios de la religión católica traducidos, con el fin de facilitar el trabajo de los misioneros. A su vez, los

⁵⁹⁸ W. G. L. Randles, *L'ancien Royaume do Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Francia, L'école des Hautes études en Sciences Sociales, 2002, p. 156.

⁵⁹⁹ Jacques Lafaye, *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 19.

misioneros contaron con la ayuda de las gramáticas y diccionarios, elementos destinados para familiarizarse con la lengua. Todos estos dispositivos sirvieron como primer acercamiento con la cultura congoleña, angolana, arda, entre otras⁶⁰⁰, y para su elaboración se requirió conocer algunas palabras y sus significados, y además conocer el trasfondo de las mismas y su uso en la vida cotidiana.

3.1. Instrucciones para la evangelización de africanos

No se podría afirmar que las normas traspasaron las fronteras de los patronatos ibéricos, pero se debe tener en cuenta que estos, de una u otra manera, estaban sujetos a las normas generales del Papa. Por otro lado, es importante recordar una de las órdenes religiosas que jugó un papel importante en la evangelización de los africanos, la CJ; esta tenía presencia a ambos lados del atlántico, lo que permitió dar un carácter internacional a este aspecto, aunque bastante limitado.

Durante el siglo XVII la normatividad acerca de la evangelización de esclavos fue escasa y las normas en sí, fueron pequeñas recomendaciones acerca de cómo tratar a los esclavos y cómo procurar que recibieran algún tipo de instrucción en la fe católica. En este apartado se abordarán algunas de estas normas generales, las cuales sirven para contextualizar las cuestiones que se mencionaran en los siguientes apartados y capítulos, en donde se podrá ver cómo a falta de directrices reales y eclesiásticas, los misioneros que evangelizaban africanos tomaron la iniciativa para realizar algunas puntualizaciones al

⁶⁰⁰ Como veremos más adelante hubo cartillas, gramáticas, diccionarios y catecismo en lengua del Congo o kikongo, lengua angola o kimbundo, o lengua arda o Ayizo-gbe (fon); y estas traducidas al portugués, italiano, latín, español.

respecto, esto sirvió para dejar un legado normativo que permitiera saber cómo estaba pensada la evangelización de la población africana.

Como ya se ha mencionado, con el Tratado de Tordesillas las coronas ibéricas establecieron los territorios correspondientes a cada una, de este modo también se instituyeron los alcances jurisdiccionales que cada soberano podía ejercer, incluyendo los religiosos. En el caso de Portugal, sus territorios se repartieron por casi todo el globo, incluyendo el territorio africano, por lo que la inmersión al catolicismo formó parte de las obligaciones de su patronato, el cual se apoyó en diferentes órdenes religiosas para poder sacar adelante este propósito, entre ellas se encontraba la CJ. Para los jesuitas, Dios había escogido a los reyes portugueses para expandir la fe en África, Asia y América⁶⁰¹, y siendo ellos una de las órdenes más involucradas en las misiones portuguesas en tres de las cuatro partes del mundo, los convertía también en los elegidos para dicha misión.

Los padres enviados a las misiones no tenían certeza alguna sobre el panorama que encontrarían, más aún los que llegaban a explorar lugares desconocidos por los europeos en aquella fecha, donde la especulación y la incertidumbre jugó un papel preponderante. Como se verá más adelante, las herramientas usadas por los sacerdotes no distaban de las utilizadas en otras latitudes (catecismos), por ello se podría decir que no llegaron a dichas zonas con pocos elementos misionales. A pesar de ir armados con sus conocimientos sobre la fe y ser avezados en las cuestiones de la evangelización, los problemas que estos padres encontraron estaban relacionados con el idioma, esto los obligó a desarrollar mecanismos para aprender las diferentes lenguas a las que se enfrentaban.

⁶⁰¹ ATT, Armário Jesuítico, liv. 17, f. 19-24, f. 19. Discurso sobre a dilatação da fee nas cosquitas do Reyno de Portugal por ordem os sores Reys Portugueses. (s.f.)

En un inicio las exploraciones contaron con algunos sacerdotes, lo que ayudó a iniciar la propagación de la fe católica en los territorios de ultramar. Con el tiempo, los padres no sólo iban como acompañantes de los viajeros, sino que se empezaron a remitir misiones con la pretensión de ampliar la cobertura en cuanto al establecimiento de la religión en las zonas exploradas; pero, según los relatos en las cartas y relaciones, estas nunca fueron lo suficientemente prolíficas como para lograr lo deseado por los religiosos. Otro punto importante es que en un principio los misioneros se concentraron en evangelizar a los gobernantes y a las personas cercanas a este, y esto desembocó en un descuido del resto de la población, por ello, y con el fin de remediar un poco algunos aspectos de la evangelización, el Concilio de Trento (1545-1563) estipuló que la población de las zonas apartadas y rurales debía ser incorporada a la religión católica⁶⁰², de ahí la importancia de ampliar las misiones a estas zonas e ir más allá de las zonas en las cuales se encontraban las poblaciones importantes o las cortes de los gobernantes.

Como ya se mencionó en el capítulo anterior, con la Contrarreforma y en específico con el Concilio de Trento hubo cambios ideológicos, sociales y políticos en la Europa del siglo XVI, los que también influyeron en lo concerniente a la evangelización en América, Oriente y África, lo que invitaba a pensar sobre cómo relacionarse con las personas de estos continentes y la manera en que la Iglesia debía enseñar la fe católica. Dentro de las sesiones llevada en Trento se trató de determinar la forma de comprender la naturaleza de las poblaciones no cristianizadas, encontradas en las conquistas, y de impulsar e innovar métodos de evangelización eficientes para estas poblaciones.

Este concilio pasó a regir las cuestiones de la religión de los patronatos ibéricos, por lo que la jurisdicción de estas normas fue bastante amplia y a partir de este se tomaron

⁶⁰² Larissa Viana, *Odioma da mesticagem*, p. 97.

decisiones en los diferentes concilios provinciales que permitieron adecuar la normatividad a las necesidades de cada región. En el caso de el Reino de la Nueva Granada se deben mencionar los concilios realizados en Lima (1551, 1567, 1582, 1591, 1601), los que sirvieron como punto de partida para adentrarse al mundo de la evangelización de africanos. En el III Concilio de Lima (1582), se discutió la evangelización en el Virreinato del Perú, pero este se quedó en lo referente a los indígenas⁶⁰³, evento del cual surgió la Doctrina Cristiana y catecismo para los indios y demás personas pero no específica a la población afrodescendiente en sí. Las directrices expuestas en estos concilios fueron las que el padre José Acosta tuvo en cuenta para la evangelización de los africanos y sus descendientes en el Virreinato del Perú y las retoma en su texto⁶⁰⁴. Por falta de normas concretas en cuanto a la evangelización de esclavos, ésta casi siempre estuvo supeditada al marco pensado para los indios. Los concilios se ocuparon de los africanos y sus descendientes más como un sistema de control que como una acción evangelizadora.

Antes de los concilios hubo otras normas tomadas en cuenta, limitadamente, a la población africana como lo fueron las Leyes de Indias en donde se puede ver el interés que la Monarquía hispánica tuvo por la evangelización de los africanos y sus descendientes. Una de las primeras leyes en hacer referencia a este aspecto es la ley 12, del Libro I de la Recopilación de Indias: “Que en cada pueblo se señale hora en que los indios y negros acudan a oír la Doctrina Cristiana”, donde se exige que en cada pueblo se debe determinar el día y hora en la cual se dará espacio para que se “junten todos los Indios, Negros, y Mulatos, assi esclavos, como libres, que huviere dentro de los pueblos, à oír la Doctrina

⁶⁰³ Constanza López Lamerain, El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú, *Intus-legere: historia*, No. 2, 2011, pp. 51-68.

⁶⁰⁴ José Acosta, *De procuranda indorum Salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987 (1590), p. 47.

Christiana, y provean de personas, que tengan cuidado de se la enseñar, y obliguen à todos los vecinos de ellos à que embien sus indio, Negros, y Mulatos”⁶⁰⁵, del mismo modo se pedía que los indios, negros y mulatos que habitaran fuera de los pueblos debían ser doctrinados. Eso sí, la hora asignada no debía interferir con el servicio prestado a sus amos.

La otra ley que se ocupaba de los africanos y sus descendientes es la número 13 del Libro I: “Que los esclavos, negros y mulatos sean instruidos en la Santa Fe Católica como los indios”⁶⁰⁶. En esta ley en particular se ordenaba a todos aquellos que tuvieran en su posesión esclavos, negros y mulatos, permitir que estos recibieran la doctrina cristiana y procurar su conversión para que vivieran cristianamente.

Por su parte en la ley 17 del Libro I: “Que los indios, negros y mulatos no trabajen los domingos y fiestas de guardar”⁶⁰⁷, se indicaba que los días domingos y los días de fiestas de guardar no les pidieran trabajar.

Esta normatividad no fue muy tenida en cuenta, dadas las continuas quejas sobre el estado desfavorable de la evangelización de esclavos. En la América Hispánica se podría decir, que las Leyes de Indias fueron lo más cercano a una normatividad en la cual quedaba clara la labor a realizar con los esclavos. En medio de esta normatividad se pueden encontrar unas pocas estipulaciones sobre la evangelización de los esclavos. Por otro lado, fueron varios los intentos de los jesuitas por reglamentar el proceso de evangelización de

⁶⁰⁵ Emperador D. Carlos, 30 de noviembre de 1537. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la magestad catolica del Rey Don Carlos II. Nuestro señor. va dividida en quatro tomos, Tomo primero, Madrid, Andres Ortega, 1774, p. 3.

⁶⁰⁶ Emperador D. Carlos, 15 de octubre de 1538. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la magestad catolica del Rey Don Carlos II. Nuestro señor. va dividida en quatro tomos, Tomo primero, Madrid, Andres Ortega, 1774, p. 3.

⁶⁰⁷ Emperador D. Carlos, 31 de septiembre de 1541. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la magestad catolica del Rey Don Carlos II. Nuestro señor. va dividida en quatro tomos, Tomo primero, Madrid, Andres Ortega, 1774, p. 4.

los africanos fuera de África, pero estas disposiciones no fueron reglamentadas a nivel general en la CJ, no obstante el asunto salió avante gracias al interés de algunos religiosos.

En el caso neogranadino la preocupación por la evangelización de esclavos se puede remontar a la acción del padre Martín de Funes, quien elaboró unos memoriales en 1608, los cuales iban dirigidos al General de la CJ. En estos, Funes mostraba un primer panorama de la evangelización de los negros en el Reino de la Nueva Granada, en especial en los números 2 y 3⁶⁰⁸ en donde explicaba la situación de “desamparo” de los negros y la preocupación que sentía por ellos. Del mismo modo, propuso soluciones para subsanar aquel problema dado que los esclavos eran traídos al Reino de la Nueva Granada y se quedaban sin bautizar, además el padre manifestaba que los bautizados “no entienden nuestra lengua”⁶⁰⁹, razón por la cual no se les catequizaba, quedado así el proceso sin terminar.

El padre propuso que se llevaran a cabo unas “misiones de Guinea”⁶¹⁰, las cuales debían tener: 1. Obispo Patriarca, es decir, una persona que velara por la evangelización de africanos en las Indias; 2. Un sacerdote y un hermano para evangelizar en ciudades y en el campo; 3. Una iglesia para la misa y la doctrina cristiana de los negros o, por lo menos, un espacio en alguna iglesia ya existente; y 4. Envío de misiones a los lugares apartados. El padre General Acquaviva aceptó las sugerencias, exceptuando la primera, la cual no consideró pertinente, aspecto que se puede considerar como el más importante, dado que el patriarca sería la persona encargada de supervisar los exámenes y bautizos.

⁶⁰⁸ ARSI, Fondo Congr. 52, ff. 198-198v. Memorial Segundo. De la necesidad extrema corporal y espiritual de los negros, y de os remedios que se les pueden dar, 1608; ARSI, Fondo Congr. 52, ff. 199, 199v, 200. Memorial 3o. De los modos de ejecutar el memorial de los negros. 1608.

⁶⁰⁹ ARSI, Fondo Congr. 52, ff. 199, 199v, 200. Memorial Segundo.

⁶¹⁰ Esta denominación la propuso el padre Funes. Lo más probable es que el “apellido” de las misiones, obedeciera a que Guinea era el nombre genérico usado para nombrar a África en general, del mismo modo que se usaba Etiopía.

Siendo un poco contrafactualista, podría decir que si se hubiese nombrado un patriarca que se ocupara de las “misiones de Guinea” en las Indias, idea que sí se hubiese tenido en cuenta, se habría tenido un control sobre la conversión de los africanos, además se hubiese podido tener información más concreta acerca del asunto, es decir, un registro detallado y pormenorizado de cómo se llevaba a cabo todo el proceso, desde el arribo de las armazones al puerto hasta que eran bautizados. Son dos factores las posibles razones para esto, primero esta actividad fue relegada como un oficio más de la CJ, por lo que es difícil encontrar la documentación necesaria para dar cuenta de la labor jesuita en este punto; y segundo, los esclavos al ser vistos como mercancía, tenían un tratamiento diferente que al de un vecino de la ciudad. Esto último, estuvo fuera de las manos de las autoridades de la Compañía.

Siguiendo con la propuesta del padre Funes y la creación de la figura del Patriarca, se considera que al no existir un ente, y en este caso una persona que lo rigiera, dichas misiones nunca pudieron desplegarse ni llevarse a cabo de la manera propuesta por Funes, tal vez se siguieron algunos de sus planteamientos en los memoriales, pero en la realidad, aunque el superior de la CJ aceptó sus sugerencias, estas no se convirtieron en líneas rectoras para la evangelización de esclavos en el Nuevo Mundo, pero se consideran un buen punto de partida dentro de la CJ y del Patronato hispánico.

Las directrices de la Corona y las recomendaciones de algunos sacerdotes como Funes, al parecer fueron en vano durante mucho tiempo. Esto se puede ver reflejado en algunas situaciones como la de 1628 cuando el obispo de Santa Marta, Lucas García Miranda, alarmado porque quinientos cincuenta negros en once estancias de la región de Tenerife eran totalmente ignorantes de los preceptos de la fe y por diferentes circunstancias tenían la probabilidad de morir sin “salvación”, habló con el gobernador para dar solución a

ello, este funcionario aparentó que no podía hacer nada por los negros porque los textos mencionaban que la doctrina se hacía a los españoles e indios. Por lo anterior, el obispo determinó que “se incluyan los negros en aquella palabra españoles así porque son esclavos de españoles como porque no siendo indios, se han de incluir en la palabra españoles pues la divina voluntad de VM es que los vasallos de VM así esclavos como libres tengan doctrina [...]”⁶¹¹.

El no existir claridad en la normatividad provocó que algunos no quisieran evangelizar negros en América, bajo el pretexto de no estar mencionados en el reglamento, la organización de algunos curas evitó que se permitiera enseñar los principios de la fe; además pocos párrocos de las ciudades se movían en las estancias, haciendas y minas, lo cual también dificultaba la evangelización.

Otro suceso a destacar en la evangelización de africanos en América, en especial en Cartagena de Indias, es la aparición de la *Instrucción* del Arzobispo de Sevilla. Este documento nos pone frente a uno de los primeros acercamientos a la cuestión atlántica de la evangelización de los esclavos, es decir, a pesar de que el documento fue ideado en la metrópoli, como veremos más adelante, llegó hasta tierras americanas y fue puesta en práctica.

La *Instrucción* nació por que al Arzobispo le llegó noticia de que los esclavos venidos desde África estaban mal bautizados y por dicha razón este padre inició una cruzada para verificar dichos rumores por medio de un examen hecho a cada esclavo de la ciudad. Finalmente, los rumores fueron confirmados y por lo mismo se implementaron algunas estrategias para combatir el error cometido en tierras africanas. Este mismo rumor

⁶¹¹ AGI Santa Fe 230, 37, fol. 20 Carta del Obispo de Santa Marta del 08/16/1628.

era bien sabido en Cartagena de Indias⁶¹² y fue mencionado en las Cartas Anuas en donde se expresó que, en los puertos de São Tomé, Cabo Verde y Cacheo⁶¹³ los esclavos no eran bautizados y por ello se les examinaban a su llegada.

En 1613⁶¹⁴, el Arzobispo, Don Pedro de Castro y Quiñones consideró pertinente que los esclavos de la península ibérica debían ser examinados. Del examen se encargaron los padres Diego Granado, Diego Ruiz, Christoval Ruis y Matheo Rodriguez⁶¹⁵ porque eran muchos los africanos que llegaban “de varias naciones de Africa sin recibir el Baptismo; y que muchos otros lo reciben de manera, que no les es de ningún valor”⁶¹⁶, de esta manera se rebautizaron a más de 6000 “negros adultos”⁶¹⁷ en Sevilla.

Como es natural, el examen fue aplicado a todos los esclavos de Sevilla, el cual tardó meses antes de que el Arzobispo Castro y Quiñones lo pudiese condensar en un texto a manera de instrucción, que sería remitido a varios lugares del territorio hispánico para su aplicación. Según Borja Medina, “las informaciones llevadas a cabo en Sevilla fueron enviadas a Cartagena, junto con el decreto del prelado hispalense y la *Instrucción*, documento que se adoptó en todo el continente americano”⁶¹⁸. Las cuestiones planteadas en el texto fueron tomadas por Alonso de Sandoval y Pedro Claver para ser aplicadas en el puerto de Cartagena de Indias, por ello se realizó la inspección de los bautizos de los esclavos traídos de África y como resultado del estudio, y preocupación por los africanos, nació el texto de Sandoval.

⁶¹² Alonso de Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 334.

⁶¹³ Carta Anua No. 7, f. 125.

⁶¹⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 246.

⁶¹⁵ *Ibíd.*, p. 243.

⁶¹⁶ AASM, Leg. 7, f. 872r. Pedro de Castro y Quiñones, *Instrvccion para remediar*.

⁶¹⁷ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 261.

⁶¹⁸ Borja Medina, *La experiencia sevillana*, p. 87.

El examen consistía en preguntar a los esclavos si habían sido bautizados, de qué manera y si conocían las cuestiones básicas del catecismo (Padre Nuestro, Ave María, Credo, Mandamientos, etcétera). Los pasos a seguir fueron consignados en un texto titulado: *Instrucción para remediar y asegurar, quanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros que vienen de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de África, carezca del sagrado Baptismo*⁶¹⁹. Este texto recoge los aportes de los profesores de Teología del Colegio sevillano de San Hermenegildo y su experiencia en el “examen” realizado a los negros de la ciudad, con quienes se pudo comprobar que los bautizos efectuados en los puertos de embarque no estaban bien hechos. Una vez terminada, la *instrucción* fue enviada a algunos lugares donde los esclavos podían necesitar más atención, como por ejemplo Cartagena de Indias⁶²⁰, Caracas⁶²¹, México y Puebla de los Ángeles⁶²².

El éxito del examen consistía en que los sacerdotes encargados de la evangelización, debían ser personas con una combinación de autoridad y paciencia, además debían tratar a los esclavos con caridad y cuidado, pero al mismo tiempo mostrar una “superioridad adecuada”. La *instrucción* describe los pasos necesarios para realizar el examen correctamente, con base en cuatro preguntas principales: 1. Si alguien había vertido

⁶¹⁹ AASM, Leg. 7, ff. 872r-879v. Pedro de Castro y Quiñones, *Instrucción para remediar*.

⁶²⁰ Sabemos que el documento llegó a manos de Sandoval y por qué él lo transcribe en el capítulo XXII del libro tercero de su texto, con el nombre: De la instrucción que el ilustrísimo Señor Arzobispo de Sevilla dio a todo su Arzobispado cerca del valor del bautismo de los negros, para asegurar en quanto fuese posible su salvación. Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 333.

También hay posibilidad que este texto haya llegado a más lugares de la América hispánica, pero no hay certeza de ello, sólo algunos indicios como en el caso de la Cuba. Es posible que esta Instrucción haya llegado a la Isla porque se ve en el Sínodo Diocesano de la Habana de 1680 que se recomienda hacer un padrón para llevar un registro de los bautizos de los esclavos tal y como lo recomendaba el Arzobispo de Sevilla a principios de siglo. Libro 3, Título 11, Constitución IV, Juan García de Palacios, Sínodo diocesano que de orden de S. M. celebró el ilustrísimo señor doctor don Juan García de Palacios, obispo de Cuba, en junio de mil seiscientos ochenta y cuatro, Habana: Imprenta del gobierno y capitanía general por S.M., 1844, p. 114.

⁶²¹ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 39. Carta Anua No. 5, Carta Anua de la Provincia del Nuevo Reino de Granada del año de 1615.

⁶²² Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, Libro cuarto, p. 65.

agua sobre ellos en su lugar de origen o en el momento de su llegada a España; 2. Si se les había hablado sobre el bautismo a través de un intérprete; 3. Si este era el caso, si habían entendido lo que se les había dicho; y 4. Si habían dado su consentimiento libre y voluntario para ser bautizados. Si cualquiera de estas cuatro condiciones no se cumplía, el esclavo tenía que ser bautizado nuevamente⁶²³. Este fue el examen que puso en práctica la CJ en Cartagena de Indias o por lo menos así lo explica Sandoval en su libro.

En la *Instrucción* se pueden encontrar las mismas conclusiones de Sandoval con respecto a la relación del lugar de procedencia de los esclavos y los bautizos que ahí se realizaban. Con respecto a África occidental dice que “los que vienen de Guinea, Xolofe, Mandinga, y otras naciones, que todos embarcan en el puerto de Cacheo, casi todos vienen sin bautismo que sea valido. Porque no se les dize nada de el Baptismo, ni de la Fe, o Religión Christiana: ni ellos entienden otras cosas mas de lo que ven. Y por consiguiente, deven ser Baptizados sin condición”⁶²⁴. Lo anterior les daba plena seguridad de que a estos africanos debían aplicarles el bautismo, mientras que de los esclavos de África central menciona “los de Congo, y Angola tienen de ordinario alguna manera de enseñanza [...] y por esto requieren mas examen, para que conste, si uvo lo necesario, para que valiesse el Baptismo”⁶²⁵.

Además del examen, la *Instrucción* recomendaba hacer un patrón en el cual se indicarán todos los datos de los esclavos, por ejemplo, dónde había sido bautizado, en España o no; si era bozal o ladino; si estaba bien instruido; y si tenía “buena noticia de alguna lengua de su nación, que pueda servir de interprete para los boçales de su lengua, y

⁶²³ AASM, Leg. 7, f. 873v. Pedro de Castro y Quiñones, *Instrucción para remediar*.

⁶²⁴ Ibid., ff. 873v-874r.

⁶²⁵ Ibid., f. 874r.

de que lengua es”⁶²⁶. También sugiere que al final del examen se escribiera un memorial en el cual quedara consignado el nombre, fecha, año, parroquia y si estaba bien bautizado o no⁶²⁷. Posteriormente propuso, en caso de que los esclavos no entendieran español, el uso de *intérpretes*, para lo cual era muy importante que este fuera “muy ladino, y de muy buena ley”⁶²⁸ de quien había que ganarse la voluntad con premios y buen trato, con el fin de no dejarlo aburrirse e hiciera mal las traducciones. Adicional a lo anterior, era imprescindible ver que el agua no se quedara en “los cabellos; sino llegue a bañar la piel de la cabeça y rostro por lo menos”⁶²⁹, para así efectuar el bautizo. Por último, y no menos importante, en caso de alguna duda, recomendaba consultar a los padres del Colegio de San Hermenegildo quienes podían orientar en las *naciones* y lenguas de los esclavos⁶³⁰.

Quisiéramos pensar que Sandoval fue más allá de la *Instrucción* y pudo, él y su equipo de operarios, adentrarse al mundo de las lenguas africanas. Se podría decir, que antes de la *Instrucción* y de Sandoval no hubo muchos aportes ni normatividades regulando la evangelización de esclavos, con la única excepción del padre Funes. Esto se puede constatar al revisar algunos documentos de los siglos XVI y XVII donde se encuentra la posición de la Monarquía Hispánica con respecto a la evangelización de los africanos que estaban llegando en grandes cantidades para la época, pero lo que se puede hallar es una casi completa omisión de esta población, no hay menciones explícitas a la evangelización de la población africana, esto nos permite pensar que hubo un cierto desconocimiento de las personas transportadas y un continuo rechazo por ocuparse de este asunto.

⁶²⁶ Ibid., f. 872v.

⁶²⁷ Ibid., f. 874v.

⁶²⁸ Ibid., f. 876r.

⁶²⁹ Ibid., f. 877r.

⁶³⁰ Ibid., f. 874v.

Por su parte, en el caso luso la dinámica fue diferente, en cuanto a las normas y la manera de presentarse estas. En primer lugar, se debe decir que, a diferencia del Virreinato del Perú, en Brasil no hubo concilios durante los siglos XVI y XVII, si no fue hasta el siglo XVIII cuando se llevó a cabo el Sínodo de Bahía, en el cual se dan algunas disposiciones en cuanto a la evangelización de esclavos. A pesar de que no hubo concilios durante este tiempo, sí se tuvieron en cuenta las directrices de tridentinas a través de las órdenes religiosas como la CJ, la cual se preocupó por el aprendizaje de los nuevos idiomas a los que se enfrentaban los misioneros en los diferentes territorios.

Con respecto al aprendizaje del idioma, las Constituciones nos muestra la importancia del estudio de las lenguas diferentes al latín⁶³¹, por lo que al finalizar su preparación el aspirante a sacerdote debía realizar “un Examen cumplido en las lenguas que comúnmente suelen ser necesarias, como la vulgar de la tierra donde se hace residencia, y la latina”⁶³² y se consideraba conveniente hacer uso “de la lengua del pueblo”⁶³³ para llegar más fácil a este. A pesar de que el kimbundu, el kikongo y el Ayizo-gbe (fon) no fueron consideradas como lenguas principales dentro del aprendizaje previo que debían tener los misioneros, como se pudo ver someramente en el capítulo anterior, hubo cierto interés por aprender las lenguas de los africanos ya fuera de manera empírica o con la ayuda de elementos como las gramáticas y diccionarios, al mismo tiempo se apoyaron en los catecismos traducidos a algunas lenguas africanas para así mejorar en dicha labor, del mismo modo era una manera de familiarizarse con los términos básicos que debían emplearse con las personas a las que se dirigían.

⁶³¹ Arzubialde, *Constituciones de la*, p. 194.

⁶³² *Ibid.*, p. 106. En el caso de las personas que iban a las misiones también se tenía en cuenta la Caldaica, árabe y la de la India. Compañía de Jesús, *Constitutiones societatis Iesv*, Londres, Robert Best Ede, (1558) 1838, p. 54. Estas condiciones no los eximió de aprender una lengua africana para ayudar a la evangelización de los africanos.

⁶³³ Arzubialde, *Constituciones de la*, p. 163.

El aprendizaje era importante dentro de la CJ, por ello en el caso neogranadino no era imprescindible aprender la lengua de los indígenas, dado que al “residir en Panamá o en Cartagena en ocupación y empleo de negros es bastante razón para no averse de aprender la lengua de los indios pues allá no los ay, pero serán excusados dello los que fueren ocupados muchos años en leer theología o en gobernar y por no saber la lengua no se dexará de incorporar esos tales con grado firme en la Compañía”⁶³⁴, pero no saber las lenguas de los indígenas americanos no los eximía de aprender las lenguas de los africanos que pasaban por estas dos ciudades y con los cuales los padres tenían contacto a menudo.

Volviendo al tema de Trento, se podría decir que, en teoría, las misiones en los territorios ultramarinos portugueses marcharon acorde a los lineamientos estipulados, sin importar dónde estuviesen los lugares a evangelizar. En la práctica, y según los datos arrojados por la documentación aquí estudiada, en las misiones africanas como vimos en el capítulo anterior, los bautizos no eran realizados, por lo que es muy difícil saber hasta qué punto dicha normatividad se aplicaba en estos territorios. Sólo se sabe que algunos misioneros decidieron ajustarse a las directrices de dicho concilio, ese es el caso del padre Tavares quien escribió en su relación que estaba “fazendo tudo o q manda o Ceremonial Romano, e o q ensina o Concilio Tridentino”⁶³⁵.

A falta de concilios africanos y brasileños en el siglo XVII, se tenían en cuenta las Constituciones lisboetas. Las de 1640 se estipulaban algunas cuestiones para la evangelización de los esclavos, las cuales consistieron en que los amos debían enseñar a los esclavos el Credo, Padre Nuestro, Ave María, y los Mandamientos⁶³⁶, además debían

⁶³⁴ ARSI, Fondo Congr. 53, f. 111v. Respuestas al memorial del Padre Vice Provincial del Nuevo Reyno (Gonzalo de Lyra), 12 de abril 1611.

⁶³⁵ BPAE, Códice CXVI/2-4, f. 5r. Tavares, *Carta e verdadeira*, Segundo Documento.

⁶³⁶ Cunha, *Constitucões synodaes do*, pp. 9, 30 y 31.

procurar el bautizo de sus esclavos y sus descendientes y en el caso de los nacidos en tierras africanas debían ser bautizados con condición. Cuestiones que se replicarían en la América portuguesa y repercutirían en el sínodo realizado en Bahía en 1707. Este sínodo se llevó a cabo con la finalidad de adecuar las directrices del Concilio de Trento⁶³⁷, en el cual la defensa del catolicismo contra el avance protestante era uno de los pilares primordiales, del mismo modo que la propagación de la fe en los lugares de los descubrimientos.

En líneas generales, este no profundizaba la cuestión de lo ya estipulado en las constituciones lisboetas en cuanto a la evangelización de los esclavos, sólo menciona que se debía enseñar la doctrina cristiana a los esclavos⁶³⁸. Y en cuanto a los bautizos decía:

para maior segurança dos Baptismos dos escravos brutos, e buçaes, e de lingoa não sabida, como são os que vem da Mina, e muitos tambem de Angola, se fará o seguinte. Depois de terem alguma luz da nossa lingoa, ou haviendo interpretes, servirá a instrução dis nysterios, que já advertimos vai lançada no terceiro livro nu.579. E só se farão de mais aos sobreditos buçaces as perguntas, que se seguem:

Queres lavar a tua alma com agoa santa?
Queres comer o sal de Deos?
Botas fóra de tua alma todos os teus pecados?
Não has de fazer mais peccados?
Queres ser filho de Deos?
Botas fóra sa tua alma o demonio?⁶³⁹

En lo único que difería de las constituciones lisboetas era que sugería la impresión⁶⁴⁰ de un breve catecismo, la cual en dicho documento se encontraba⁶⁴¹, y debía repartirse en las casas en donde había esclavos para así facilitar la instrucción de esta población.

⁶³⁷ Anderson José Machado de Oliveira, *Os processos de habilitação*.

⁶³⁸ Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Propostas, e aceitas em o synodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*, São Paulo, 1853, p. 3.

⁶³⁹ *Ibíd.*, p. 20.

⁶⁴⁰ *Ibíd.*, p. 19.

⁶⁴¹ *Ibíd.*, pp. 219-222.

A modo de complemento de las indicaciones del sínodo y tratando de seguir las disposiciones del Concilio de Trento⁶⁴², en Brasil se gestó un texto con el cual se daban otras premisas sobre la evangelización de esclavos, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, que fue escrito por el padre Jorge Benci, el cual vio la luz en Bahía en 1700 y en 1705 en Roma. Con esta obra logró concretizar algunos puntos sobre la esclavitud, entre ellos la evangelización de los esclavos. El texto fue escrito a modo de discursos (sermones), y en ellos se puede ver la posición del padre acerca de la esclavitud y la manera en que los esclavos debían ser introducidos en la fe católica.

En el Discurso 1 explicó el derecho de los esclavos tener vestido, comida y asistencia en la enfermedad, proporcionadas por sus dueños. El Discurso 2 remitía a los dueños a catequizar y dar buen ejemplo a los esclavos con sus acciones. El Discurso 3 señaló que los dueños podían dar castigo a los esclavos para que estos no se acostumbraran al mal comportamiento. Y el Discurso 4 explicó la necesidad de dar trabajo a los esclavos para que no se transformasen en personas insolentes. Como se puede ver, cada uno tiene sus particularidades, pero en concreto, se hará mención al segundo. Este discurso se pueden rescatar varias cosas que los dueños debían procurar para la *salute* cristiana de los esclavos, dado que estos justificaban su desatención en el no bautizar y catequizar, diciendo que eran bozales y brutos, y por ello no entendían las cosas de la fe⁶⁴³. Además, algunos de los esclavos que llegaban sólo tenían el bautismo, pero no habían sido instruidos en las cuestiones de la religión católica⁶⁴⁴.

⁶⁴² El autor menciona en su texto al Concilio de Trento. Jorge Benci, *Economia christãa dos senhores no governo dos escravos*, Roma, na Officina de Antonio de Rossi, 1705, pp. 56, 77 y 87.

<http://purl.pt/24731>

⁶⁴³ Benci, *Economia cristãa*, pp. 60-61.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

Entre las cosas que se pueden destacar de este discurso la importancia de la participación de los dueños en la evangelización, en donde estos debían alimentar el alma de los esclavos con la Doctrina Cristiana, por ello era preciso dar espacios y días a los esclavos (domingos y días santos)⁶⁴⁵ para que recibieran la instrucción, la cual debía estar a cargo de los curas y párrocos, quienes estaban obligados a hacerlo por derecho canónico y por cuestiones divinas y naturales⁶⁴⁶.

Algo que se debe destacar dentro de las sugerencias del padre Benci es lo siguiente, este jesuita era consciente de que para llevar a cabo un buen proceso de evangelización era preciso contar con el tiempo necesario para que los esclavos pudiesen comprender la información⁶⁴⁷. Claro, su argumento estaba basado en la creencia de que los africanos eran personas muy rudas y difíciles de sacar de sus creencias y supersticiones, y por ende, faltos de entendimiento. Lo que se pretende destacar es que, como ya se mostró en el capítulo anterior, algunos misioneros en los puertos de embarque simplemente bautizaban a los esclavos de los barcos sin proporcionarles instrucción alguna, es decir, no se tomaban nada de tiempo para evangelizarlos antes de llevar a cabo el acto sacramental.

Las sugerencias del padre Benci eran simples y no eran difíciles de poner en marcha. Por otro lado, en su libro no se encuentran detalles de pasos a seguir a la hora de evangelizar a los esclavos, más bien, fueron sermones de un padre en los cuales realizó algunas recomendaciones a sus feligreses y tomó como punto central hablar de los esclavos y sugerir algunos puntos que él consideró oportunos.

Y por último, se debe mencionar el texto de Manoel Ribeiro Rocha, titulado *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido e libertado: discurso theologico-*

⁶⁴⁵ Ibid.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 68.

⁶⁴⁷ Ibid., pp. 66 y 67.

juridico em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum e outro foro, os Pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir, el cual fue publicado en 1758.

El texto toca algunos temas sobre la esclavitud, como por ejemplo, mencionó que en Brasil se había escuchado muchas veces que los africanos que llegan no habían sido cautivados de manera lícita⁶⁴⁸. Al igual que Benci, tuvo conocimiento de que los bautizos en África no se consideraban los más adecuados, además antes de comprarlos no se examinaba que se cumpliera con el bautizo⁶⁴⁹.

La sexta parte del texto está dedicada a la instrucción cristiana de los esclavos, en donde se explicaba cómo debe hacerse la catequesis de esta población. Exhortaba a los párrocos que hicieran una copia del catecismo redactado en el texto⁶⁵⁰. El catecismo está escrito en forma de preguntas y respuestas, pero se consideraba que, para los sacerdotes no tan versados en estos aspectos o los mismos africanos conocedores del idioma, tendrían un poco de problemas, dado que el texto no tiene separaciones entre una pregunta y otra, en líneas generales, no están organizados a doble columna o los idiomas en diferente línea, tal y como aparece en otros catecismos para la evangelización de africanos que se han consultado.

A grandes rasgos, el catecismo hace preguntas con sus respectivas respuestas, como quién creó la tierra y dónde está Dios, quién es su hijo, etcétera. Posteriormente da algunas instrucciones de cómo se debía hacer la confesión, la comunión y la forma en la que se debía tratar a los rudos y moribundos.

⁶⁴⁸ Manoel Ribeiro Rocha, *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido e libertado: discurso theologico-juridico em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum e outro foro, os Pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir*, Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758, p. 1.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 245.

Además de lo anterior, el texto trae una idea o propuesta nueva en cuanto a la evangelización. La primera es sobre la posibilidad de que los esclavos aprendan la Doctrina entre sí, es decir, por medio de la ayuda de otro esclavo que sí conociera la Doctrina se facilitaría la trasmisión de los principios de la fe católica⁶⁵¹. Una idea considerada encauzada, dada la poca cantidad de operarios (sacerdotes) que se encargaban de la evangelización de los esclavos, pero no se sabe si en la práctica se llevó a cabo o se consideró poco adecuada para los africanos.

Algo similar sucedió en Cartagena de Indias, o por lo menos así lo relató en el *Proceso de Beatificación* un negro libre llamado José Gramajo: “era tanta su caridad hacia el prójimo que despidiéndose este testigo del padre para ir al campo y a las poblaciones de tierra adentro, le recomendó que enseñara la doctrina cristiana a todos los negros jóvenes y a la gente que no la supiese; y le hizo prometer que lo haría”⁶⁵². Como se puede ver, en el caso neogranadino también consideraron que era pertinente dar la enseñanza-aprendizaje de la religión católica entre pares, en este caso entre los mismos africanos. Este recurso pudo ser alentado por las pocas misiones que los padres de la CJ hacían a territorios al interior del reino, enfocando su mayor esfuerzo en el puerto.

Como se pudo ver, las directrices y los textos aquí expuestos surgieron a raíz de la necesidad de las mismas y obedecieron a una problemática común: la mala evangelización recibida por los africanos en sus lugares de origen y en los puertos de embarque, sin embargo, podemos encontrar que la instrucción del Arzobispo de Sevilla y los Memoriales de Funes se preocuparon por atender la problemática de la evangelización y de los malos bautizos de los esclavos que llegaban a la parte hispánica, mientras en los textos escritos en

⁶⁵¹ Ibid., p. 237.

⁶⁵² Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*. pp. 145-146.

territorios brasileños se refirieron a los esclavos en concreto y los derechos que estos tenían frente a sus amos quienes no permitían su evangelización, lo cual agravaba la situación espiritual de los esclavos de origen africano, cuestión que se trató de corregir con las constituciones y sínodos realizados. No es que Cartagena de Indias estuviese exenta de la tensión amo-esclavo brasileña en la que los primeros se negaban a la evangelización de los esclavos, todo lo contrario, como se pudo ver en la Leyes de Indias, obligaron mediante estas normas que se les permitiera ir a misa, no trabajar los domingos ni los días de guardar, y estas regían todo el territorio hispánico en el Nuevo Mundo, por eso en regiones al interior de el Reino de la Nueva Granada fue importante que existieran este tipo de directrices para determinar el proceder en cuanto a la evangelización de los africanos y sus descendientes.

Otra diferencia entre ambos puntos geográficos radicó en que desde inicios del siglo XVII se pueden encontrar primeros intentos por reglamentar la evangelización de esclavos, por ejemplo, con los memoriales Funes que invitaban a seguir unas directrices en pro de mejorar la enseñanza de la fe cristiana a la población africana por la cuestión del idioma. Y por último en el caso luso no hubo un arzobispo como el padre Pedro de Castro y Quiñones que tratara de mediar entre lo dispuesto en el Concilio de Trento y las quejas sobre la evangelización de esclavos que llegaban a la metrópoli, como pudimos ver en el capítulo anterior, desde diferentes puntos de ultramar ni mucho menos hubo un abanderado de la causa africana. En cuanto a lo catequético y sacramental de la evangelización, tal y como lo llevó a cabo Alonso de Sandoval, como veremos en el capítulo cuarto, además de seguir las directrices del Arzobispo de Sevilla planteó algunas sugerencias basadas en la experiencia adquirida durante el periodo donde se relacionó con la población africana, gestando así su libro de 1627.

3.2. Los africanos y la enseñanza de la fe a través de catecismos y cartillas

Los catecismos fueron un recurso muy usado para la evangelización en Europa para quienes no conocían el latín, esto se usó con el fin de llegar a más personas y difundir la fe. Los primeros catecismos fueron escritos con la finalidad de contrarrestar la acción protestante de Lutero, quien publicó un catecismo en 1529⁶⁵³. Con esto se logró que las personas no versadas en el latín pudieran ser evangelizadas, el proceso se inició en Alemania con el catecismo de Pedro Canisio en 1556; posteriormente se publicó en Francia el catecismo de Edmond Auger, en 1563; en Portugal el de Marcos Jorge vio la luz en 1566, el cual sería el modelo a seguir en las colonias portuguesas⁶⁵⁴; en España se publicó *La cartilla de la doctrina Cristiana*, texto escrito por Jerónimo Ripalda en 1591 y *El catecismo de la doctrina Cristiana* de Gaspar Astete en 1593, el texto de Ripalda es de los que tiene más reimpressiones, este texto fue ampliamente usado en la Nueva España para la evangelización de los indígenas; y por último, en Italia se imprimió el texto de Belarmino en 1597.

En el caso de la propagación de la fe en los lugares de ultramar, este recurso también fue usado por ello se procuró traducir las oraciones del latín a las diferentes lenguas nativas que encontraron los misioneros en los diversos lugares donde se encontraban las misiones en Asia, América y África. La presencia de estos textos en contextos africanos fue, de una u otra manera, algo común, mientras para el caso

⁶⁵³ Gianni Criveller, Dar razón de las cosas de nuestra Santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del Periodo Ming, En: Perla Chinchilla y Antonella Romano, *Escrituras de la modernidad, Los jesuitas entre la cultura retórica y cultura científica*, pp. 207-238, p. 217.

⁶⁵⁴ Cândida Barros, Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI, *Fênix, Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 5, No. 4, 2008, p. 12.

americano, encontrar traducciones en lenguas africanas fue un elemento que tuvo poca difusión, no obstante, contó con cierta relevancia dentro del contexto del Virreinato del Perú y Brasil.

En el caso de África central, se podría decir que los primeros catecismos que arribaron a la zona fueron los enviados por el rey Manuel junto con los sacerdotes que iban al Congo. Estos personajes llegaron a los lugares de evangelización con catecismos⁶⁵⁵ que seguramente estaban escritos en latín o portugués, pero les servía en un primer momento para evangelizar en el reino junto con las personas que habían aprendido el idioma o intentaban aprenderlo.

A pesar de que en los reinos del Congo y Angola no se disfrutó de las imprentas, hubo producción de libros impresos en Europa para su difusión en aquellos reinos africanos⁶⁵⁶. Uno de estos textos fue el catecismo compuesto por Marcos Jorge, publicado en 1566, con el cual se enseñaba en todas las escuelas o lugares en donde los jesuitas estaban presentes, es probable que entre ellas estuviesen las del Reino del Congo, pero no hay evidencia documental que lo muestre.

Antes de la difusión del texto del padre Marcos Jorge, se deben mencionar tres textos, de los cuales no se tiene evidencia física en la actualidad, pero a partir de algunas cartas de la época se ha conocido su existencia. Se dice que el primer catecismo escrito en una lengua centroafricana fue la *Cartilha de doutrina Christa em lengoa do Congo*, que se imprimió en Évora para el año 1536. Dicha cartilla se encuentra desaparecida, pero se sabe

⁶⁵⁵ ATT, Fondo Livraria, Ms. pergamínico que contém a Primeira e Segunda Parte da Chronica de Damião de Góis. Damião de Góis, *Chronica de Felicissimo Rei Dom Emanuel*, Lisboa, 1556, I edicaci. Parte I, cap L.XXVI, en: António Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, Vol. I, pp. 194-195, p. 194.

⁶⁵⁶ Tal y como hace referencia Gruzinski cuando habla de los catecismos impresos en Goa, Macao o México. Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo, Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 76.

de su posible existencia porque fue mencionada en una carta de Joao III a Diego I⁶⁵⁷. El segundo texto, se supone que fue impreso en 1556, ocho años después de la llegada de la primera misión jesuita al Reino del Congo⁶⁵⁸, titulado *Doutrina christã na língua do Congo*, traducida por el padre Cornelio Gomes⁶⁵⁹. Sobre esta se menciona que alcanzó el reconocimiento del *Manicongo* de la época y se imprimieron 300 ejemplares. En el mismo año, en Évora, también se publicó un texto en kikongo escrito por Fray Gaspar da Conceição⁶⁶⁰ y Fray Estêvão de Lagos, para ayudar a la evangelización de los esclavos que estaban de paso por São Tomé.

Por su parte, el texto compuesto por Marcos Jorge⁶⁶¹ fue difundido en los lugares donde hubo presencia jesuita y el Reino del Congo no fue la excepción; este fue traducido por el padre Mateus Cardoso con la ayuda de naturales⁶⁶². Este catecismo en particular nos introduce en varios temas importantes a tratar en esta investigación, por un lado se puede

⁶⁵⁷ Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo*, New York - London, Clarendon Press Oxford, 1985, en: Paola Vargas Arana, *La adopción del catolicismo*, p. 68.

⁶⁵⁸ Jean-Pierre Tardieu, *L'église et les noirs au Pérou (XVI^e et XVII^e siècles)*, Thèse, Bordeaux, 1987, p. 545.

⁶⁵⁹ Nacido en el Kongo y de padres portugueses. Alexandre Almeida Marcussi, O dever catequético, p. 69; Celestino Correia, La contribución de Portugal a la evangelización del mundo en el s. XVI, en: Enrique de la Lama Cereceda, *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, España, Universidad de Navarra, 2001, pp. 583-602, p. 588; John K. Thornton, Conquest and Theology. The Jesuits in Angola, 1548–1650, *Journal of jesuit studies*, Vol. 1, No. 2, 2014, pp. 245-259, p. 248.

⁶⁶⁰ Brásio, *Monumenta missionária africana*, Vol. II, pp. 391-392; Otto Zwartjes, *Portuguese missionary grammars*, p. 210; John Thornton, Afro-christian syncretism, p. 68; Gonçalo Fernandes, Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa, *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, No. 49, 2015, pp. 43-67, p. 46.

⁶⁶¹ El texto de Marcos Jorge fue tomado como modelo para las colonias portuguesas de ultramar, de ahí que se tradujo a lengua tamul en 1579 *Doctrina Christãa, a maneira de Diálogo: feyta em Portugal pello Padre Marcos Jorge da Companhia de IESU: tresladada em língua Malauar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma Companhia. Em Cochim, no Collegio da Madre de Deus*; a lengua japonesa en 1592, *Nippon no Iesusno Companhia no Superior yori Christannisoto no cotouariutagaino mondo no gotoxidaiuovacachitaamo Doctrina*; a lengua konkani en 1622, *Doutrina christam em lingoa bramanacanarim: ordenada a maneira de diálogo, pera ensinar os mininos coposta pollo Padre Thomas Esteuao. Empresa no Collegio de Rachol da Copanhia de Jesus*; a lengua kikongo en 1624, *Doutrina christaa. Composta pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo Padre Ignacio Martinz. De novo traduzida na lingoa do Reyno de Congo, por ordem do P. Matheus Cardoso theologo, / da Companhia de Jesu*, Lisboa: por Geraldo da Vinha; y al tupi, una traducción y adaptación realizada por el padre Leonardo do Vale, impresa en 1618.

⁶⁶² ARSI, Fondo Lus. Cod. 55 f. 118-123. Relação do Padre Mateus Cardoso (14-9-1625), en: António Brásio, *Monumenta missionária Africana, África ocidental (1622-1630)*, Vol. VII. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1956, p. 385.

ver el interés de las órdenes religiosas en aprender algunas cuestiones básicas del idioma y plasmarlas en un texto que puede servir para llevar a cabo la labor catequética; por otro lado, este texto nos permite ver la acción conjunta de los diferentes actores involucrados en el proceso de evangelización; y por último, se debe mencionar la importancia del idioma en todo este proceso.

La *Doutrina cristaã en kikongo* nos proporciona algunas ideas de su proceso de elaboración y la importancia de la misma. Por un lado, en la carátula del texto menciona que esta doctrina ha sido “de novo traduzida na língua da Reyno de Congo por ordem do P. Matheus Cardoso”⁶⁶³. Esto deja abierta la pregunta ¿hubo una versión previa de este catecismo? en esta investigación se considera que es probable y además sí se haya dado la reimpresión del texto, pero hasta nuestros días sólo ha sobrevivido la segunda versión, la cual conocemos. Lo anterior, se puede inferir dado que las misiones jesuitas se iniciaron en la zona hace más de 80 años⁶⁶⁴ y lo más factible es que por la cantidad de misioneros en la misma, y las personas por evangelizar, ameritó la reimpresión del texto. Otra cuestión que se puede suponer es que el padre reconozca la existencia de algunos de los textos mencionados anteriormente, pero en ninguna parte se hace explícita la existencia de un catecismo diferente al que el autor estaba presentando y donde asegura es la primera en su especie, para lo cual se valió de las personas más insignes de la corte para que la obra fuese traducida de la manera esperada.

Según Cardoso, una de las razones por la cual surgió el texto es la siguiente, cuando fue de misión de Angola al Congo se encontró que no había oraciones en su lengua y sólo

⁶⁶³ Mateus Cardoso, *Doutrina cristaã composta pelo P. Marcos Iorge da Companhia de IESV Doutor em Theologia. De Novo traducida na lingoa do Reyno de Congo por ordem do P. Matheus Cardoso*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624.

⁶⁶⁴ Con respecto a esto nota Brásio que la Doctrina fue impresa dos veces en el mismo año. Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. VII, p. 385.

estaban el latín, esto lo animó a hacer la traducción al kikongo. También menciona en el prólogo que la intención del libro es que los portugueses aprendieran la lengua de los muxicongos y viceversa.

Según la carta dirigida por Mateus Cardoso al señor Miguel de Castro, Arzobispo metropolitano de Lisboa, esta fue la primera obra publicada en la lengua del Reino del Congo. En líneas generales se puede decir que la impresión de esta doctrina sirvió para impulsar la instrucción de la corte del reino en la fe cristiana⁶⁶⁵, pero se presentaron dificultades como en las demás estrategias de evangelización: la mayoría de las personas del reino no sabían leer. El padre Cardoso trataba de repartir el catecismo en los poblados con la esperanza de que las personas que manifestaran saber leer, pudieran enseñarles a otros la doctrina y las oraciones⁶⁶⁶, según lo expresado en esta carta, esta forma de aprender sobre el catolicismo sería como una extensión de la catequesis con la ayuda de los naturales conocedores de los rudimentos de la religión y del portugués⁶⁶⁷. El padre tuvo dificultad en los poblados donde no había habitantes que supieran⁶⁶⁸ la lengua —como el caso de Banga—. De esta manera el desconocimiento de la lengua, tanto de una parte como de la otra, muestra otra dificultad en la evangelización en tierras africanas, lo cual se agudizó en los territorios más alejados, en donde el proceso de evangelización era esporádico.

El libro estaba dedicado al rey Dom Pedro Afonso II. El texto está en portugués y kikongo, lo que facilitaba la evangelización para los jesuitas. El catecismo seguía la misma dinámica del catecismo original, en donde se limita a la traducción de las oraciones, sacramentos y los principales preceptos de la religión católica. Por otro lado, siguiendo los

⁶⁶⁵ ARSI, Fondo Lus. Cod. 55, ff. 118-123. *Relação do Padre Mateus*, p. 370.

⁶⁶⁶ *Ibíd.*, p. 371.

⁶⁶⁷ Algo parecido a lo planteado por Manoel Ribeiro Rocha en su texto, en el cual sugirió que la enseñanza se podría hacer entre esclavos. En este caso Cardoso sugería que se hiciera dentro de la comunidad centroafricana que tenían algunos conocimientos del catolicismo.

⁶⁶⁸ ARSI, Fondo Lus. Cod. 55, ff. 118-123. *Relação do Padre Mateus*, p. 376.

cánones del texto original de Marcos Jorge, se decidió publicar su catecismo: “Mulongui achristão, ùalundiquilua mumuânu acuôbayacootûla, munâ culonga o alêque”⁶⁶⁹, es decir, una doctrina cristiana escrita a manera de diálogo para los meninos.

Como se podrá ver más adelante, la elaboración e impresión de doctrinas para la evangelización de africanos en los reinos centroafricanos no fue muy prolífica pero sí significativa, dado que quedó para la posteridad el interés de los sacerdotes por tener “herramientas para la evangelización”, en la medida que estas podían facilitar el proceso, pero esto no sucedió en el Reino de la Nueva Granada. Lastimosamente hasta la fecha, no se conoce un texto publicado por los misioneros en Cartagena de Indias, que se ocupara de la evangelización de los africanos en su lengua, como lo fue la *Doctrina cristiana* de Cardoso.

En el caso de la América Hispánica, se puede decir que no hubo un proceso de evangelización de los africanos del mismo modo que se hizo en África. Tanto en las posesiones portuguesas como hispánicas en América se procuró la evangelización de los esclavos, pero en cada lugar se establecieron estrategias complementarias a la labor en tierras africanas, las cuales consistían en examinar a cada individuo y determinar su nivel de evangelización y a partir de ahí ir complementando lo ya aprendido, como ya lo vimos en apartados anteriores, esto se pudo hacer en los casos de los africanos que estaban bien bautizados.

Con respecto a los catecismos hispánicos, en primer lugar, se puede mencionar que el jesuita Diego de Torres Bollo se interesó por la evangelización de los nativos americanos y también la de los negros, por ejemplo, en Chuquisaca, se elaboró el primer manual en

⁶⁶⁹ En ocasiones aparece como mulêque. Cardoso, *Doutrina christã composta*, f. 1.

lengua Angola⁶⁷⁰ del Virreinato, lo que según Tardieu, lo convirtió en un inspirador de los jesuitas interesados en los negros, como Alonso de Sandoval. Este texto se apoyó en la *Instrucción* del Arzobispo Pedro de Castro y Quiñones de Sevilla y lo adaptó a la lengua de los esclavos del alto Perú, es posible que se tratara del kimbundu.

El texto de Marcos Jorge, traducido por Mateus Cardoso, tuvo una versión en castellano para evangelizar a los esclavos en el Virreinato de Perú. Según algunos autores⁶⁷¹ fue traducido en Lima en el año de 1629 y se publicó con el nombre *Oraciones tradvcidas en lengua del reyno de Angola. Por orden del P. Mateo Cardoso, teólogo de la Compañía de Iesvs, natural de Lisboa. Impresassa primero para el reyno de Portugal: y aora de nuevo con la declaracion en lengua Castellana*. El texto con las oraciones está escrito a doble columna, español y “lengua angola”, y es un resumen del catecismo de Cardoso, el cual se imprimió mientras se esperaba publicar arte y confesionario como la CJ en Angola. La doctrina en portugués fue enviada a Buenos Aires para ser usada con los esclavos que ahí llegaban, fue así como se vio la posibilidad de traducirla al castellano. Con la traducción de este catecismo estaríamos ante un primer intento, al parecer involuntario⁶⁷², por tener un instrumento para evangelización, el cual se usó en diferentes puntos del

⁶⁷⁰ “Le premier jésuite de la vice-royauté qui se soit lancé dans l'élaboration d'un manuel fut, semble-t-il, Diego de Torres Bollo, après son arrivée à Chuquisaca (La Plata)”. Jean-Pierre Tardieu, *L'église et les noirs*, p. 527.

⁶⁷¹ Luz Adriana Maya dice en una cita de Nicolás de Castillo, que en el Colegio de los jesuitas de Lima se había impreso una gramática de lengua Angola para la evangelización de esclavos, dado que este fue el idioma predominante entre 1600 y 1640. Luz Adriana Maya Restrepo, Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810, en: Luz Adriana Maya Restrepo (Ed.), *Geografía humana de Colombia, Los Afrocolombianos*, Tomo VI, Bogotá, Editora Guadalupe, 1998, pp. 11- 52, p. 24; Luka Lusala Lu Ne Nkuka, Matheus Cardoso et le catéchisme kikongo de 1624, *Studia Missionalia* Vol. 60, Roma, Universidad Gregoriana, 2011, pp. 215-233, p. 220; Jean Pierre Tardieu, Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay, *Anuario de Estudios Americanos*, No. 62, 2005, pp. 141-160, p. 154

⁶⁷² Cabe aclarar que se considera involuntario que este instrumento haya sido pensado desde el principio como un elemento de evangelización atlántica, en la medida que es poco probable que Marcos Jorge hubiese pensado que su texto tendría la trascendencia que tuvo.

atlántico. Es decir, un catecismo escrito en Portugal que después fue traducido al kikongo en el Reino del Congo y posteriormente al kimbundu en el Virreinato del Perú.

Tiempo después, en 1690, le escribieron al General de la CJ, el Padre Tirso González, para que se imprimiera en Lisboa un catecismo en “lengua general de negros”⁶⁷³ y en castellano para poder catequizar e instruir en la religión católica a los esclavos en el Virreinato del Perú, pero no hay un documento impreso que demuestre si esta petición fuera bien recibida.

En el caso de Cartagena de Indias, se debe decir que Sandoval no menciona el catecismo en su texto, es un poco extraño que no lo conociera dada la difusión que la CJ mantenía sobre sus publicaciones, y queda demostrado en el caso de Lima donde sí se conoció y hasta se tradujeron unas oraciones al kimbundu basados en dicho texto. Es probable que en el tomo dos de su texto (1647) se hubiese ampliado lo referente a la evangelización en África y tocando temas como los catecismos, tal y como amplió la versión del tomo uno. Pero al no conocer el mencionado, no es posible tener certeza y ello hace imposible poder comprobar estas aseveraciones.

A parte de la *Instrucción*, no existen registros manifestando que Sandoval usó un catecismo o una gramática como tal, pero sí se sabe que siempre se apoyó en los *intérpretes* y la experiencia adquirida en el proceso de evangelización. Lo más parecido a un catecismo es un libro de estampas⁶⁷⁴ que según un hermano del Colegio de Cartagena de Indias, Nicolás González, Sandoval, usaba cuando catequizaba, pero no especifica si era un catecismo con ilustraciones o era un libro elaborado por los mismos jesuitas para la evangelización en el puerto. Se puede decir que fue una alternativa de enseñanza

⁶⁷³ De Borja Medina, “El esclavo: ¿bien mueble, p. 99.

⁶⁷⁴ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 350 y 205.

implementada por Sandoval en Cartagena de Indias, la cual iba junto con otras estrategias que se mencionaran en el siguiente capítulo como lo fueron las procesiones en las cuales se procuró que los africanos y sus descendientes memorizaran las oraciones por medio de la repetición. Es posible que las estampas pudiesen fungir como una herramienta pedagógica permitiendo así el aprendizaje de los preceptos de la fe católica.

Con respecto al libro de estampas mencionado en el *Proceso de Beatificación*, se debe recordar que no se cuenta con un catálogo de los libros del Colegio de Cartagena de Indias, lo más cercano al puerto era el colegio de Mompo. En dicho catálogo se pueden ver algunos catecismos, entre los que destacan el *Catecismo Romano* de Juan Euzebio Nieremberg, impreso en 1642⁶⁷⁵, o el *Thesaurus Doctrinae Christianae* de Nicolao Turlot impreso en 1668⁶⁷⁶ y *Luz de verdades catholicas y explicacion de la doctrina christiana* de Juan Martinez de la Parra, texto de 1691⁶⁷⁷. Pero lo que más llama la atención del catálogo es lo denominado como una “Doctrina Cristiana en Portugués”⁶⁷⁸, la cual carece de una referencia completa, no tiene autor de la obra ni año de publicación. Esto nos deja ver que los jesuitas tenían acceso a muchas de las publicaciones, las cuales se estaban imprimiendo en Europa y pudieron ser herramientas útiles para la evangelización de los africanos, pero como ya se mencionó, ni el padre Sandoval ni ningún otro operario dan indicios de haber utilizado alguno de estos catecismos en territorio neogranadino, en especial en Cartagena de Indias.

⁶⁷⁵ José del Rey Fajardo y Felipe González Mora, *Los jesuitas en Mompo 1643-1767. Añoranzas de un pasado cultural*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2012, p. 382.

⁶⁷⁶ *Ibíd.*, p. 388.

⁶⁷⁷ *Ibíd.*, p. 389.

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, p. 384.

Las estampas, según lo descrito en el *Proceso de Beatificación*, se usaron para explicar algunas cosas a los esclavos como por ejemplo la vida de Cristo⁶⁷⁹, la vida en el infierno y el purgatorio⁶⁸⁰, lo anterior, con el fin de que entendieran y creyeran lo explicado⁶⁸¹. Esta expresión va muy de la mano con la justificación de Marcos Jorge para sacar una *Doctrina Cristã* con imágenes: “o que os doutos em na escritura acham os idiotas na pintura, porque nesta vem o que devem seguir, nesta vem o que nam entendem nas letras”⁶⁸², es decir, según Marcos, por su condición de rudos en los ámbitos de la fe y por no conocer la lengua, era preciso que las imágenes fuesen usadas con los esclavos. De esta manera queda al descubierto parte del pensamiento de estos padres de la CJ con respecto al modo de vida y la incapacidad de comprensión de los africanos, se pensaba que estos no podían entender lo relacionado con la fe cristiana por medio de la palabra, si no era mejor explicarles por medio de imágenes por ser rudos por naturaleza.

El uso de las anteriores también pudo obedecer a la variedad de idiomas que los esclavos hablaban, por lo anterior sería acertado pensar que era más fácil llegar a más personas y con mayor practicidad por medio de las estampas. Lo que no deja claro la documentación es si el uso de esta herramienta era de forma general o se hacía uno por uno, pero en caso de que se tratara de llegar a una mayor cantidad de personas y de manera eficaz, el uso de las estampas fue una opción llena de ingenio y al mismo tiempo práctica por las condiciones en las que se encontraban los misioneros.

Lo anterior fue complementado con pinturas utilizadas a la hora de ilustrar las penitencias a las cuales los esclavos debían enfrentarse si pecaban. Esto se puede ilustrar

⁶⁷⁹ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 102, 200, 213 y 343.

⁶⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 123 y 353.

⁶⁸¹ *Ibíd.*, p. 123.

⁶⁸² Marcos Jorge, *Doutrina christam de padre Mascos Jorge da compahia de Iesv representada por Imagens*, Avgvsta, 1661, p. 1. Subrayado de la autora.

con cinco testimonios del *Proceso de beatificación*. Según Pedro Antonio Paduano, así lo hacía Claver después de que bautizaba a los esclavos, “diciéndoles que no volvieran a pecar, enseñándoles y mostrándoles, para que temieran el infierno, una pintura de un alma condenada muy horrible y espantosa que ardía en llamas vivas”. Algo parecido narró el Padre Manuel Rodríguez, “les mostraba un demonio con la boca abierta que tenía en una tela, y les decía que aquel demonio debía llevar y arrojar al infierno a cuantos después del bautismo recayeran en el pecado y ofendieran a Dios”, del mismo modo lo narró el padre Pedro Mercado: “También les mostraba un libro con estampas, en el cual estaba pintando el infierno; y lograba que los intérpretes dijese a los negros que ese era el infierno, y las almas que estaban en él eran de los negros que no se bautizaban ni se arrepentían de sus pecados”. Según Andrés Sacabuche “mostraba una estampa hecha en tela en la cual estaba pintado el infierno y un alma que estaba sufriendo en él, rodeado en forma muy fea y abominable por demonios que ferozmente la atormentaban en dichas penas infernales que sufría”. Y por último, el padre Nicolás González manifestó que el padre Claver “mostraba una pintura que tenía en una tela, en la cual estaba pintada un alma que ardía en las llamas vivas con algunos demonios alrededor que la atormentaban”⁶⁸³

Como se pudo ver, el uso de las estampas y las imágenes tuvo un papel importante dentro de la evangelización de esclavos en Cartagena de Indias, en donde a pesar de carecer de un catecismo que apoyara el proceso, se usaron otros mecanismos, tal y como se verá en el cuarto capítulo.

Retomando los catecismos en África central, se debe mencionar que además del catecismo de Cardoso, estuvo el catecismo del padre Francisco Paccónio titulado: *Gentio*

⁶⁸³ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 98, 100, 205, 101 y 91.

*de Angola suficientemente instruído*⁶⁸⁴, impreso en 1642. Fue compuesto por Francisco Paccónio y editado por años más tarde por Antonio de Couto⁶⁸⁵; es una obra póstuma, la cual fue retomada por los capuchinos posteriormente. El texto está dedicado a Doña Isabel de Oliveira Cortereala, la benefactora del libro. Un texto que se diferencia del catecismo de Cardoso porque no fue una traducción de un texto ya existente en portugués, sino fue un trabajo realizado en África pensado desde sus orígenes para la evangelización de los esclavos.

El catecismo de Paccónio está escrito en portugués- kimbundu, a modo de pregunta-respuesta. El inicio del texto muestra una explicación de cómo es la lengua y como se pronuncian algunas palabras, con el fin de explicar un poco su gramática. El libro está dividido así: una primera parte en la que se encuentran las oraciones (Padre Nuestro, Ave María, Salve Reina, Credo, Los mandamientos (10), Los mandamientos de la Santa Madre Iglesia (5), Acto de Contrición y La confesión general). En la siguiente parte están unos apartados llamados Diálogos, en los que a manera de preguntas y respuestas, el “Mestre” le pregunta al “Discípulo” sobre sus creencias en la fe y las enseñanzas recibidas según la doctrina, y si cree en un Dios verdadero, creador de todo y proveedor de todo.

Un dato interesante del catecismo de Paccónio es que en el prólogo dice que este era dirigido a los padres de la CJ de Angola y Brasil dedicados a la instrucción de negros. Es decir, a diferencia del catecismo en portugués de Marcos Jorge, traducido en el Reino del Congo al kikongo y en el Virreinato del Perú al kimbundu, el de Paccónio fue pensado desde sus inicios como un textos que podían usarse en ambas orillas del Atlántico, por tanto estaríamos ante una primera evidencia real sobre la intención de empezar la enseñanza del

⁶⁸⁴ BNP, Microfilme F. 1353, Francisco Paccónio, *Gentio de Angola*.

⁶⁸⁵ Antonio Couto nacido de madre negra en San Salvador de Congo, según Hilton era mulato. Anne Hilton, *European sources for*, p. 302.

catolicismo en territorio centroafricano y continuarlo en tierras brasileñas, es decir una conexión atlántica de la evangelización de africanos.

El texto de Giacinto de Vetralla⁶⁸⁶, *Doctrina christiana ad profectum Missionis totius Regni Congi in quatuor linguas per correlativas columnas distincta, Eminentiss. Ac. Reverendiss. S.R.E. Cardinalibus Sac. Congregationis de Propaganda Fide exhibita, et dicata a Hyacintho Brusciotto a Vetralla Concionatore Capuccino, in Romana Provincia nunc Diffinitore, eiusdemque Missionis Praefecto*, fue elaborado con la finalidad de ayudar a los misioneros con el aprendizaje de la lengua. El texto está traducido a cuatro idiomas, “congolés”, portugués, latín e italiano⁶⁸⁷. Antes de salir a la misión, el padre pidió que se imprimieran muchas copias del mismo (1000 ejemplares) para poder llevárselas. Este texto se aleja de la naturaleza del texto de Paccónio en la medida que este fue una suerte de reedición del Mateo Cardoso, al cual se le añadió la versión la traducción al latín e italiano.

Por último, se debe mencionar que el texto de Paccónio fue traducido al latín en 1661 por el padre Antonio Maria de Montepandone, en 1661 con el nombre de *Gentilis Angollae fidei mysteriis*. Este fue puesto a tres columnas (latín, “angola” y portugués). Todo a modo de diálogo, donde el discípulo pregunta y el maestro enseña.

Según Cavazzi, fray Montepandone, además del catecismo de 1661, escribió “umas regras e um livro de catecismo, pelo qual os novos missionários pudessem fácilmente encaminhar-se nos seus exercicios e instruir sem perda de tempo”⁶⁸⁸. Y según Teruel, el padre imprimió obras sobre la “doctrina y algunos exercicios para los Reynos del Congo, dela Zinga y de Casanga”⁶⁸⁹, mientras trabajaba en un escrito sobre la lengua de Congo.

⁶⁸⁶ APF, Acta, vol. 27 F. 253, No. 18, en: Brásio, *Monumenta misionaria africana*, Vol. XII, p. 178.

⁶⁸⁷ APF, SRCG, Vol. 249, f. 123 y 136v, en: Brásio, *Monumenta misionaria africana*, Vol. X, p. 627.

⁶⁸⁸ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 393.

⁶⁸⁹ BNE, Ms. 3574, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 134-135.

Para finalizar con estos textos editados en 1629, 1642 y 1661 respectivamente, se debe anotar que se parecen en la estructura y la manera en la que se diseñaron, mientras tanto el catecismo de Cardoso respeta la forma del catecismo de Marcos Jorge de 1616, diseñado para niños. Aunque la versión de 1629 es una abreviada donde se encuentran algunas oraciones, esta contiene lo esencial que los esclavos debían saber sobre la religión. En las otras (1642, 1661) se pueden ver explicaciones extensas sobre la religión católica y algunas dudas que pudieran surgir al “discípulo” en el trascurso de la enseñanza, lo que se podía solucionar con estas explicaciones.

Al último texto que nos referiremos es a *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola*. Un texto del cual no se tiene certeza de su origen, pero se podría presumir que es de finales del siglo XVII y principios del XVIII⁶⁹⁰.

El texto fue escrito a modo de preguntas y respuestas, y se describe cada paso que los sacerdotes deben llevar a cabo a la hora de bautizar a los africanos adultos, donde se destaca el uso de su lengua para que estos personajes entendieran las enseñanzas católicas.

Además de lo ya mencionado, se sabe que el padre Teruel estaba escribiendo unos textos, pero además de su descripción no se conoce ningún otro escrito del capuchino. Según Cavazzi, “era arrenta nel Predicatore, e com facilita apprese la lingua naturale della Terra. Porquesto compose aluni libro in lingua spagnola, ed'el Congo molto utili alla missione”⁶⁹¹. Según Cavazzi, este y los demás, los escribió con ayuda de dos alumnos⁶⁹² o como él diría, *intérpretes*⁶⁹³.

⁶⁹⁰ BPAE, Códice CXVI/2-15, No. 18, Este texto no tiene fecha ni autor. Es posible que sea del S. XVIII dado que se encuentra dentro de los papeles del padre Luiz Simões Brandao. De este texto hay una versión larga con todo el proceso preguntas y respuestas, y lo que se debían decir en latín en: CXVI/ 1-39 No. 4. También hay una versión Portugués y “lengua angola” en el CXVI/1-39 No. 5.

⁶⁹¹ BPAE, Códice CXVI/2-1, Giovanni Antonio Cavazzi, *Vite de Frati. Minori Capuccino del Ordine del Serafico Pre. San Francisco, mortinelle missioni q' Etiopia dal anno 1645 sinoll, Fr. Joannes AntOnius a'M.teCuculo ordinis Capucchinus Sacedos. l. l. Pregadores, 1677, f. 54.*

También el mismo Teruel en su libro da cuenta de los libros que estaba preparando; en un apartado dice, con una modestia peculiar, estar trabajando en “siete libros de la lengua de Congo tan necesarios para el ejercicio y progreso de los Missionarios en aquella función: que es mas de lo que puede la pequenez de mi talento”⁶⁹⁴. En sus dos textos menciona los títulos de estos libros. En el manuscrito 3533 dice que

quando aya puesto en limpio la Gramatica y vocabulario en quatro lenguas, latina, española, italiana y congesa, en que ando ocupado [continuará con] 1. Manual de la las oraciones, catecismo breves y ejercicios para todo el día. 2, un libro con la explicacion dela doctrina Christiana, e intruccion para administrar los sacramentos con varios exemplos. 3. De sermones y platicas para dominicales fiestas particulares. 4. de las festividades de la virgen Sma. especialmente del Rosario tambien con muchos exemplos. 5º De la oracion con todos los Misi^{ros} p^a donim^{to} de los congregantes⁶⁹⁵

También mencionó que estaba escribiendo un “Tratado de la confesión” en el cual escribiría un poco sobre las costumbres del Congo⁶⁹⁶.

Mientras en el manuscrito 3574 escribió un párrafo con otro listado de las obras que pretendía terminar, el cual posteriormente intentó borrar:

1. La Gramatica y Sintaxis. 2. El vocabulario en quatro lenguas Latina, Española, Italiana y Conguesa. 3. un Manual y explicacion breve dela Doctrina con algunos ejercicios cotidianos. 4. un libro de los catecismo dela Doctrina ala larga para las Misiones con muchos exemplos e instruccion para administrar todos los Sacramentos. 5. otro de sermones y platicas en las Dominicas y festividades delos Santos. 6. Otro libro de las Festividades de la virgen santissima, principalmeneye del Rosario con varios exemplos. 7. un libro de oracion copiosissimo con todas las meditaciones⁶⁹⁷

⁶⁹² Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 374.

⁶⁹³ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 121.

⁶⁹⁴ *Ibíd.*, f. IV.

⁶⁹⁵ *Ibíd.*, f. 79.

⁶⁹⁶ *Ibíd.*, f. 122.

⁶⁹⁷ BNE, Ms. 3574, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 135.

La intención de estos textos era que los misioneros que no supieran la lengua la aprendieran por sus propios medios en menos de dos años⁶⁹⁸. Para él era muy importante aprender la lengua con el objetivo de poder ejercer satisfactoriamente el ministerio. La noticia de estos libros nos llega por cuenta del mismo Teruel y el padre Cavazzi, quien menciona que los consultó en Roma⁶⁹⁹, pero en la actualidad no hay evidencia física de los mismos.

De otros textos que tenemos noticias gracias al texto de Teruel, es sobre lo escrito por el padre Manuel de Reboredo, un criollo, hijo de portugueses, quien conocía la lengua y sirvió de *intérprete* y de embajador del *manisonho* cuando llegaron los primeros misioneros⁷⁰⁰; él fue puesto a estudiar y después de seis meses se le encargó la confesión de los habitantes del lugar, lo que fue de gran ayuda porque él no necesitaba traductor, es más llegó a ser maestro de *intérpretes*⁷⁰¹. Según Teruel “compuso un vocabulario muy copioso de grande utilidad: y con él comuniqué en mis principios muchas dificultades que después me aprovecharon para poner en orden la gramática y libros que en esta lengua trabajé para sacarlos aluz”⁷⁰².

Otro texto del que no se tiene certeza de su publicación fue el del padre Cortona titulado *Institutioni Christianae*. El padre Cortona⁷⁰³ solicitó la impresión del mismo, pero no hay evidencia física de este.

Como se pudo ver, la elaboración de herramientas centroafricanas tuvo cierta acogida entre los misioneros pero pocas obras han sobrevivido y llegado hasta nuestros días, no obstante, con estos textos se puede tener una idea del tipo de ayuda que usaron las

⁶⁹⁸ *Ibíd.*, f. 135.

⁶⁹⁹ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 374.

⁷⁰⁰ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 121.

⁷⁰¹ *Ibíd.*, f. 121.

⁷⁰² *Ibíd.*, f. 121.

⁷⁰³ APF, SRCG, vol. 250, f. 313 y 314v, en: Brásio, *Monumenta missionária africana*, Vol. XII, p. 282.

diferentes órdenes religiosas para auxiliarse en las misiones. Algo parecido sucedió en el caso de África occidental, donde la variedad de lenguas era notoria, pero a pesar de ello no hubo una cantidad considerable de escritos de los cuales se tenga noticia. Algunos estudiosos opinan que la gran mayoría de estos textos circularon entre los misioneros en manuscritos⁷⁰⁴ y no fueron impresos, es posible que esto se debiera a la falta de imprentas en la zona y a la falta de benefactores que financiaran los proyectos misionales en tierras africanas.

El primer texto llegado hasta nuestros días es el titulado *Doctrina Christiana, y explicación de sus Misterios, en nuestro idioma Español, y en lengua Arda*. Este texto escrito en Ayizo-gbe (fon) no especifica el autor⁷⁰⁵ pero algunos estudiosos lo atribuyen al padre José de Nájera⁷⁰⁶, de quien se dice pudo escribir el texto gracias a la ayuda de Don Felipe Zapata Bani, un embajador del rey Arda que llegó a Cartagena de Indias y Madrid. Este texto fue llevado a la imprenta antes de que el padre Nájera partiera de Madrid.

El texto contiene las oraciones principales, los mandamientos, sacramentos y algunas explicaciones sobre la religión. La transcripción utilizada⁷⁰⁷ está a doble columna (español-arda) y al final contiene un ejercicio de preguntas y respuestas con las que el padre podía interactuar con la persona a evangelizar en un diálogo. La intención del autor era facilitar la evangelización de la población y que los misioneros tuvieran algunos rudimentos de la lengua.

⁷⁰⁴ Gonçalo Fernandes, Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa, *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, No. 49, 2015, pp. 43-67, p. 61.

⁷⁰⁵ Zwartjes, *Portuguese missionary grammars*, p. 213.

⁷⁰⁶ Tardieu, *La embajada de*, p. 19.

⁷⁰⁷ Mateo de Anguiano, *Misiones capuchinas en África. Misiones al reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona*, Vol. II, Madrid, CSIC, 1957, pp. 251-266.

Ilustración 4. Ave María Español-Arda

EL AVE MARIA	EL AVE MARIA
Dios te salve, María, llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte; Amén. Jesús.	Vodu, ague, María, egui, nuragoe Gae, nuipoe, nudaio, guaoe, maidague, ñonu, nudaoe vi addo Jesús, Santa María, nague e Vodú, deaque ne, mitome, nuñaguato, dunduque, nasoranu, ocu, mito; Amén. Jesús.

Fuente: Mateo de Anguiano, *Misiones capuchinas en África. Misiones al reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona*, Vol. II, Madrid, CSIC, 1957, p. 253.

La historia con Don Felipe Zapata pertenece a uno de los episodios más raros que se pueden mencionar con respecto a la labor de los misioneros en Cartagena de Indias, la llegada de una Embajada Arda al puerto en 1657⁷⁰⁸. Al parecer dicha visita obedeció a que el rey Tojonu, quien tenía un reino en pleno apogeo, dispuso instaurar relaciones amistosas y tener contacto internacional, y las coronas europeas no fueron la excepción⁷⁰⁹, por ello envió a Madrid a un embajador con el fin de establecer contacto con el rey católico. Esta embajada primero hizo una parada en Cartagena de Indias.

⁷⁰⁸ Carta anua No. 9, Relación Anua de la Provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660. 20 de febrero de 1660, f. 2v, en: Rey Fajardo y Gutiérrez (ed.), *Cartas anuas de*, p. 347.

Se debe mencionar que para esta época era raro que llegaran muchos navíos al puerto, dado que con la separación de las coronas ibéricas, la trata negrera había disminuido considerablemente, entonces el arribo de esta embajada fue un acontecimiento extraño en sí mismo. Por otro lado, los barcos procedentes de África viajaban usualmente con esclavos y no con embajadores de esta zona.

⁷⁰⁹ Se dice que a Francia en 1670, el rey envió a Mateo Lopes como embajador, este suceso provocó que la presencia francesa fuese una realidad en el reino Arda.

Los jesuitas asistieron al encuentro de este para darle la bienvenida por medio de un “intérprete que buscaron para el efecto”⁷¹⁰. El embajador viajó en un barco comercial en el que se trasportaban esclavos, por ello los jesuitas acudieron a examinarlos y bautizarlos. Pero la persona a la que querían bautizar era al embajador, quien se negaba a hacerlo, por este motivo los jesuitas pensaron en llevar a cabo una estrategia para persuadirlo. Esta consistió en bautizar a uno de sus criados en su presencia para que él viese el procedimiento. Finalmente, la estrategia funcionó y el embajador solicitó ser bautizado. Al ser un personaje importante y no un esclavo, su bautizo fue diferente a todos los demás que se llevaron a cabo hasta ese momento, por consiguiente, se consideró un evento especial y se llevó a cabo en la catedral de la ciudad donde muchos vecinos acudieron entre ellos “Don Pedro Zapata, Caballero del orden de Santiago, gobernador y capitán general de Cartagena”⁷¹¹, quien se ofreció a ser su padrino.

Después de bautizar al embajador, procuraron hacer lo mismo con los demás africanos que venían junto a él, los cuales eran más de 600. Después de ser examinados y catequizados todos quisieron ser bautizados, por lo que los jesuitas encontraron mucho fervor en estas personas⁷¹². Al final de este proceso, dice la Carta Anua, en esos días fueron bautizados “dos mil ciento y diez y nueve y son otros ochenta que se estaban catequizando para que se bauticen”⁷¹³.

Después de la evangelización masiva con el arribo de la Embajada Arda y los demás africanos, llegaron al puerto otros barcos procedentes de otros puertos africanos, un barco con mil carabalíes, a quienes no pudieron evangelizar desde un inicio por la falta de un

⁷¹⁰ Carta anua No. 9, p. 347.

⁷¹¹ *Ibíd.*, pp. 348-349.

⁷¹² *Ibíd.*, pp. 350-351.

⁷¹³ *Ibíd.*, pp. 350-351.

intérprete de esa lengua⁷¹⁴, dado que no llegaban esclavos de ese destino hacía más de 30 años. Tuvieron que buscar a un esclavo fuera de Cartagena esta labor y hallaron a un hombre muy viejo que hizo las veces de traductor. El otro barco que arribó llevaba “morenos de Castalida”⁷¹⁵ a quienes pudieron bautizar rápidamente por que en el barco venían *intérpretes*. También llegó al puerto una embarcación con muchos esclavos bautizados⁷¹⁶ pero con las penurias del viaje estaban casi todos enfermos y a punto de morir⁷¹⁷ y tuvieron que darles, por medio de un *intérprete*, los santos óleos.

Volviendo al asunto de la embajada, esta llegó a Madrid, lugar en donde el embajador se pudo entrevistar con el rey y hacer todo lo que se le había encomendado. Hizo algunas solicitudes, como por ejemplo el envío de misioneros para el reino⁷¹⁸, con el fin de tener un reino cristiano. Por lo que Felipe IV envió una misión con 12 capuchinos, la cual, después de un tiempo en la zona, fracasó y los padres tomaron diferentes caminos. Unos decidieron regresar a Europa y otros se fueron a América.

La misión no encontró el ambiente necesario para llevarse a cabo, muy a pesar de las intenciones de los capuchinos, quienes insistieron en el bautizo del rey, el cual postergó este acto hasta el final debido a que no estaba dispuesto a acogerse a dejar los “ídolos”⁷¹⁹. La intención del rey no era convertirse y por esa razón no quiso bautizarse, sólo quería establecer relaciones comerciales⁷²⁰ entre ambos reinos y tener misioneros de una de las coronas ibéricas le pareció que era una forma de hacerlo.

⁷¹⁴ *Ibíd.*, pp. 351-352.

⁷¹⁵ *Ibíd.*, p. 352.

⁷¹⁶ Algo muy extraño entre los barcos que llegaban al puerto. Según Sandoval, en ocasiones, los únicos que llegaban bautizados eran los procedentes del Kongo y Angola.

⁷¹⁷ Carta anua No. 9, p. 353.

⁷¹⁸ Anguiano, *Misiones capuchinas en*, Vol. II, p. 240.

⁷¹⁹ *Ibíd.*, p. 247.

⁷²⁰ El rey Felipe IV recibió información de que en el reino había mucho oro para comerciar. Este interés por acercarse al cristianismo para acercarse a los portugueses y a la actividad comercial de la costa es mencionado

Con motivo de las relaciones que se pretendían establecer y aprovechando la misión, Felipe IV solicitó realizar algunas descripciones sobre el reino incluyendo las costumbres de los habitantes. Por otro lado, pidió que se llevaran a algunos *moços* a Europa con el fin de ser formados en algunos conventos para que aprendieran a leer, escribir y las cuestiones de la religión, para ordenarlos como sacerdotes y ayudaran con la evangelización de la población.⁷²¹

El otro texto que se debe mencionar al respecto de la zona Arda es uno que se escribió en tierras americanas y fue el catecismo del padre Manuel de Lima⁷²², uno de los integrantes del clero centroafricano formado en Brasil. El padre fue estudiante del Colegio de Angola y viajó a Salvador de Bahía para ordenarse como sacerdote. Este sacerdote además de conocer la “lengua angola”, aprendió el idioma del Reino Arda por el contacto que tuvo con los esclavos procedentes de dicha región y esto le permitió escribir un catecismo en 1708.

Como se puede ver, estos textos marcaron un acontecimiento en la historia de la evangelización, en los cuales queda descrito de manera breve la forma en la que se debía convertir a los esclavos y los cuidados que debían tenerse con esta labor. La escritura y publicación de materiales para la evangelización fue común durante este periodo de la cristianización en África. Dichos materiales no fueron “letra muerta” o se quedaron en las estanterías, por el contrario, estos textos circularon dentro de la población nativa, en el caso de las Doctrinas o entre la población misionera en el caso de las gramáticas y diccionarios, elementos de los cuales hablaremos a continuación.

por Da Silva Horta en su texto *Ensino e cristianizacao informais: do contexto luso-africano á primeira “escola” jesuita na senagambia (Biguda, Buba-Guiné-Bissau, 1605-1606)*, en: Maria de Fátima Reis, *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, Lisboa, Edições Colibri, 2006, pp. 407-418, p. 418.

⁷²¹ Anguiano, *Misiones capuchinas en*, Vol. II, pp. 240- 241.

⁷²² Leite, *História da Companhia*, Vol. VII, pp. 274-275.

3.3. Aprendiendo las lenguas africanas a través de gramáticas y diccionarios

La elaboración de textos para el aprendizaje de la lengua de los habitantes en donde los misioneros predicaban fue una práctica muy común para solventar los problemas idiomáticos a los que se enfrentaban. El caso de las lenguas africanas no fue la excepción. Al igual que los catecismos, la mayoría de estos textos se escribieron y publicaron para contextos africanos y, salvo algunas excepciones, fueron pensados para contextos americanos.

La preocupación de algunos misioneros por no saber la lengua se hace evidente en algunos de los textos escritos por estos personajes, como lo vimos en el caso del padre Teruel, quien además de escribir su *Descripción* estaba preparando otros textos que servirían para la evangelización y el aprendizaje de la lengua. La serie de textos estaban compuestos por siete ejemplares que iban desde las oraciones, pasando por las festividades y cuestiones para el aprendizaje de la lengua. Un conglomerado de textos que les servirían a los misioneros para mejorar el fruto recogido en las misiones.

Muy a pesar de las intenciones de los autores en escribir y difundir sus textos, hubo quejas de que las gramáticas hechas en Europa no alcanzaban, por ello los misioneros debían escribir gramáticas a mano según el número de estudiantes⁷²³ a su cargo, “las cartillas enqhan de leer, por no ser suficiieentes las q se llevaron de españa escribiendo juntam^{te} las gramaticas multiplicadas, dando a cada estudiante las quadernos en lengua latina, con la explicacion en lengua castella, y musiconga”⁷²⁴.

⁷²³ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 289.

⁷²⁴ BPR, Manuscrito 791, Santiago, *Breve relação de*, f. 134.

Como se pudo ver en el apartado anterior, los textos que se imprimieron para la evangelización, como los catecismos fueron de gran importancia dentro de las misiones del siglo XVII, y aunque suene anacrónico, también tuvieron su importancia en las misiones del siglo XX, ya que dichos textos fueron retomados, como fue el caso de dos libros mencionados continuamente en las gramáticas del siglo XX, el catecismo de Mateus Cardoso y la gramática de Giacinto Brusciotto de Vetralla. El catecismo kikongo de Cardoso es mencionado por Torrend y Bentley, quien además de recordar esta *Doctrina Cristiana*, hace la aclaración que no sólo es el primer texto escrito en “lengua Congo”, es el primero que se escribe en una lengua Bantú.⁷²⁵ La gramática de Brusciotto es destacada por el Reverendo Alexandre Visseq y la compara con la gramática fiote que él presenta, siendo esta, única en su clase desde hace más de 300 años, recordando el trabajo de un capuchino italiano que escribió *Principiationes*⁷²⁶ (refiriéndose a Brusciotto), del mismo modo que Torrend destaca la labor de este capuchino. Por supuesto no se debe olvidar que dentro de los textos seleccionados se encuentra una traducción del texto de Brusciotto, realizada por James Mew, titulada *Grammar of the Congo language as spoken two hundred years ago*. El citado texto de Vetralla es el titulado *Regvlae qvædam pro difficillimi Congensium idiomatis faciliari captu ad Grammaticae normam redactæ*, el cual fue publicado en Roma en 1659. Los otros misioneros destacados como antecedentes al trabajo de los siglos XIX y XX, son los jesuitas Francisco Paccónio, del que ya se habló, y la gramática del padre Pedro Dias, los cuales son mencionados por Torrend⁷²⁷.

⁷²⁵ William Holman Bentley, *Appendix to the Dictionary and Grammar of the Kongo Language, As Spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa*, 1895.

⁷²⁶ Alexandre Visseq, *Grammaire fiote; ou, Grammaire de la langue du Congo*, Paris, Maison-mère, 1889. p. V.

⁷²⁷ J. Torrend S. J. *A comparative grammar of the South African Bantu languages comprising those of Zanzibar, Mozambique, the Zambesi, Kafirland, Benguela, Angola, the Congo, the Ogowé, the Cameroons, the lake region, etc.*, London, Paul, Trench, Trübner, 1891.

Por su parte el padre Bonaventura de Sardegna junto al padre Manuel Reboredo⁷²⁸ trabajaron en un diccionario trilingüe (latín, kikongo, español), que fue usado por los misioneros en el Congo y posteriormente una copia hecha por el padre George Geel en 1652.

En el caso de la América hispánica no hubo tanta difusión de este tipo de publicaciones, solamente se conocen unas pocas referencias al respecto. En el Virreinato del Perú, en el Colegio de San Pablo de Lima se editaron manuales en lengua Angola para la “catequesis, libros de oración e incluso una gramática de la que se tiraron 1440 ejemplares”⁷²⁹. También hay registro de que el 30 de noviembre de 1634 el General de la CJ, el padre Vitelleschi, ordenó la impresión de un vocabulario de la lengua de Angola, elaborado por el jesuita limeño López de Castilla (1595-1680)⁷³⁰, padre que ejecutó parte de su vida misional en Buenos Aires⁷³¹.

En el caso de Buenos Aires, relata Sanín⁷³², en 1625 el primer obispo, Pedro Carranza, ordenó la libertad de los esclavos de contrabando y al mismo tiempo se preocupó por la evangelización de estos individuos, pero se percató de la barrera idiomática que no permitía llevar a cabo esta labor, por esto los padres de la CJ escribieron un *Arte y vocabulario en lengua de Angola*, para el que se solicitó una imprenta al General, pero al parecer no se pudo imprimir.

Otro fue el caso de la América lusa, en donde se escribió e imprimió un texto para el aprendizaje de la “lengua angola”. Debido al continuo arribo de esclavos africanos en

⁷²⁸ Se dice que compuso una gramática y un diccionario. Anne Hilton, *European sources for*, p. 296.

⁷²⁹ Flor Ángela Buitrago Escobar, “De Instauranda Aetiopum Salute de Alonso de Sandoval: Discurso que justifica el ministerio religioso”, En: Lucía Ortiz, (Ed.). *Chambacú, La historia la escribes tú”. Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, 2007, pp. 319-348, p. 321.

⁷³⁰ Jean-Pierre Tardieu, *L'église et les noirs au Pérou*, p. 531.

⁷³¹ Borja Medina, *La experiencia sevillana*, p. 76.

⁷³² Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación a la lectura*, p. 36.

tierras brasileñas, fue inevitable que se ocuparan en escribir un texto que ayudara a la evangelización, razón por la cual el padre Pedro Dias⁷³³ escribió en 1697 el *Arte da Língua de Angola* para que fuera usado por los jesuitas en Brasil⁷³⁴. Este texto fue revisado por los padres Antonio Cardoso y Francisco de Lima, oriundos de Angola y quienes conocían muy bien la lengua, por ello se les dio a revisar el texto como “pessoas peritas na mesma lingua de Angola”⁷³⁵.

Al igual que San Pedro Claver y Alonso de Sandoval en el Reino de la Nueva Granada, el padre Pedro Dias nunca viajó a Angola, no obstante, los tres aprendieron una de las lenguas africanas gracias al contacto con los esclavos que catequizaban en los colegios de la CJ de sus ciudades. En el caso de Dias, este logró escribir un texto para ayudarlo en su aprendizaje. Además de la gramática, el padre Dias quería realizar un vocabulario angoleño-portugués y portugués-angoleño, el cual no se publicó⁷³⁶.

Es preciso mencionar una de las características más importantes de la gramática del padre Dias, la dedicatoria del texto, la cual dice: “offerecida a virgem Senhora N. do Rosario, mãy, & senhora dos mesmos pretos”, haciendo referencia a la hermandad de Nuestra Señora del Rosario de los negros de Río de Janeiro, con lo anterior, se quiere mostrar la importancia de las cofradías dentro del proceso de evangelización brasileño y la fuerte presencia centroafricana en la región⁷³⁷.

⁷³³ Nació en 1622 en Gouveia. Ingresó a la CJ en 1641 en el Colegio de Rio de Janeiro. Fue rector de los colegios de Santos y Olinda. También fue procurador de ingenios de azúcar. Además de sus estudios como sacerdote, estudió Derecho Canónico y Medicina y aplicaba sus conocimientos de medicina con los esclavos. Leite, *História da Companhia*, Vol. VIII, p. 199.

⁷³⁴ Leite, *Breve história da*, p. 105.

⁷³⁵ Dias, *Arte da língua*, (s.p.), licenças.

⁷³⁶ Leite, *História da Companhia*, Vol. VIII, p. 200.

⁷³⁷ Es posible que esta cofradía estuviese ligada con la que habían en Angola para 1690, lo que permitiría pensar que no sólo era importante la proporción de la población centroafricana, sino que también era importante la continuidad que los africanos establecieron en la conformación y prolongación de estos espacios, los cuales ayudaron a la evangelización de africanos. AHU, Fundo do Conselho ultramarino, Série Angola, Cx. 15, D. 1688, Relação das igrejas onde residiam vigários, curas, capelães, clérigos do hábito de

Para contextualizar la cuestión de las hermandades se pueden tocar algunos puntos sobre esto. En primer lugar, dada la extensión del tema de las hermandades de negros en Brasil y la importancia del mismo, se considera oportuno aclarar que es un tema estudiado a profundidad, por eso aquí sólo se darán algunos apuntes considerados importantes dentro de la evangelización de los africanos que llegaban a Brasil.

Para empezar, se debe decir que el Papa Gregorio XIII permitió la creación de hermandades de esclavos a finales del siglo XVI. Las hermandades negras en Lisboa se pueden encontrar desde el S. XVI. Se tiene noticia que una de las primeras hermandades en Brasil fue creada por los padres de la CJ en Pernambuco en 1552⁷³⁸ para los esclavos procedentes de Guinea, la cual estaba dedicada a la advocación de Nossa Senhora do Rosário.

En las plantaciones donde los jesuitas trabajaban en las misiones, —algunas de estas eran propiedad de la CJ—, los religiosos procuraron formar cofradías con el fin de acercar a los africanos a la religión, lo cual era bien visto por el rey de Portugal quien en 1576 aprobó un decreto en el cual se ordenaba que los diezmos recogidos de los africanos recién convertidos debían ser utilizados para sus iglesias y hermandades en Brasil, con el fin de organizar la infraestructura en un espacio de seis años⁷³⁹. Esto nos muestra los primeros acercamientos hacia una incipiente organización con respecto a los esclavos y las cuestiones de la religión católica, pero como ya se vio, no hubo una política sistemática para esta causa hasta el siglo XVIII.

São Pedro, providos pela Mesa da Consciência e Ordens pelo Bispo de Angola e dos religiosos missionários de Angola, 4 de mayo de 1690, São Paulo de Luanda.

⁷³⁸ Mulvey, *Slave Confraternities in*, p. 41.

⁷³⁹ Mulvey, *Slave Confraternities in*, p. 41.

Uno de los textos de este siglo, el de Agostinho de Santa Maria, nos muestra la importancia y el panorama de las todas las hermandades, incluyendo las de negros tanto en Brasil como en África. Con respecto a la hermandad de la Virgen del Rosario de Bahía nos indica que en la ciudad hubo dos, una de blancos y otra exclusiva para negros⁷⁴⁰, quienes veneraban a la virgen con gran devoción⁷⁴¹. En la misma ciudad de Bahía, pero con otra devoción, surgieron otras hermandades como la de Nuestra Señora del Amparo⁷⁴², la cual estaba conformada por pardos.

Continuando con la devoción por la Virgen del Rosario, nos ilustra que en São Bartolomeu (Brasil, capitanía de São Paulo)⁷⁴³ estaba muy presente.

Y adentrándonos nuevamente en la ciudad por la que empezamos este pequeño recuento de las hermandades de negros, Río de Janeiro, se debe mencionar que había muchas como las vírgenes da Ajuda, Bom sucesso, Copacabana, Candelária, Desterro, Parto, Rosário dos pretinhos, Monte do Carmo, Monserrate, Conceição y Neves⁷⁴⁴. De las cuales, la Virgen del Destierro sustentó la devoción de algunos esclavos⁷⁴⁵, del mismo modo que la Virgen del Parto era frecuentada por los esclavos⁷⁴⁶, y la más famosa, la Virgen del Rosario, la misma que fue protagonista de la dedicatoria de Dias, nos comenta que era festejada por los miembros con gran despensa cada año⁷⁴⁷.

⁷⁴⁰ Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano e história das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamenye manifestadas, & apparecidas em o Arcebispado da Bahia, & mais Bispados; do Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Maranhão, & Grao Para. Tomo Nono*, Lisboa occidental, officina de Antonio Pedroso Galram, 1722, p. 32.

⁷⁴¹ En este apartado comenta que la hermandad había sido trasladada en 1677 para una nueva iglesia, lo que deja ver que desde mucho antes de esta fecha ya estaba constituida la agremiación. *Ibid.*, p. 41.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁷⁴³ Santa Maria, *Santuário Mariano e*, p. 248.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, pp. 1-39.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 24.

Y así se podría mencionar todas y cada una de las hermandades formadas en Brasil y parte de su vida, o por lo menos algo de lo que aparece en la documentación en los archivos. Pero más allá de ello, se quiere señalar lo pensado por algunos eruditos de la época sobre este proceso de evangelización, en el que por medio de este acercamiento a la religión católica, los africanos, ahora esclavizados, habían dejado de ser salvajes o por lo menos esa descripción se censura en el contexto de la hermandad, para decir que los esclavos eran fervorosos creyentes y buenos devotos, dejando claro que la barbarie había quedado atrás y en Brasil, algunos de los esclavos habían sido salvados y ahora eran hermanos católicos.

Conclusiones del capítulo

En comparación con la evangelización de los indígenas americanos, las normas para la evangelización de africanos y sus descendientes fueron insuficientes a nivel general, pero la iniciativa de algunos sacerdotes marcó la diferencia a la hora de predicar y procurar la “salvación de las almas”. La acción individual de algunos sacerdotes fue un parte aguas en la acción misionera.

Como se pudo ver los catecismos, las cartillas, las gramáticas y los diccionarios sirvieron para familiarizarse y aprender las lenguas africanas, eso fue de gran ayuda para evangelizar a la población tratando de traducir algunas oraciones y principios básicos de la religión católica, además de tratar de entender parte de la cultura africana, la cual era considerada como salvaje, y según los misioneros, debía cambiar su sistema de creencias para así poder salvar sus almas. Partiendo de la idea de que en las diferentes culturas africanas fungieron culturas receptoras frente a la cultura occidental, se debe tener en

cuenta que en el encuentro de estas hubo tensiones para acoplar a los naturales al sistema propuesto por los misioneros. Dichas tensiones se pueden ver reflejadas en los “malentendidos”, en los cuales se vieron envueltos los bautizos, por el idioma, como se ejemplificó en el caso de la *cundia mungua*, la traducción jugó un papel determinante en estas equivocaciones dado que la reinterpretación hecha por los africanos sobre este sacramento permitió la mutación de este ritual católico, hasta cierto punto, y que se acondicionara a los rituales africanos.

4. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA EVANGELIZACIÓN DE AFRICANOS EN CARTAGENA DE INDIAS

Los esclavos que se enviaban a América debían estar bautizados, se supone que era una de las tareas de los misioneros y las autoridades en África, pero como se pudo ver en el apartado 2.1 de esta investigación, los bautizos en los puertos de embarque y *sertão* fueron una labor difícil de cumplir o por lo menos así nos lo hacen ver las cartas analizadas y en la evidencia que el padre Sandoval nos aporta en su texto. Por ejemplo, el 9 de julio de 1610 este jesuita recibió una carta firmada por parte de la tripulación de un navío, Alonso de Poenca, Pedro Fernades Daveyra y Felipe Rodrigues, en la cual le dan noticias sobre los bautizos. En dicha carta se menciona que, a pesar de las ceremonias hechas en los barcos, éstas no consistían en bautizo ni nada, dado que era muy poco el tiempo el dedicado a esto⁷⁴⁸. Más adelante, el 5 de mayo de 1613, la tripulación del navío llamado Nuestra Señora de la Piedad que llegó de Guinea, tripulado por Domingo Fernández, el piloto; Álvaro Núñez de Sosa, el maestro; y Francisco Varela, el administrador de los negros, le escribieron al jesuita otra carta en la cual certifican que no se había realizado el bautizo de los niños⁷⁴⁹ antes de salir de África, algo muy común en todos los barcos que de ahí partían, o por lo menos eso lo deja ver este jesuita en su texto, en el cual de una u otra manera, intentaba explicar a Sandoval por qué se examinaban y se bautizaban a los esclavos que llegaban al puerto de Cartagena de Indias. Por medio de la transcripción de un sinnúmero de cartas escritas por sus colegas en África y América, pudo exponer sus dudas acerca de

⁷⁴⁸ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 244-245. Carta firmada ante el escribano Andrés de Campo en Cartagena de Indias.

⁷⁴⁹ *Ibíd.*, p. 245. Carta firmada ante el escribano Gregorio Lopez de Salazar.

los bautizos al otro lado de Atlántico y sobre la forma en que los africanos eran tomados como esclavos.

Debido al vínculo creado en sus continuas visitas a los barcos, pudo saciar gran parte de sus dudas sobre África, sus culturas y todas las regiones. El resto lo conoció a través de los libros que pudo leer al respecto y lo que le contaban los mismos esclavos. Por ejemplo, un día estaba buscando un *intérprete* de “casta boloncho”⁷⁵⁰ y no lograba encontrarlo, tiempo después un zape le comentó que boloncho era una casta perteneciente a los zapes y estos a su vez se dividían en cocoli, limba, baca, lindagoza, zozo, pelicoya, baga y baloncho⁷⁵¹; información que le sirvió para perfilar mejor su búsqueda de un *intérprete* para el esclavo que pretendía bautizar. De esta forma, Sandoval lograba encontrar a los traductores necesarios para bautizar a los esclavos en el puerto, al mismo tiempo que conocía un poco más sobre las castas y culturas africanas.

En este capítulo podremos ver parte del contexto de la evangelización y bautizos de los esclavos en Cartagena de Indias, proceso que se inició tímidamente con una CJ, la cual apenas se estaba consolidando en la ciudad y proceso que con el tiempo se convirtió en algo a destacar, por esto pronto encontró un lugar dentro de las Cartas Anuas y de la comunidad. De esta manera y poco a poco surgieron algunos personajes dedicados exclusivamente a la labor con los esclavos. Otro aspecto que se destacará en esta última parte es la asimilación de la religión católica dentro de las culturas africanas y cómo permeó y modificó las prácticas religiosas de los esclavos de África y al mismo tiempo sirvió para transformarla y crear nuevas representaciones culturales de los afrodescendientes en Cartagena de Indias.

⁷⁵⁰ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁵¹ *Ibíd.*, p. 72. En la Carta Anua no. 4 dice otras castas. “cogolo, cemele, limba, bolono, cumba, bucca, landasoza, zoso, pelicoya, baga y boloncho”, ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v, f. 85r. Carta anua No. 4, Letras anuales de la viceprovincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612.

4.1. La Compañía de Jesús en Cartagena de Indias

Nuestro colegio ha tenido desde los principios de su fundación muy glorioso nombre ya por los grandes religiosos que han edificado la ciudad con sus santos procedimientos, ya por el ministerio de los negros a que con suma vigilancia y mucho fruto han atendido sus principales operarios. Es mucho lo que en esta materia se ha dicho, ya en libros que se han escrito determinadamente de ella, ya en anuas más antiguas. Con que ahora habiendo en mucha parte cesado el trato de cargadores negros apenas hay novedad que decir sino que los pocos que llegan a este puerto experimentan el celo que en más mies experimentaron los pasados⁷⁵²

Como ya se mencionó en el capítulo primero, el puerto de Cartagena de Indias fue uno de los lugares en los que hubo mayor afluencia de esclavos durante el periodo de estudio. Esto originó que este se convirtiera en una ciudad cosmopolita, albergando a gran parte de comerciantes de todas partes del virreinato y extranjeros, que deseaban comerciar en la ciudad. Debido a importancia de este lugar, algunas órdenes religiosas decidieron asentarse ahí y la CJ no fue la excepción. Los jesuitas se establecieron en el Reino de la Nueva Granada en 1604 cuando Andrés Torres Bollo llegó a Cartagena de Indias con un grupo de 45 jesuitas, de los cuales 12 se quedaron para fundar los colegios de Santa Fe y Cartagena⁷⁵³, el resto continuaron su camino hasta la capital del Virreinato del Perú. Así, poco a poco la congregación se expandió por diferentes puntos de la geografía del reino fundando colegios donde se evangelizó a la población africana⁷⁵⁴, lugares entre los cuales se pueden destacar el Colegio de Cartagena de Indias fundado en 1605 y el Colegio de Mompo fundado en 1630.

⁷⁵² Carta anua No. 8, Carta annua desde los años 1642 hasta el de 1652 de la Provincia del Nuevo Reino y Quito a a. M. R. P. General de la Compañía de Jesús [Goswino Nickel], f. 11v, en Rey Fajardo y Gutiérrez (ed), *Cartas anuas de*.

⁷⁵³ Aristizábal, *Los Jesuitas en*, pp. 14-15.

⁷⁵⁴ Carta Anua No. 7, ff. 7-8.

Los jesuitas en Cartagena de Indias fueron recibidos en medio de la expectativa y aprobación de la ciudad, la cual estaba pendiente de su llegada. Dicha aprobación se fue difuminando poco a poco porque se propagaron rumores acerca de que San Ignacio de Loyola había muerto excomulgado, situación que les inquietó mucho y despertó el desconcierto y desconfianza de los cartageneros hacia los miembros de la CJ que habían llegado. Además de lo anterior, se les acusaba de ser culpables de las persecuciones, de las cuales eran víctimas los recién convertidos a la Fe Católica en el Japón. La desconfianza por estos rumores provocó que los habitantes del puerto no quisieran colaborar con los jesuitas. La única ayuda recibida fue por parte de Manuel Coutiño⁷⁵⁵, un portugués que estudió en el Colegio de Évora y el cual conocía y apreciaba a la CJ. Este personaje les cedió su casa para que la ocuparan.

Para Sandoval fue causa de asombro llegar a Cartagena y encontrar que no había precisamente un colegio⁷⁵⁶, sino una casa en donde faltaba todo para que funcionase bien una institución. Dentro de las carencias se puede nombrar la falta de una cocina, y no suficiente con eso, los padres vivían de las limosnas. Este último aspecto fue encomendado a Sandoval, pedir limosnas para que los jesuitas pudieran sobrevivir, hecho que describe Fernández así:

Tres años anduvo por puertas, vinculada a su alforja toda la provisión de casa; asta que se recibió un Ermano, que pudo descansarle, instruido primeramente un año en compañía suya, de la modestia, y edificación, con que debía proceder en aquel empleo. Mientras le tuvo el P. Alonso, es increíble el trabajo a que bastava su fervor. Hacía todos los oficios de puertas a dentro, sirviendo a todos con umildad de esclavo, y aliviándolos con amor de Madre. Iva a comprar lo que se avia de comer, y llevavalo a casa de una muger virtuosa llamada Beatriz Lopez, para q lo adereçase⁷⁵⁷

⁷⁵⁵ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v, f. 30r. Carta Anua No. 1. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605).

⁷⁵⁶ Fernández, *Apostolica y penitente*, p. 115.

⁷⁵⁷ *Ibíd*, p. 116.

Al final en la casa del portugués fue fundado el primer colegio el cual abrió sus puertas con unos 60 estudiantes⁷⁵⁸. La situación de los jesuitas en la ciudad mejoró, porque los habitantes de Cartagena empezaron a matricular a sus hijos en el colegio y prosperaron tanto que con el tiempo la casa les quedó pequeña y le propusieron al portugués comprársela, quien aceptó de inmediato la propuesta. La casa fue vendida por 3.000 pesos, de los cuales 2.500 los pagó la CJ y 500 el obispo⁷⁵⁹.

Con el tiempo el espacio de la casa les quedó pequeño nuevamente, por ello pensaron en un lugar más amplio para el recinto y buscaron un terreno cerca del mar para construir, entonces los jesuitas “venden la casa de la plaza mayor y compran a doña Luisa de Saavedra otra por 8.000 pesos, cercana al nuevo terreno, y una más a doña María de Esquivel por 2.200 reales de a ocho castellanos”⁷⁶⁰. Ahí construyeron el nuevo colegio, la iglesia y el claustro. En la construcción intervino el Hermano Andrés Alonso, arquitecto⁷⁶¹, quien llegó en 1607 a Cartagena y a quien Mucio Vitelleschi en 1616 felicita “por haber acabado la iglesia de ese Colegio y que haya salido tan bien y a gusto de los Nuestros”⁷⁶².

Después la situación también cambió para la ciudad, se inició el auge de la trata negrera, esto se reflejó en el aspecto de las construcciones “civiles y religiosas se

⁷⁵⁸ Dice el padre Torres “El mismo año se abre en esa casa el Colegio con setenta alumnos; poco disciplinados, pues pasar de la absoluta libertad de calles y plazas al encierro de un salón de clases, tiene sus problemas. Pero aquellos profesores no eran ni mucho menos unos novatos. Todos estaban bien fogueados en el asunto de ganarse el cariño junto con el respeto de sus alumnos, y a base de cariño y respeto lograban cuanto querían de los muchachos. Así tuvo que ser, pues de inmediato el Colegio creció en número y en estima. “Vease en nuestros estudiantes extraordinaria modestia en palabra y acciones y grande gusto a las cosas espirituales y de virtud [...] Tiene su música de voces bien concertadas con que celebran sus fiestas”. Tanto fue el éxito, que pronto la casa les quedó incomoda y pequeña”. Aristizábal, *Los Jesuitas en*, p. 46.

⁷⁵⁹ ARSI. N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v, f. 30r. Carta Anua No. 1, Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605).

⁷⁶⁰ Aristizábal, *Los Jesuitas en*, p. 61.

⁷⁶¹ En Santafé inició el templo, en Tunja modificó la residencia, en Panamá colaboró en la construcción del colegio.

⁷⁶² Aristizábal, *Los Jesuitas en*, pp. 61-62.

levantaron en piedra y cal y canto, con techos de teja y ladrillos”⁷⁶³. Al mismo tiempo que se erigieron las construcciones civiles y eclesiásticas de la ciudad, se hicieron las fortificaciones que “se empezarían a levantar en 1614, siendo gobernador don Diego de Acuña”⁷⁶⁴. Por esta situación los jesuitas salieron beneficiados porque parte de esos dineros del *boom* comercial se gastaron en materiales de construcción que salían de Tierrabomba⁷⁶⁵, tierras pertenecientes a la CJ.

La construcción del nuevo colegio dio paso a conflictos entre las autoridades y la CJ, porque a pesar de haber diseñado bien el trazo de la construcción de la muralla se levantó el baluarte de San Ignacio sobre los predios del terreno que los jesuitas habían destinado para el colegio, esto dio origen al pleito entre la corona y la CJ. Esta invasión del terreno provocó que los padres de la Compañía acudieran en 1627 al Consejo de Indias, porque la muralla no les permitía continuar con la construcción del colegio como lo habían planeado. El gobierno de la época no deseaba derribar las fortificaciones porque “Don Francisco de Murga, Caballero de la Orden de Santiago, Maestre de Campo, experto ingeniero, gran amigo de la Compañía, y entonces suprema autoridad de la Ciudad, permitió a éstos edificar parte de su Colegio sobre la muralla, ya que el peligro de enemigos era escaso por aquella parte”⁷⁶⁶. Con este permiso se continuó con la construcción del colegio y dada la premura que los sacerdotes tenían⁷⁶⁷ se mudaron al nuevo espacio con la construcción a medio terminar.

Cuando ya había finalizado la construcción del establecimiento iniciaron los problemas para la CJ. Durante el gobierno de Don Melchor de Aguilera, a quien los jesuitas

⁷⁶³ Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación a la lectura*, p. 45.

⁷⁶⁴ *Ibíd.*, p. 42.

⁷⁶⁵ Este lugar, en el siglo XVII, era propiedad de la CJ y de ahí sacaron el material para construir parte de la muralla.

⁷⁶⁶ Aristizábal, *Los Jesuitas en*, pp. 134-135.

⁷⁶⁷ Por complicaciones que tenían con los vecinos del colegio en la casa cerca de la plaza.

no le agradaban, en 1638 vuelve a agitar el tema del colegio y la muralla. A él no le parecía prudente que una construcción estuviera sobre las defensas de la ciudad, y lo que complicó más las cosas fueron las dos perforaciones para puertas de entrada y salida. Por parte de Don Melchor fue una lucha constante con la intención de tumbar el colegio y desalojar a los jesuitas, entonces “en 1656, otro ingeniero, Juan de Somovilla Tejada propone una solución que satisface a ambas partes y pone fin al conflicto: el Colegio permanecería en su sitio, y la comunidad que lo dirige; a su costa, construirá, setenta pies más afuera, una segunda muralla o cortina que comunique los baluartes de San Ignacio y de San Francisco Javier”⁷⁶⁸, la cual debía ser construida con dineros de la CJ. Para ese entonces los jesuitas eran propietarios de una de las haciendas de donde se sacaba la piedra coralina con la que se elaboró la muralla, Tierrabomba, de donde se sacó el material para la construcción de la nueva parte de muralla. La construcción fue realizada por los esclavos que la congregación había adquirido, para así dar por terminado problema y con ello la CJ pudo continuar con sus labores en la ciudad.

Una de estas labores era la evangelización de africanos, trabajo misional que no fue una práctica generalizada, siendo el colegio de Cartagena de Indias donde hubo mayor apogeo de la evangelización de esta población, lo anterior se debió a la cantidad de personas originarias del África subsahariana que arribaron al puerto durante el lapso de la trata negrera, y por supuesto, por la necesidad que los jesuitas vieron en realizar su acción misionera con estas personas. En su momento esta actividad gozó de un cierto grado de importancia, por esto aparece reseñada en las Cartas Anuas escritas del Reino de la Nueva Granada y Quito, en las cuales se destaca su importancia dentro de las misiones y de esta

⁷⁶⁸ Aristizábal, *Los Jesuitas en*, pp. 135-136.

jurisdicción dado que en las demás, y se puede ver en dichas cartas, que el proceso no se llevó a cabo del mismo modo que en Cartagena de Indias, salvo algunas excepciones.

En las Cartas Anuas No. 5 y No. 7⁷⁶⁹, dedican un apartado para explicar lo que en estos documentos jesuíticos se denominó como “Ministerio de los negros”⁷⁷⁰. En estas descripciones se comenta la manera en que se estaba llevando a cabo la evangelización de los esclavos en Cartagena de Indias. Adicional a esto, la Carta Anua No. 5⁷⁷¹ habla sobre cómo se estaba haciendo el apostolado con los negros en Caracas, un hecho importante en el cual se destaca la iniciativa de los misioneros al poner en práctica la *Instrucción* del Arzobispo de Sevilla. Además, esta misma carta dedica un apartado para hablar del padre Sandoval⁷⁷², con el que se muestra un claro reconocimiento a su trabajo y dedicación con los esclavos en el puerto. Tanto en estas narraciones como en los libros de Sandoval y en el Proceso de beatificación, se destaca la labor de la CJ en la ciudad, la cual se fue desarrollando poco a poco dentro de la ciudad y se explicará en los dos apartados siguientes, mediante dos historias muy relevantes, primero analizando la acción misionera de los jesuitas y por último rescatando el papel de los *intérpretes* dentro del proceso de evangelización.

4.2. Sacerdotes para la evangelización de esclavos en Cartagena de Indias

En este apartado se hablará de la acción de los misioneros en Cartagena de Indias.

Algunos de los actores importantes dentro de la evangelización de esclavos fueron los

⁷⁶⁹ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 118. Carta Anua No. 5, Carta Anua de la Provincia del Nuevo Reino de Granada del año de 1615, y Carta Anua No. 7, ff. 124-125.

⁷⁷⁰ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 118. Carta Anua No. 5, Carta Anua de la Provincia del Nuevo Reino de Granada del año de 1615; Carta Anua No. 7, ff. 124-125; Carta anua No. 8, f. 11v.

⁷⁷¹ Carta Anua No. 7., f. 118.

⁷⁷² *Ibíd.*, ff. 119-121.

llamados *operarios de negros*, quienes, sin proponérselo, se convirtieron en un nuevo perfil de misionero. Operarios era la forma en la que llamaban en las Cartas Anuas y catálogos de los colegios a los misioneros jesuitas en general, y para hacer diferencia entre los que se dedicaban a la evangelización de africanos, en Cartagena de Indias se les llamó *Operarius Aethiopum* u obreros de negros⁷⁷³. Su labor consistía en “mirar por la salvación de los etíopes”⁷⁷⁴ que llegaban a Cartagena de Indias desde las diferentes regiones africanas, a quienes debían de introducir en la fe católica por medio del catecismo, lo cual iba en consonancia con el auxilio y evangelización de los pobres que debía cumplir la Compañía, y, en cierto modo, era bien visto este oficio, en el cual la caridad y la entrega de los jesuitas relucía. Dentro de este grupo de operarios, dos de los integrantes más conocidos en la Cartagena de Indias del siglo XVII fueron Alonso de Sandoval, quien fue el jesuita que inició con este trabajo en el puerto y San Pedro Claver, quien se unió a la evangelización junto a Sandoval.

Como se puede ver en la Tabla 4 (ver p. 270) los protagonistas de este apartado no fueron africanos enviados al Nuevo Mundo para que se formaran como sacerdotes y ayudaran con la evangelización, más bien, eran jesuitas que estando en Cartagena de Indias se vieron en la necesidad de aprender el oficio de examinar y evangelizar a esclavos, en su mayoría bozales, con quienes la comunicación se dificultaba por la falta de comprensión de las diferentes lenguas africanas; aun así, se desarrollaron diferentes estrategias para poder llevar adelante estas labores en este importante puerto de la Monarquía Hispánica.

⁷⁷³ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v, f. 90v. Carta anua No. 4, Letras annuas de la viceprovincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612.

⁷⁷⁴ Carta Anua No. 10, [Carta anua 1684-1690], Comentarios acerca de las realizaciones de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año 1684 hasta el año 1690, f. 50r, Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas anuas de*.

Sobre Sandoval y Claver existen innumerables estudios, por lo que en este apartado se procurará abordar lo referente a la acción misionera de ambos y la importancia dentro de la evangelización de los esclavos que llegaban al puerto de Cartagena de Indias. Sobre la vida del padre Sandoval se debe decir que fue el primero en dedicarse a examinar, evangelizar y bautizar a los esclavos que llegaban al puerto. Este sacerdote realizó sus estudios en Lima, ciudad a la que estaba ligado porque su padre fue nombrado Contador de las Cajas Reales de Lima⁷⁷⁵, de ahí que estando en Cartagena, en 1617 viajó a Lima para arreglar algunos asuntos económicos. En 1619 regresó y fue nombrado Procurador General de la Provincia del Nuevo Reino. En 1623 solicitó al General de la CJ su traslado al Perú, pero fue asignado como rector del colegio de Cartagena desde 1624 hasta 1627.

Durante su breve viaje a Lima, los padres Juan de Cabrera⁷⁷⁶ y Carlos Orta⁷⁷⁷ se encargaron de recibir, examinar, evangelizar y bautizar a los esclavos que llegaban al puerto. La labor de ambos fue destacada por los superiores, pero la ausencia de Sandoval fue notoria, a quien se le reconoció la importancia de su trabajo misional en varias ocasiones, lo que se puede ver en algunas de las cartas que él mismo transcribió en su libro y destacó como una de las razones que le permitían continuar con su ministerio. También se puede ver en otras cartas, como la de padre Antonio Agustín: “Quedamos muy edificados del Padre Alonso de Sandoval y de que atiende con tanta continuación a doctrinar y ayudar a los morenos”⁷⁷⁸. También está la carta del General Gonzalo de Lyra destacando la acción misionera del jesuita “Entiendo que el Padre Alonso de Sandoval acude con fervor a la cultura y enseñanza de los negros en Cartagena, y por ser muchos y para que aya quien

⁷⁷⁵ Tulio Aristizábal, *Los Jesuitas en Cartagena de Indias*, p. 78; y Javier Ocampo López, *Ideario del Padres Alonso de Sandoval S.J. sobre la Esclavitud en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVII*, p. 135.

⁷⁷⁶ ARSI, Fondo NR et Quit, epistolario general No. 1, f. 59 r.

⁷⁷⁷ *Ibíd.*, f. 63 v.

⁷⁷⁸ *Ibíd.*, f. 31 r.

pueda sucederle, será bien señalar alguno que le ayude y se vaya ensayando”⁷⁷⁹, en este mensaje no sólo resalta el trabajo del padre, también pensaba en lo necesaria que era la presencia de este y la importancia de encontrar a alguien que aprendiera de él todo su saber sobre la evangelización de esclavos.

El otro personaje importante en la labor misional con los esclavos fue el padre Pedro Claver, de quien se han escrito muchas biografías y estudios a razón de su beatificación y santificación. De todos los *operarios* que aquí se mencionarán es el más conocido y célebre y del cual se tiene más información, pero a diferencia de Sandoval, no dejó ningún texto escrito que nos permita saber de primera mano cómo era su trato con los esclavos y la manera en cómo realizó la evangelización de africanos. Para algunos autores como Hélène Vignaux⁷⁸⁰, Claver no dejó un texto como Sandoval porque este fue más práctico y ejerció el ministerio, mientras que Sandoval se quedó en la teoría, afirmación de la que se difiere en esta investigación y se puede explicar en varios puntos. En primer lugar, porque él fue el primero en dedicarse al ministerio de los esclavos; en segundo lugar porque Claver aprendió de él; y en tercer lugar, se debe mencionar el origen del texto, el cual surgió gracias al contacto que el sacerdote tuvo con los esclavos y los capitanes de barco, quienes eran los portadores de la información plasmada en el texto, lo que le permitió, y a los demás jesuitas, conocer un poco sobre las culturas africanas, en especial lo referente a las creencias de sus pobladores. Esto marcó un punto de partida a la hora de saber cómo catequizar a los esclavos, por ejemplo, fue de gran utilidad saber sobre los que habían tenido contacto con el islam, quienes, según los operarios, eran los más difíciles de

⁷⁷⁹ *Ibíd.*, f. 44 v.

⁷⁸⁰ Vignaux, *L'Église et*, <http://books.openedition.org/pulm/504>

evangelizar⁷⁸¹. De igual manera era útil saber las características de las diferentes culturas africanas y, por último, y no menos importante, se debe mencionar que el padre Sandoval elaboró una serie de recomendaciones a seguir con respecto a la evangelización de los “etíopes”, cuestiones que escribió a partir de su experiencia durante todos esos años en el puerto cartagenero.

Al igual que el padre Sandoval, Claver pidió ser trasladado a otro lugar diferente al de Cartagena, pero de igual manera le fue negada la solicitud; el destino solicitado fue Guinea. Él y el padre Mayoral, de quien se hablará más adelante, querían ir en misión a Guinea. No quedan claras las razones por las cuales querían cambiar de misión, pero es posible que ambos, al comprobar que en África no se ocupaban bien de la evangelización de los africanos cautivos, se les ocurriera que ellos podrían ir hasta allá y así evitar los problemas de los bautizos en los puertos de embarque, tal y como ya se ha relatado en el segundo capítulo.

En este punto cabe decir que las demás órdenes religiosas concentradas en el puerto de Cartagena de Indias no tuvieron como prioridad la verificación de los bautizos de los esclavos y su posterior evangelización; este oficio fue prácticamente exclusivo de la CJ⁷⁸² y de algunos jesuitas, dado que, al parecer, consideraban esta actividad muy difícil y desagradable⁷⁸³. En el caso del Colegio jesuita de Cartagena de Indias, uno de los más importantes del Reino de la Nueva Granada durante la primera mitad del siglo XVII, hubo muchos sacerdotes y hermanos que se dedicaron a la evangelización de esclavos.

⁷⁸¹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 57.

⁷⁸² Al respecto Azopardo expresa: “En un principio, el trabajo de evangelización de los esclavos fue ejercido por el clero secular hasta la llegada de los jesuitas”. Ildefonso Gutiérrez Azopardo, *Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias*, *Revista española de antropología americana*, Vol. XIII, Madrid, 1983, pp. 121-141, p. 122.

⁷⁸³ Algunos de los mismos jesuitas encontraban desagradable esta labor y manifestaban que les daba náuseas los olores con los que encontraban a los esclavos en los barcos y en las estancias. Carta anua No. 9, f. 6v.,.

Esta labor era realizada a causa de la ausencia de bautizos a los esclavos en los puertos de embarque. Como ya se expuso en el segundo capítulo, las quejas que llegaban Portugal provenientes de Brasil por los malos bautizos fueron una constante. De igual manera, las quejas del Reino de la Nueva Granada no se hicieron esperar, por ejemplo, se sabe que, en 1611, el gobernador de la Audiencia de Santa Fe⁷⁸⁴ comentó que los esclavos de ahí no tenían párroco que los cuidara ni administrara los sacramentos, los que había no tenían tiempo para ocuparse de ellos ni de los llegados desde Angola y Cabo Verde y Guinea. Por eso la idea del rey fue censar a los esclavos para poner una o dos parroquias para ellos, las que se construirían con las contribuciones anuales de los dueños, equivalente a medio peso por cada esclavo. Al parecer esta acción no tuvo mucha acogida por el mismo hecho de que los dueños tendrían que pagar dicha contribución. Y estas quejas no paraban, en 1630

El procurador general de la Compañía de Jesús a dado un memorial en el Consejo refiriendo el grande daño que ay en los bautismos que hazen los curas de los negros de Guinea que pertenecen a la Corona de Portugal; y que cada año llegan al puerto de Cartagena más de ocho o nueve mill negros y queriéndolos cathequizar se halla que es necesario bolberlos a baptizar a casi todos por no aver sido válido el bautismo que recibieron en Guinea porque como no fueron instruidos, no supieron lo que recibían y se halla que solos los que an baptizado los religiosos de la Compañía vienen bien instruidos y baptizados. Para cuyo remedio convendrá que V. M. por el Consejo de Portugal ordene que en las dichas provincias se pongan curas doctos y temerosos de Dios que hagan estos officios con el zelo y cuidado que requiere cosa de tanta importancia. Y haviéndose visto en el Consejo a parecido representarlo a V. M. para que se sirva de ordenar por la parte donde tocare se ponga remedio en un negocio de tanta consideración en la forma que V. M. tubiere por más conveniente⁷⁸⁵

Según el procurador general de la CJ, sólo los pertenecientes a la congregación se ocupaban de evangelizar a los esclavos embarcados para el Nuevo Mundo. Es probable que

⁷⁸⁴ AGI, Audiencia de Santa Fe, 991, Lib, 1, f. 211v. R. C. al gobernador pidiendo información sobre las medidas convenientes para evangelizar a los esclavos, San Lorenzo, 10 de septiembre de 1611.

⁷⁸⁵ AGI, Santa Fe 3, Expediente No. 16. Subarayado de la autora.

esta afirmación tenga un cierto grado de veracidad, en la medida que se administraba el bautismo en el barco, pero en estas líneas se puede ver que el padre desconoce la realidad en los lugares de *sertão*, los cuales no eran muy frecuentados por los padres de la Compañía y por ende la evangelización de la población era precaria.

Después de las discusiones, problemas y planteamientos, en los puertos de embarque no pudieron resolver el problema de los bautizos. Un tema que preocupaba a algunos, pero de cierta manera la situación se les escapaba de las manos por la necesidad de continuar con el movimiento comercial de los navíos.

A pesar de todo esto Sandoval y sus compañeros de la CJ tenían una especie de protocolo a seguir con los barcos negreros que llegaban a Cartagena de Indias, desarrollado con base en los años de experiencia que tenían trabajando con la población. Lo primero era ir hasta el puerto y preguntar de dónde procedía el barco, si habían bautizado a los esclavos antes de partir y cualquier otra información que los capitanes pudiesen dar⁷⁸⁶. Estos datos eran complementados con la experiencia de los *operarios*. Todos aquellos vinculados con la evangelización sabían que los originarios de “los ríos” de Guinea no estaban bautizados y si llegaba alguno bautizado, decían que había sido por “aspersión, y muy pocas veces por infusión, [...] tampoco [tenían] cuidado de Catechizarlos primero”⁷⁸⁷, a diferencia de los criollos de Cabo Verde y São Tomé, los cuales habían sido bautizados de niños⁷⁸⁸. También se sabía que en la zona de los ardas, carabalíes, lucumíes y minas, los bautizos eran dudosos, mientras los embarcados en los puertos de Loanda, es decir, los angolas, angicos,

⁷⁸⁶ Esto va muy acorde con las sugerencias del Arzobispo de Sevilla. “Esto supuesto, el examinador pregunte lo primero, de que tierra, o nación es el Negro, y en que puerto de Africa lo compraron los mercaderes, que lo truxeron a España. Si se halló presente quando Baptizaban a los demás Negros de su armazón; y si le dijeron en su lengua, para que sin le levavan la cabeça con agua”. AASM, Leg. 7, ff. 874r-874v, Castro y Quiñones, *Instrucción para remediar*.

⁷⁸⁷ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 174.

⁷⁸⁸ *Ibíd.*, p. 266.

congos y malembas, eran muy probable que les hubiesen enseñado el catecismo y posteriormente hubiesen recibido el bautismo.

Después de tener clara la procedencia de los esclavos, ya sabían cómo actuar y en caso de que hubiese necesidad de bautizo se buscaba al *intérprete* de su *nación* para poder enseñarle lo necesario sobre la religión y bautizarlos. Una vez aprendido lo obligatorio para recibir el bautismo, les mandaban a lavarse la cabeza con el fin de que el agua bautismal pasara bien por el cabello ensortijado de los africanos⁷⁸⁹; después les preguntaban por medio del *intérprete* si querían recibir el bautismo⁷⁹⁰ y al aceptar, los bautizaban de 10 en 10 haciéndoles que se arrodillaran⁷⁹¹, posteriormente les asignaban una madrina o padrino que podía ser el mismo *intérprete* o una persona de su misma casta ya cristianizada⁷⁹², esto con el fin de crear un vínculo entre los esclavos de la misma procedencia⁷⁹³. Después les ponían un nombre y continuaban con la ceremonia del bautismo, y para finalizar les ponían un rosario o una medalla en el cuello a los bautizados⁷⁹⁴, para así diferenciarlos de los demás.⁷⁹⁵ Esta “marca” era conocida en otros lugares del reino, como, por ejemplo, en Panamá⁷⁹⁶. En Portobelo sabían que todos los que tenían dicho elemento colgado en el cuello ya habían sido catequizados y bautizados. Las medallas utilizadas en Cartagena de

⁷⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 249 y 282.

⁷⁹⁰ *Ibíd.*, p. 282.

⁷⁹¹ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 94-95.

⁷⁹² Sandoval, *Naturaleza, policía sagrada*, p. 283.

⁷⁹³ No queda muy claro el tipo de vínculo que se pretendía al asignar un padrino de la misma casta. Es probable que los padres de la Compañía pensaran en fomentar la formación de hermandades en la ciudad con base a estas conexiones o simplemente se trató de una forma de familiarizar a los esclavos con personas de su misma *nación* con el fin de que se sintieran más cómodos.

⁷⁹⁴ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v, f. 56v, Carta Anua No. 3, Letras annuas de la viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años 1608 y 1609.

⁷⁹⁵ En África también les ponían rosarios y medallas a los pobladores que ya habían sido bautizados. BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 42.

⁷⁹⁶ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v, f. 94, Carta Anua No. 4, Letras annuas de la viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años 1608 y 1609. Un estudio sobre los jesuitas en Panamá que se debe consultar es el trabajo de Aymard Cédric Ngoma Ngoma, *L'évangélisation de Panama: les fondements des missions jésuites dans la société coloniale (XVIe-XVIIe siècles)*, Tesis de doctorado, Université Clermont Auvergne, 2017, p. 146.

Indias eran fabricadas en el Colegio de la CJ por los mismos *intérpretes*⁷⁹⁷. Como veremos más adelante, estas medallas jugaron un papel importante dentro del proceso de evangelización, elementos que sirvieron, de una u otra manera, como dispositivos de apropiación de la fe católica de algunos esclavos en el Reino de la Nueva Granada.

Dentro del estudio de los jesuitas en el Reino de la Nueva Granada, uno de los estudiosos que más ha ahondado en estos temas ha sido el padre José del Rey Fajardo. En una de sus investigaciones presenta un estudio detallado de la población del Colegio de Cartagena. Su libro *Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767* y su artículo *El "Operarius Aetiopum" en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767)* presentan un panorama que no se debe dejar de lado en la presente investigación. La información de su trabajo se basa en gran medida en los Catálogos de la Provincia del Nuevo Reino de Granada y Quito que se encuentran en ARSI y para el presente estudio ha sido una fuente primordial para poder darle nombre a las personas que trabajaban con los africanos y alejarse de la idea clásica de nombrar a San Pedro Claver como el único jesuita encargado de esta labor⁷⁹⁸. También se ha tenido en cuenta la información proporcionada por las Cartas Anuas del Nuevo Reino de Granada, con las cuales se ha podido conocer los detalles de la evangelización que llevaban a cabo estas personas, la manera en la que “operaban” en las misiones y los detalles sobre la población a la que atendían.

La labor de los operarios consistía en ir hasta los barcos, casas y hospitales en donde estaban los africanos que serían vendidos como esclavos en el puerto. Como pudimos ver en el primer capítulo durante la unión de las coronas ibéricas fue cuando hubo una mayor

⁷⁹⁷ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 106.

⁷⁹⁸ Tulio Aristizábal, *Bajo la sombra de Claver, Memoria de los jesuitas en Cartagena de Indias*, Cartagena, 1998.

afluencia de esclavos a Cartagena de Indias, por lo mismo, el trabajo fue arduo para los *operarios*, tiempo en el cual se estima que se bautizaron más de 50000 personas⁷⁹⁹.

Llegar a los esclavos no fue una tarea sencilla para los operarios de la CJ. En ocasiones los esclavos estaban repartidos por toda la ciudad, por lo que era necesario ir uno por uno para reunir a todos los de la misma casta y así poder aprovechar a los *intérpretes* en un solo bautizo⁸⁰⁰. El recorrido no era fácil, porque había veinticuatro almacenes de esclavos de Cartagena, muchos de los cuales estaban ubicados cerca de las murallas de la ciudad; de los que se puede mencionar está la casa de Teadora de Rivera ubicada en la calle Tezadello, la del capitán Francisco Caballero en la calle principal de Cartagena, la del Capitán Granzo que colindaba con el convento de San Agustín (actual Universidad de Cartagena), la de Gundisalvo Arias en la Plaza de los gaguyes y la del comerciante portugués Manuel Pinto de Gama cerca de la catedral⁸⁰¹. Según el *Proceso de Beatificación*, en tiempos de cuaresma, los esclavos eran reunidos en la Plaza de la Yerba⁸⁰² (Hierba), para recibir la catequesis, de igual modo que se hacía en las calles. La actividad misionera es descrita así en la Carta anua No. 7:

Eran las casas de armazones de negros más de veinte y cuatro en las cuales entraban unos y salían otros, todos necesitadísimos de la mortificación, celo y caridad de los nuestros porque ni sus amos podían acudirles, ni sus curas se atrevían, ni bastaban para tanta multitud de enfermos chontales. A esta causa tenían nuestros Padres y operarios distribuida su ocupación en estas casas por lo días de la semana, confesando en cada uno de ellos de veinte a treinta de los más necesitados, oleando a los que ya estaban cercanos a la muerte, catequizando a los más bozales e ignorantes, bautizando a los catequizados y dispuestos, revalidando matrimonios y bautismos, poniendo a todos sus señales

⁷⁹⁹ Esta cifra la dice Sandoval en la versión de 1627 de su texto p. 76 del libro cuarto, capítulo XIV.

⁸⁰⁰ Sandoval, *Naturaleza, policía sagrada*, p. 272.

⁸⁰¹ Jane Landers, The African Landscape of 17th Century Cartagena and its Hinterlands, en: Canizares-Esguerra, Jorge, Childs, Matt D., Sidbury, James (ed.), *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade (The Early Modern Americas)*, After the union of the Spanish and Portuguese crowns in 1580, the Portuguese Company of Cacheu began to export more slaves from Angola and the Kingdom of Kongo, Philadelphia University of Pensilvania, 2013, pp. 147-162, p. 149.

⁸⁰² Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 136.

distintas por evitar la confusión y administrándoles por la extrema necesidad los sacramentos de que necesitaban sin que el empleo principal de las almas les hiciese olvidar el de los cuerpos, buscándoles entre los misericordiosos algunos regalos y medicamentos que les aplicaban no pocas veces con sus propias manos⁸⁰³

A modo de sugerencias y, tal vez, una forma de tener un perfil de estos sacerdotes encargados de los bautizos y la evangelización de esclavos, el texto de Sandoval quedó como constancia de lo que se hacía en el puerto, lo cual se basaba en la

experiencia de muchos años y los yerros, y aciertos”⁸⁰⁴, y, en palabras de él, fue una forma de “dar método uniforme a los venideros, para que siguiendo un mismo modo, se eviten muchas cosas que de la diversidad [...], y si contentare, podrá cada qual seguirle, y tambien añadir, o quitar lo que juzgare más conveniente⁸⁰⁵.

En el texto, Sandoval recomienda a los *operarios*⁸⁰⁶ no esperar para ser llamados a este oficio, se debe ir en continuo movimiento de un lugar a otro catequizando, a modo de “caballos ligeros” para el señor dispuestos a ir a cualquier lugar y “perros que levanten la caça”, no dejar de practicar el arte del “ministerio de negros”. También les recomendaba tener mucho aguante y

Paciencia quando se enfadan con los Catechizandos, no acabando el Catechizmo, q constò cinco y seys horas jútar la gente para el, con sumo trabajo por todo el pueblo. Paciencia, quando parece que no entienden, y no quieren responder, Paciencia quando después de aver passado todo este y mayor trabajo en busca de légua, è interprete, llegando al fallo, no se entienden, y es fuerça buscar otro, y otro, hasta toparle⁸⁰⁷

⁸⁰³ Carta anua No. 7, f. 130.

⁸⁰⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 231.

⁸⁰⁵ *Ibíd.*, p. 282.

⁸⁰⁶ *Ibíd.*, p. 231.

⁸⁰⁷ *Ibíd.*, p. 196.

La paciencia no fue algo exclusivo de la CJ en Cartagena de Indias, según Ngoma⁸⁰⁸, en Panamá también fue una característica importante, en donde metodológicamente fue una herramienta de los pares para enseñar a los esclavos los ministerios de la fe paso a paso y de manera repetitiva. Al igual fue un tema que tomó en cuenta el padre Baltasar Afonso, en Angola, quien recomendaba ir “armados de paciencia pera muitas fomes, sedes, calmas, frios, e outras incomodidades que se não escusa passar”⁸⁰⁹.

Lo que se debía hacer sin prisa, tratando de dar “la doctrina por medida”⁸¹⁰, procurando no darles demasiada información que pudiese no ser aprendida en su momento, por eso era importante no “passar de una pregunta, o cosa a otra, hasta que aquella esté entendida de todos, y quede con moral satisfacion della”⁸¹¹.

Tabla 5. Operarius Aetiopumen Cartagena de Indias. Jesuitas y hermanos operarios de negros en Cartagena de Indias siglos XVII

Nombre	Lugar de nacimiento	Fecha de nacimiento	Lugar de fallecimiento	Fecha de fallecimiento	Lugar de entrada a la C. de Jesús	Fecha de llegada a Cartagena de Indias	Profesión	Lengua	Observaciones
Alonso de Sandoval	Sevilla	1576	Cartagena de Indias	1652	Lima	1605	Jesuita	Angola ⁸¹²	
Juan de los Barrios	Lima	1588	No registra	No registra	Lima	1615	Jesuita	No registra	Procesado por la inquisición en 1618 y 1621. En 1634 se le concedió ir a Filipinas, pero en 1635 estaba en Portobelo.
Pedro Claver	Verdú	1580	Cartagena de Indias	1654	Tarragona	1615	Jesuita	Angola*	Esclavo de esclavos.
Juan de Cabrera	Cartagena	1579	Santa fe de Bogotá	1651	Cartagena	1613	Jesuita	No registra	Reemplazó a Sandoval mientras estuvo en Lima.
Carlos Orta	Gugliano	1581	Cartagena de Indias	1619	No registra	1618	Jesuita	No registra	
Francisco Mayoral	No registra	No registra	No registra	No registra	No registra	1631	Jesuita	No registra*	Pidió ir a Guinea.
Francisco	Lagos	1588	Honda	1674	Cartagena	1613	Hermano	Angola*	Dice Lengua

⁸⁰⁸ Ngoma, Ngoma, *L'évangélisation de Panama*, p. 258.

⁸⁰⁹ Brásio, *Monumenta missionária Africana*, Vol. IV, 1ª Serie, p. 580.

⁸¹⁰ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 271.

⁸¹¹ *Ibíd.*

⁸¹² ARSI, Fondo Congr. 71, f. 194 v.

Martin					de Indias		Jesuita		principal de los Negros
Jerónimo Valerio	Ripatranzone	1560	Mérida	1655	Roma	1610	Hermano Jesuita	No registra	Fue enviado a Cabo Verde por Alonso de Sandoval*.
Nicolás González	Plasencia	1615	Cartagena de Indias	1687	Cartagena de Indias	1633	Hermano Jesuita	No registra	Muy cercano a Claver, fue sacristán de la iglesia. También fue coadjutor temporal de la CJ para la época del proceso.
Pedro Lomparte	Mallorca	1607	Cartagena de Indias	1671	Cartagena de Indias	1631	Hermano Jesuita	No registra	Lo nombra como padre en la época del proceso.
Manuel Rodríguez	Lagos	1622	Cartagena de Indias	1696	Cartagena de Indias	1646	Hermano Jesuita	No registra	Portero de la casa y limosnero del Colegio. Luego sería administrador de una hacienda.
Diego Ramírez Fariña	Madrid	1595	Cartagena de Indias	1662	España	1654	Jesuita	No registra	Predicador de la corte de Felipe IV y fue quien bautizó al embajador Arda y solicitó la beatificación de Claver. Fue enviado a Cartagena para reemplazar a Claver que estaba enfermo.
Pedro de Ostos	Sevilla	1608	Cartagena de Indias	1695	América	1659	Jesuita	No registra	Sucedió a Pedro Claver y Diego Fariña.
Isidoro Flores		1630				1660	Jesuita	No registra	
Julián de Vergara	Alcira	1632	Cartagena de Indias	1701	Aragón	1687	Jesuita	No registra	
Baltazar Felices	Zaragoza	1638	Cartagena de Indias	1722	Zaragoza	1691	Jesuita	No registra	

Elaboración de la tabla a partir de los textos de José del Rey Fajardo: Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767 y El "Operarius Aetiopum" en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767) y de Hélène Vignaux, *L'Église et les*, <http://books.openedition.org/pulm/504>.

Sobre la labor de estos en Cartagena de Indias podemos agregar a lo ya expuesto en los apartados anteriores que la actividad de estos se enfocaba en los bautizos, dado que la mayoría de los esclavos estaban ahí mientras los tratantes lograban alimentarlos y curarlos

de las enfermedades⁸¹³ para así venderlos a los comerciantes que llegaban de todas partes del virreinato. Debido a los malos tratos en el viaje, muchos llegaban moribundos, razón por la que los padres sólo podían bautizar y dar la extremaunción. Por ello, como explica Sandoval, no se pretendía “sacar Christianos tan enseñados como un Español, sino que sepan meramente lo suficiente para recibir el bautismo”⁸¹⁴. Otra cuestión tenida en cuenta a la hora de examinarlos era la edad, dado que no podía dar el sacramento a un menor de siete años al ser considerado carente de uso de razón, en caso de tenerlos cumplidos se podía proceder automáticamente a su bautizo⁸¹⁵.

La cuestión de la edad no fue una arbitrariedad de los miembros de la CJ en Cartagena de Indias. Esta cuestión se derivó de directrices generales como la que se puede ver en la bula *Altitudo Divini Consolli* (1-VI-1537)⁸¹⁶ en la cual se tuvo como premisa tocar temas tratados en la Junta del año 1536, en la cual se habló sobre el bautismo, en donde se indicaba que no había problema en suministrar el sacramento a los mayores de siete años. También en el libro *Medula de la teologia moral*⁸¹⁷ escrito por el hermano de la Compañía Busenbaum, quien en el Artículo II, Duda IV explica todo lo referente a quien debe estar sujeto al bautizo, explica que si los niños son mayores de siete años y tiene uso de razón debían ser bautizados. Se puede ver la continuidad de este asunto en una carta de Benedicto XIV transcrita en el *Compendio de la doctrina moral y canónica puesta en orden alfabético, y extractada de las constituciones, y demás obras de Benedicto XIV*, de

⁸¹³ Newson y Minchi, *Cargazones de negros*, p. 212.

⁸¹⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 281.

⁸¹⁵ *Ibíd.*, p. 260. Lo de la edad era tenido en cuenta bajo la premisa de que si pasaba de esta, la persona era consciente de aceptar o no el bautizo, y el consentimiento de la persona era imprescindible para este acto.

⁸¹⁶ Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Vol. 3, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994, p. 181.

⁸¹⁷ Hermano Busenbaum, *Medula de la teologia moral que con facil, y claro estilo explica, y resuelve sus materias, y casos*. Traducida por Vicente Antonio Ibañez de Aoyz, Madrid, Bernardo de Villadiego, 1667, p. 333.

Giovanni Domenico Mansi, en donde hace referencia al bautizo de niños hijos de infieles, en donde si este es menor de siete años se debe tener el consentimiento de los padres y si pasaban de dicha edad explica que “si voluntariamente se ofrecieren á recibir el Bautismo, se les puede bautizar, aun quando se dude de su capacidad despues de los siete años: mas si la duda precediere á dicha edad, se le debe retener entre christianos, suspendido el Bautismo hasta que se advierta tener algun uso de razón”⁸¹⁸.

Otra cuestión necesaria para continuar con la evangelización de los esclavos después del bautizo era contar con el apoyo de los amos para que les enseñaran las oraciones⁸¹⁹, esto complementado con las “continuas doctrinas que los Religiosos hazen los Domingos”⁸²⁰, y demás fiestas en las que se tenía oportunidad de reunir a los esclavos y seguir con la catequesis.

Una vez recuperados, los esclavos eran vendidos y llevados a otras latitudes, por lo que debían continuar el aprendizaje de la doctrina cristiana en sus destinos, con los párrocos de la zona. En el caso de que hubiese presencia de la CJ, usualmente se dedicaba un día al aprendizaje de las oraciones o se formaban pequeñas cofradías para continuar la evangelización⁸²¹. Los esclavos que se quedaban en Cartagena de Indias podían seguir con los estudios de la doctrina cristiana con los mismos sacerdotes de la CJ, quienes además de dedicar algunos días para ello e ir por las calles predicando⁸²², también formaron una cofradía de morenos ladinos en la ciudad, los cuales se reunían los domingos en la tarde

⁸¹⁸ Giovanni Domenico Mansi, *Compendio de la doctrina moral y canónica puesta en orden alfabético, y extractada de las constituciones, y demás obras de Benedicto XIV*, Traducida del latín al Castellano por Antonio Valladares de Sotomayor, Madrid, Imprenta de D. Antonio Espinosa, 1789, p. 13.

⁸¹⁹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 331.

⁸²⁰ *Ibíd.*, p. 282.

⁸²¹ *Ibíd.*, pp. 155-156.

⁸²² Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 132.

para que les leyeran un libro sobre la fe cristiana y de ahí salían cantando la doctrina por las calles. La intención de esto era controlar los bailes y sus riñas⁸²³.

La intención de que los operarios fueran predicando por las calles les permitió que por medio de la repetición de las oraciones los esclavos pudieran aprenderlas y memorizarlas. Por ello, con el fin de “entrenarlos” bien, Claver les hacía repetir las oraciones muchas veces⁸²⁴; dicen que les preguntaba por lo enseñado y no los dejaba ir hasta que lo dijeran bien. Otra manera de llegar a esta memorización fue a través de la representación por medio de diálogos entre los *intérpretes* frente a los esclavos, como lo narró Alonso Angola⁸²⁵, quien entablaba pláticas con Ignacio Angola para hacer comprender la catequesis a los africanos esclavizados. Otra estrategia usada, según el relato del Francisco Yolofo, era que todos los “domingos de cuaresma por la tarde salía con una gran procesión de negros por las calles de esta ciudad llevando delante un estandarte bermejo; y el padre y este testigo y todos los otras intérpretes llevábamos algunas cruces levantadas en las manos las cuales llaman "guías", recitando todos al tono del padre las oraciones y la doctrina cristiana”⁸²⁶. El objetivo era que por medio de estos métodos entendieran expeditamente los misterios de la fe católica, con la finalidad de que pudieran ser “verdaderos católicos” y al mismo tiempo tuvieran conciencia de lo que debían hacer después de bautizados. Algo similar pasaba en África, el padre Buenaventura de Sorrento enseñaba la doctrina en la plaza y tenía 587 discípulos, los cuales iban por los “regalos

⁸²³ ARSI, N.R. et Q, 12-II, f. 17r. Carta anua No. 1. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú, 1604-1605.

⁸²⁴ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 95 y 208.

⁸²⁵ *Ibíd.*, p. 143.

⁸²⁶ *Ibíd.*, p. 137.

espirituales” que este les hacía. Repetían la doctrina tres veces en lengua musiconga todos los días y se las explicaba por medio de *intérpretes* tres veces a la semana.⁸²⁷

Con respecto a la Tabla 4 (ver p. 270), lo primero que se puede deducir de esta es que la mayoría de los operarios, el 67%, eran sacerdotes, siendo esta categoría más importante que la de los hermanos a la hora de destinar misioneros para la evangelización, al estar mejor preparados y, es posible que tuviera las fortalezas requeridas para examinar a los esclavos que llegaban al puerto: autoridad, paciencia, caridad cuidado y superioridad. Además, los hermanos podían ayudar con el examen y la instrucción de los esclavos, pero no podían administrar los sacramentos, por eso era muy importante tener un mayor número de sacerdotes que se encargaran de ello. Lo anterior, sin demeritar la labor de los hermanos, quienes aprendieron poco a poco de los sacerdotes, del entorno y de la constante práctica evangelizadora, todas estas fortalezas que se buscaban en un *operario*. Aunque no se describen las funciones específicas de estas dos “clases de operarios”, sacerdotes y hermanos. Se puede inferir según las indicaciones de la *Instrucción* del Arzobispo de Sevilla y el texto de Alonso de Sandoval que estos misioneros debían ser personas muy cuidadosas y observadoras, sobre todo a la hora de hacer los exámenes.

Otro punto a destacar es que el 60% de los operarios procedían de los reinos de Castilla, el 13% del Reino de Portugal y el 13% de tierras italianas. Estas cifras contrastan con el lugar de ingreso a la CJ y su lugar de fallecimiento. En lo referente al lugar de incorporación se puede observar que el 47% de los operarios ingresó en diferentes puntos del Virreinato del Perú y el 40% en los reinos de Castilla; y con respecto al lugar de

⁸²⁷ Biblioteca del Palacio Real (em adelante BPR), Manuscrito 791, Juan de Santiago, *Breve relación de lo sucedido a doce religiosos cappuchinos que la Santa Sede Apostolica enbio Por misionarios Apostolicos al Reyno de Congo / Recopilada por uno y el mas minimo Indigno totalmente de tan Sublime ministerio. Dedicada a Nr Rm Pe. F. Inoçençio de Catalagirona ministro General de los frailes menores capuchinos de Nr. Seráfico Pe. S. Francisco*, 1648, f. 186.

fallecimientos se puede notar que el 67% de los operarios murieron en Cartagena de Indias, lo cual permite ver quienes terminaron sus días examinando y evangelizando a los esclavos que llegaban a Cartagena de Indias.

Las características mencionadas nos permiten tener un abanico de posibilidades a observar; en un primer momento se puede afirmar que durante y después de la unión de las coronas ibéricas no hubo problemas en la circulación de jesuitas entre territorios hispánicos y portugueses de ultramar. Por otro lado, en su mayoría, los operarios murieron en Cartagena de Indias, lo que indica varios aspectos: primero, muchos no fueron trasladados a otros lugares de la geografía americana, así lo hayan solicitado al superior o por voluntad de este, como, por ejemplo, Alonso de Sandoval que solicitó ser trasladado a Lima, la ciudad donde creció, solicitud que le fue negada⁸²⁸.

Además de lo anterior, no se debe olvidar que dentro la CJ hubo cierto tipo de “clasificación silenciosa” con respecto a la importancia de las misiones, en la cual las de Oriente⁸²⁹ fueron las más relevantes y gozaron de más fama entre los misioneros⁸³⁰, seguidas por las misiones a América; en especial a la Nueva España y al centro del Virreinato del Perú⁸³¹ eran muy apreciadas; y por último, estaban las de África. En este

⁸²⁸ ARSI, Fondo Perú 2/I, f. 82, en: Tardieu, *L'Église et les*, p. 494.

⁸²⁹ En este punto se debe recordar al padre José de Acosta siempre deseó ir a las misiones de Oriente, pero su solicitud no fue aceptada, de ahí que algunos se conformaran con las misiones en la Nueva España, las cuales eran lo más cercano que podían estar de Oriente. Pierre-Antonie Fabre, Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso, las costas de China y Roma, 1579-1593, en: Corsi, Elisabetta (Ed.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-103.

⁸³⁰ Incluso entre los franciscanos pasó algo similar. Francisco Morales, De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX, en: Corsi, Elisabetta (Ed.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 57-83.

⁸³¹ Como respecto a esto se puede mencionar el estudio de las *cartas indipetae* que realizó Aliocha Maldavsky, donde afirma que en estas cartas se ve una clara propensión por solicitar como destino las misiones a la Indias orientales y occidental. Aliocha Maldavsky, Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico, *Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXXIII, No. 132, 2012, pp. 147-181, pp. 154. 156.

punto se puede encontrar algo similar a una orfandad de los africanos en tierras americanas, un abandono simbólico porque las misiones de Guinea no eran parte “los destinos” de la CJ y de su proyecto evangelizador como tal, sino que fue la acción de unos pocos misioneros.

Y por último, se debe evidenciar que el 79% de los operarios arribaron al puerto antes de la muerte de Alonso de Sandoval (1654), el impulsor de la evangelización en Cartagena de Indias. Este punto es muy importante dado que este jesuita fue el primero en dedicarse a la evangelización de los esclavos que llegaban al puerto, además de ser el promotor y abanderado de esta labor⁸³². Lo más probable es que él introdujera a San Pedro Clavel y a los demás operarios en los menesteres de la evangelización de esclavos. Por otro lado, es posible que algunos de los operarios se apoyaran en los escritos de Sandoval para poder entender la labor con los esclavos, saber sobre las culturas africanas y las singularidades de cada una de ellas, lo que al final repercutiría en el proceso de evangelización.

Uno de los aspectos de la tabla que más llama la atención es lo referente a la lengua africana aprendida por los jesuitas. Lamentablemente las fuentes no son muy específicas sobre esta información, pero por las diferentes versiones que se tienen acerca de la evangelización, y por los relatos de los diferentes actores, se ha conseguido un primer acercamiento a este tema⁸³³. Esta casilla se completó a través de la información que

Por otro lado, en el texto de Paula Findlen se muestra como el padre Kino siempre quiso ir a China, pero sólo llegó a la Nueva España. También se debe mencionar al padre Kircher quien del mismo modo que otros jesuitas aspiró a viajar a Oriente, pero se quedó en Roma desde donde escribió libros a partir de cartas que intercambiaba con otros jesuitas que estaban en las misiones en Oriente. Paula Findlen, *De Asia a las américas: las visiones enciclopédicas de Athanasius Kircher y su recepción*. Corsi, Elisabetta (Ed.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 105-140.

⁸³² Esto se puede ver en su libro, en donde explica cómo debía hacer la evangelización y los cuidados que debían tener con cada una de las *naciones*.

⁸³³ Además de los textos del padre José de Rey Fajardo, se ha consultado el Proceso de Beatificación de San Pedro Claver, el texto escrito por Alonso de Sandoval y una biografía de Claver escrita por José Fernández

proporcionan las fuentes y también con base en los relatos de la época. Como se puede ver, los datos son escasos. En la tabla se le ha designado un asterisco a los sacerdotes que se presume aprendieron alguna lengua.

En el caso de Alonso de Sandoval, muchos de sus estudiosos sugieren que hablaba varias lenguas africanas⁸³⁴, entre las cuales estaba la “lengua angola”⁸³⁵, conocimientos que le ayudaron en el proceso de evangelización⁸³⁶. Lo más probable es que hablara más de una lengua africana o por lo menos tuviese los elementos necesarios para entender algo de lo que los esclavos decían en sus lenguas, dado que trabajó con ellos casi cinco décadas. Es probable que el hecho de aprender una lengua africana haya estado relacionado con un hecho de 1627, en el cual el General de la CJ, Muzio Vitelleschi, ordenó que los encargados del ministerio con los negros en la provincia del Paraguay aprendieran “lengua angola”, además de destinar en el puerto de Buenos Aires a un padre dedicado exclusivamente a la atención de los esclavos negros que llegaban⁸³⁷. Del mismo modo en 1630, en el Nuevo Reino, se solicitaba aumentar el número de operarios, quienes debían saber la lengua⁸³⁸.

De Pedro Claver, se decía lo mismo que de Sandoval, hablaba varias lenguas africanas, pero a diferencia de Sandoval, hay un registro muy enfático en decir que este hablaba con los esclavos en su lengua. Uno de los testigos del *Proceso de beatificación*,

titulada Apostólica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver, de la compañía de Jesús. Sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias.

⁸³⁴ Antoine Bouba Kidakou, *África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII*, Tesis doctoral en Filología, España, UNED, 2006.

⁸³⁵ Es muy común encontrar esta denominación en la documentación. Aunque esta lengua en sí no existe, dada la variedad de lenguas que se hablaban en la zona, pero lo más probable es que se refieran al kimbundu.

⁸³⁶ No se especifica bien cuáles lenguas hablaba Sandoval, pero se dice que el padre sabía “lengua angola”. ARSI, Fondo Congr. 71, f. 194 v.

⁸³⁷ Borja Medina, *La experiencia sevillana*, pp. 76-77.

⁸³⁸ ARSI, Fondo NR et Quit, epistolario general No. 1, f. 288, 305r, 331r. Respuesta al Padre Florián de Ayerbe, Provincial.

Don Vicente de Villalobos, alguacil mayor de Cartagena, dijo “fue tanto el trato que tuvo con estos negros, que llegó a aprender la lengua angola” y él vio a Claver muchas veces “hablando en esta lengua a los negros”⁸³⁹. Además de probar, para el *Proceso de Beatificación*, fue una persona dedicada en cuerpo y alma a la evangelización de los esclavos y nos deja ver que con el tiempo y el trato con ellos fue normal que él aprendiera una lengua africana, y tal vez, los demás también lo hicieron, pero a pesar de saber la “lengua angola”, Claver nunca salía sin sus *intérpretes*⁸⁴⁰.

Es posible que Claver supiese otras lenguas africanas o por lo menos eso se puede deducir de su incursión en la Inquisición de Cartagena de Indias en varios casos. El primero es el de Isabel Hernández, negra horra (libre), en la que el padre y un esclavo del colegio llamado Bartolomé, de *nación* biafara, sirvieron como *intérpretes* porque no se le entendía nada a la acusada⁸⁴¹. El segundo fue el caso de María Pacheco, natural de Cacheo, a quien Claver y un intérprete de su lengua tradujeron durante su caso⁸⁴². El tercero fue el caso de Antón, carabalí, en donde el padre y un esclavo de la CJ llamado Tome⁸⁴³ fueron a colaborar con los procesos inquisitoriales por que el acusado estaba terco y no quería confesar sus delitos. Y por último, el caso de Ana María, de *nación* carabalí, a quien se le nombró como *intérprete* a Claver⁸⁴⁴. Tan sólo en el último caso el padre no iba acompañado de un esclavo del colegio, o por lo menos la fuente no especificó este hecho, lo que da cabida a suponer que este conocía bien la lengua de la acusada. En general, en

⁸³⁹ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 210. Con “lengua angola” no se tiene certeza de lo que quieren decir las fuentes al no existir un documento escrito en esta lengua que permita hacer un estudio lingüístico, lo más probable es que se refiera al kimbundu.

⁸⁴⁰ Fernández, *Apostolica y penitente*, p. 163.

⁸⁴¹ AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 293v, Relación del auto celebrado por la Inquisición de Cartagena de Indias en la iglesia catedral de dicha ciudad a 25 de junio de 1628.

⁸⁴² *Ibíd.*, f. 295v.

⁸⁴³ *Ibíd.*

⁸⁴⁴ *Ibíd.*

estos casos se puede ver reflejado el conocimiento del jesuita sobre algunas lenguas africanas y su facilidad para hablar con los africanos y sus descendientes logrando así las confesiones.

Entre los operarios que sabían las lenguas, también se puede mencionar al hermano Francisco Martín, de quien se dice que hablaba lengua de negros, pero no especifica cuál, presuntamente hablaría la “lengua angola” debido a que de esta arribaban en mayor número al puerto de Cartagena de Indias⁸⁴⁵. Este, a diferencia de Sandoval y Claver, era un hermano jesuita y nos aporta otra vertiente al perfil de operario, aunque no tenía, por decirlo de alguna manera, el grado de estudios y la categoría de los sacerdotes fue una persona preocupada por su formación como misionero por lo que aprender una lengua africana fue un punto importante para su labor como operario.

Por último, se debe tener en cuenta a Francisco Mayoral, de quien se registra escasa información, pero se dice que solicitó ir a Guinea⁸⁴⁶, aunque no especifica a qué parte. Aunque a simple vista no es un dato muy relevante, pero en este caso se puede especular sobre los conocimientos de los idiomas que pudiese tener; en primer lugar, sus conocimientos del portugués, tal vez fuesen buenos, por otro lado, esto podría indicar que conocía algunas de las lenguas africanas de los esclavos que llegaban o circulaban en “Guinea” o por lo menos tenía el interés de aprenderlas en su viaje.

Con los casos de estos cuatro jesuitas en específico, se podría afirmar que algunos o la mayoría de los *operarios de negros* sabían o tenían conocimiento de algunos elementos de las lenguas africanas, esto les permitió tener un mejor y mayor acercamiento a las

⁸⁴⁵ Peralta Rivera, *El comercio Negrero*.

⁸⁴⁶ Al parecer Francisco Mayoral escribió a carta al General de la CJ, Vitellechi, y este le responde “que se contente con seguir trabajando en Cartagena”, y que lo mismo iba para el padre Pedro Claver. ARSI, Fondo NR et Quit, Epistolario general No. 2, f. 165r. Ngoma dice que el padre Mayoral quería conocer el lugar de origen de los esclavos que llegaban a Cartagena de Indias, Guinea. Ngoma, *L'évangélisation de Panama*, p. 243.

culturas africanas sin necesitar la ayuda de sus traductores y al mismo tiempo complementaban la labor de estos. Como se verá en el siguiente apartado, los esclavos que fungieron como traductores eran escasos, pero en la medida de lo posible los jesuitas procuraron tener un *stock* de traductores originarios de diferentes partes de África para así tener un mejor desempeño en evangelizar africanos.

Estos *operarios* fungieron como evangelizadores y al mismo tiempo como sus propios *lingoas* en el proceso de evangelización, o más bien, algunos no requerían de los demás esclavos que tenían como traductores para poder desempeñar su labor. Continuando con la afirmación del párrafo anterior y tomando como base los datos y las conclusiones de Drumond⁸⁴⁷, muchos de los que servían de *intérpretes* en Brasil eran hermanos, quienes se incorporaron a la CJ siendo muy jóvenes, ingresaban en América o gran parte de la formación sacerdotal la hacían en tierras americanas, esto con el fin de aprender la lengua de los nativos brasileños, dado que a los jóvenes les era más fácil aprender las *lenguas bárbaras*. Siguiendo estos planeamientos, existe la posibilidad de que muchos de estos operarios, quienes ingresaron muy jóvenes a la CJ y llegaron a América en una época muy temprana de su formación, hayan podido tener un fácil acercamiento a las lenguas africanas y es posible que esta misma característica, la juventud, les permitiera a muchos de los *operarios de negros* jóvenes aprender las lenguas o por lo menos algunas lenguas de los africanos que llegaban al puerto de Cartagena de Indias. Como se puede ver en la Tabla 4 (ver p. 270), la fecha en la que ingresaron a la CJ y el inicio de sus labores en tierras americanas en el Colegio de Cartagena de Indias se ajustan a esta hipótesis, de la misma manera la edad de ingreso a la congregación y el tiempo que permanecieron en tierras

⁸⁴⁷ María Cándida Drumond Mendes Barros, *O ofício de Falar: o perfil do "língua" (intérprete no) Brasil do século XVI*, en: Sandra y Manuel Marzal Negro, (Ed.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 349-369.

cartageneras permitieron a los *operarios de negros* adquirir algún tipo de conocimiento de la lengua. Por otro lado, y como ya se mencionó, el hecho de llegar al puerto antes de la muerte de Sandoval y Claver debió influir en su formación como operarios, por una parte, porque estos dos jesuitas fueron los abanderados de esta labor, y por otra, porque ellos aprendieron a hablar “lenguas de negros”. Ambos aspectos son muy relevantes a la hora de sacar conclusiones dado que podría considerarse que estos dos misioneros además de animar a los otros a inmiscuirse en esta labor, también pudieron inculcar el aprendizaje de la lengua para facilitar la evangelización.

Además de la antes mencionada, en el puerto de Cartagena de Indias hubo otros puntos de la geografía neogranadina en donde los jesuitas se dedicaron a evangelizar a los esclavos. Esta actividad no tuvo la misma magnitud que en el puerto, pero se podría decir que fue un complemento a la labor ya realizada. También, es importante destacar que en las demás zonas del Reino de la Nueva Granada no se menciona a “las misiones de negros” en las Cartas Anuas, sino simplemente se hace referencia al catecismo, las cofradías o los bautizos de esclavos. Esto nos indica un cambio en la concepción de las actividades de un lugar y otro, este aspecto podría ser determinante en la población que se veía en el puerto, en comparación con las demás poblaciones o simplemente a esta labor, se le restaba importancia en el resto del Reino de la Nueva Granada. Sea cual fuera la razón, es evidente que el hecho de evangelizar a la población esclava era una cuestión casi exclusiva de los puertos, como los puertos de embarque (Cacheo, São Tome, Loanda, etcétera), algunos puertos de la metrópoli en Europa (Lisboa y Sevilla) y los puertos en el Nuevo Mundo (Cartagena de Indias, Río de Janeiro, Buenos Aires, Lima, etcétera).

En el caso de Mompo, se pueden encontrar misioneros encargados de evangelizar esclavos; en un principio, en este lugar no había colegio de la CJ y por ello los que

deseaban predicar ahí debían ir en misión. Así la Carta Anua No. 7 relata que en 1643 salieron del Colegio de Cartagena de Indias un padre y un hermano para hacer misión⁸⁴⁸ en esta población, en la cual había muchos africanos, los cuales se dedicaban a bogar por el río Magdalena quienes no recibían doctrina ni “salvación para sus almas”. Entre los jesuitas se encontraba Francisco Marín, quien sabía “la lengua principal de los morenos”⁸⁴⁹ y por medio de él se comunicaban.

Los padres en Mompoix evangelizaban dos veces a la semana, jueves y domingos; este último día acudían muchas personas, incluso “gente morena”⁸⁵⁰. Este era el escenario propicio para evangelizar a los esclavos, en primer lugar, porque era su día libre, tal y como lo indicaban las leyes de Indias y por otro lado porque era el día de guardar e ir a misa, por ello se conjugaban varios aspectos a favor de que este proceso se llevara a cabo en este puerto fluvial.

A diferencia de Cartagena, en Mompoix, la población esclava no residía cerca de los jesuitas, estos habían sido asignados a oficios y labores “cotidianas de la esclavitud”, por lo que en lugares como Honda, Río de la Hacha y el Real de las Minas de Santa Ana, los jesuitas debían aprovechar los espacios que tenían para poder evangelizar. En el caso del Colegio de Honda había dos padres y dos hermanos jesuitas encargados de la evangelización de los “morenitos” e indios⁸⁵¹. Esta población se dedicaba a bogar los champanes en el río Magdalena y en los periodos de descanso los jesuitas aprovechaban para evangelizarlos⁸⁵². Dentro de las misiones que la CJ llevó a cabo en la Gobernación de Santa Marta, Valle de Upar, Río de la Hacha, Sevilla, Nombre de Jesús y Sierra Nevada, se

⁸⁴⁸ Carta Anua No. 7, f. 135.

⁸⁴⁹ Carta Anua No. 7, f. 137.

⁸⁵⁰ Carta Anua No. 7, ff. 136-137.

⁸⁵¹ Carta Anua No. 7, f. 144.

⁸⁵² Carta Anua No. 7, ff. 145-146.

encontraron con una población esclava dedicada a bucear para pescar perlas, a quienes los dueños no les permitían tener familia, se encontraban encerrados para que “no perdieran su fuerza” y pudieran aguantar un tiempo considerable debajo del agua; en estas condiciones fueron encontrados por los jesuitas y así debieron encargarse de su evangelización. Estos esclavos tuvieron alguien que se preocupó por evangelizarlos y ese fue el padre Diego Hernández Durán, quien se aseguró doctrinar y bautizar entre 1585 y 1600 a la población indígena, al mismo tiempo evangelizó por cinco años a negros que pescaban perlas en Río de el Hacha⁸⁵³. Por último, se debe mencionar que en el Real de las Minas de Santa Ana había una cofradía de 400 negros la cual tenía como patrono a San Juan Bautista⁸⁵⁴.

Como se pudo ver, la evangelización de africanos y sus descendientes en Cartagena de Indias tuvo un papel relevante en el colegio de dicha ciudad. Situación que al parecer no se replicó en los demás colegios y misiones, lo anterior pudo tener su origen en las necesidades que el colegio de dicha ciudad reconoció en su momento y del mismo modo hubo personas interesadas en llevar a cabo la evangelización de los esclavos que arribaban en el puerto a pesar de las dificultades.

En primer lugar, la ciudad ofrecía una ventaja comparativa con el resto de las ciudades en donde la CJ se asentó, y era que la población africana llegaba por dicho puerto y de ahí se repartía al resto del Virreinato del Perú, esto permitió que la población a evangelizar estuviera concentrada en un mismo punto.

Al igual que en África la presencia de los misioneros se concentraba en los lugares que gozaban de cierta relevancia dentro de la geografía. En el caso del Reino de la Nueva Granada y el Virreinato del Perú, Cartagena de Indias fue el puerto elegido para la llegada

⁸⁵³ AGI, Santa Fe 240, No. 25. Información de Diego Hernández Durán, clérigo, remitida en carta al obispo de Santa Marta, 1605.

⁸⁵⁴ Carta Anua No. 7, ff. 151-152.

de los esclavos procedentes de los diferentes puertos africanos. En el caso de África, los asentamientos de los religiosos estaban en los lugares geopolíticamente estratégicos que por un lado estaban cerca de los gobernantes, por ejemplo, Afonso I en el Reino del Congo⁸⁵⁵; y por otro, en su gran mayoría, estaban cerca de las costas en los puertos de salida. Como ya se mencionó, como en el caso de Cartagena de Indias, eran lugares que concentraban a esa parte de la población africana la cual debía ser evangelizada antes de salir al Nuevo Mundo. Aunque los casos son disímiles en su contexto geográfico y en las condiciones de las congregaciones de los personajes estudiados, el punto en común es que los procesos de acercar a las personas a los principios básicos de la religión católica de manera masiva se llevaron a cabo en puntos relevantes, tanto en el Reino de la Nueva Granada como en África occidental, lugares con cierta relevancia económica y política dentro de la historia de la esclavitud, ya fueran como puerto de procedencia o de recepción de esclavos.

Por el contrario, en los lugares apartados de estas zonas estratégicas, los misioneros encargados de continuar con las enseñanzas escasearon y el seguimiento de los conocimientos adquiridos fue poco relevante. Lo mismo se puede ver en el contexto neogranadino en donde una vez que los esclavos habían sido repartidos en las diferentes regiones del virreinato, los africanos y sus descendientes, los cuales ya habían sido instruidos en los elementos básicos de la fe católica, debían continuar con el estudio de la doctrina y para ello era necesario que hubiese un sacerdote dedicado a dicha labor. Una presencia, en ciertos casos, muy escasa o nula, o por lo menos así quedó registrado en las Cartas Anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada del siglo XVII.

Adentrándonos en el corazón del Reino de la Nueva Granada, se puede hablar de la labor jesuita en el Colegio de Santa Fe, en donde habían “capillas dignas de verse, en las

⁸⁵⁵ Como por ejemplo Afonso I en el Reino del Congo.

cuales se congregan varios géneros de nativos del país: en unas se congregan las personas de linaje noble; otras están destinadas a los trabajadores, otras a los esclavos”. En esta ciudad se llevaban a cabo varias jornadas para el catecismo, entre las que podemos encontrar la de los martes, destinada al “catecismo para los pobres, esclavos e indígenas contando con el permiso de los amos para ese día”. También el día domingo eran convocados al toque de campana los “esclavos, siervos y todos los niños” con la finalidad de aprender el catecismo a modo de preguntas y respuestas, en donde los niños jugaban un papel importante repitiendo todo lo aprendido a los esclavos para que ellos pudieran “conservar en la memoria” las enseñanzas. Así mismo, en esta ciudad se encontraba la congregación del Niño Jesús Salvador a donde asistían indios y esclavos⁸⁵⁶. Aunque no eran catecismos exclusivos para los esclavos, se puede ver como se incluía a esta población en las diferentes actividades que la CJ hacía en esta ciudad.

Cerca de Santa Fe, en un lugar llamado Tunja, donde se formó San Pedro Claver, no había mucha actividad misional con los esclavos pero en la Carta Anua No. 10 menciona que en la ciudad se encontraba una congregación “bajo el patrocino del Niño Jesús frecuentada por indios y esclavos”. Del mismo modo, los días lunes se impartía la catequesis para los indios y esclavos; ambas actividades, aunque no principales nos permiten ver la relevancia que tenía la evangelización de esclavos en el centro del Reino de la Nueva Granada. Algo parecido pasó en los Colegios de Pamplona y Mérida, en el primero se construyó una capilla dedicada al Niño Jesús, en la cual se reunían los días de fiesta españoles, criollos, indígenas y esclavos; en el Colegio de Mérida había dos

⁸⁵⁶ Carta Anua No. 10, ff. 38, 40v, 69r-69v.

congregaciones, “una dedicada al Niño Jesús, la otra al nombre del Salvador”, la primera era frecuentada por los indios y la otra por los esclavos⁸⁵⁷.

Como se pudo ver, en estas poblaciones se muestra, a pesar de no existir la figura de las misiones de negros al igual que en Cartagena de Indias, cierta preocupación por la evangelización de esta población en el resto del Reino de la Nueva Granada.

Con el tiempo la actividad de los colegios jesuitas en el Reino de la Nueva Granada dejó de tener el esplendor del cual gozaron al inicio del siglo XVII, tanto que los colegios de “Mérida, Pamplona, Cartagena, Mompox y Honda, donde el Padre Rector del colegio es cura colado de la parroquial de la villa la que lo es de españoles, indios, mulatos y negros”⁸⁵⁸.

4.3. Intérpretes del colegio de Cartagena de Indias

El estudio de la evangelización de africanos está sustentado por un andamio de personajes y elementos catequísticos, que como se ha descrito en los anteriores apartados, cada uno es diferente en sus características, pero al final confluyeron en un mismo propósito. En este apartado corresponde mencionar a los *intérpretes*, quienes fueron parte fundamental del proceso de evangelización. En el caso de Cartagena de Indias, los *intérpretes* fueron capitaneados por el Padre Alonso de Sandoval, quienes iban a socorrer a los esclavos a los barracones y casas de esclavos, lugares en donde los alojaban para poder alimentarlos y curarlos de las enfermedades del viaje⁸⁵⁹, una vez restablecidos eran

⁸⁵⁷ Carta Anua No. 10, ff. 42r, 42v, 44r, 43r, 44r.

⁸⁵⁸ Carta Anua No. 12, ff. 1v.

⁸⁵⁹ Newson y Minchi, *Cargazones de negros*, pp. 207-243.

vendidos y repartidos a diferentes lugares del continente como Portobelo, Quito, Lima, Santa Fe, entre otros.

En general, la labor de los *intérpretes* fue apreciada por los *operarios* como Claver y Sandoval, este último opinaba que sin ellos no se podía hacer nada, o por lo menos la enseñanza de la doctrina, la confesión y administración de los sacramentos era una tarea muy complicada para los misioneros por que no conocían todas las lenguas africanas a las cuales se tenían que enfrentar. Por lo anterior recomendaba tener mucha paciencia en todo el proceso y a la hora de buscar el *intérprete* adecuado para cada esclavo, a su vez recomendaba tener mucho cuidado con ellos porque no conocían de “mortificación, de amor de Dios, ni de lo que haze tiene aprecio”⁸⁶⁰, por eso, en ocasiones, transmitir la información a través de estos mediadores podía ser una tarea complicada. Como se pudo ver en el capítulo dos, en esto coincidían los misioneros en África y los de Cartagena de Indias, no podían confiar plenamente en los traductores, quienes según ellos, podían llegar a traducir mal algunos de los preceptos de la religión católica.

⁸⁶⁰ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, pp. 196 y 232.

Ilustración 5. Confesión por medio de intérprete.



Fuente: Giuseppe Rabagliati, *Missione in pratica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti*, Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457, f. 5r. Ver: http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziativa_mostre/mostre/missione/prefazione.html

Para el desarrollo de este apartado se tomarán como fuentes principales escritos que reflejan la evangelización de los negros en Cartagena de Indias, el primero es el texto escrito por el jesuita Alonso de Sandoval en 1627. El segundo es el *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. La tercera fuente son las Cartas Anuas que se escribieron para la época. Estos muestran una mirada sesgada de los autores, en el primer caso es un documento que permite ver el interés del autor por los *etíopes* y los bautizos, pero más aún, su empeño en describir cada una de las *naciones* de negros que llegaron al puerto (las cuales no conocía), y por último, trató de exaltar el papel de los jesuitas en el proceso de evangelización. El segundo texto es publicado en una fecha posterior, en 1696, y recoge los testimonios de los esclavos del colegio jesuita con el fin de

legitimar la beatificación del Pedro Claver y al ser un documento jurídico, se pudo conocer los nombres de algunos de los esclavos que trabajaron en la ciudad de Cartagena de Indias, junto a los operarios en el “ministerio de los negros”.

Como ya se ha mencionado, Alonso de Sandoval es un autor obligado a la hora de estudiar las culturas africanas en Colombia y América Latina. Su libro *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*, es una fuente a la cual se debe recurrir para hacer el estudio de la evangelización de africanos en Cartagena de Indias, por ser una de las pocas fuentes de ese periodo con las que se cuenta y proporciona información al respecto; además nos acerca a una descripción de primera mano sobre el cómo, dónde y por qué se llevaba a cabo este proceso en el Reino de la Nueva Granada. Lamentablemente, esta fuente no permite conocer los nombres de los *intérpretes* que ayudaron en el ministerio, pero si nos habla del papel de estos mediadores lingüísticos.

Por otro lado, el libro de Sandoval fue de gran ayuda para los demás padres que estaban en el ministerio de los negros, este les proporcionaba instrucciones de cómo llevar a cabo dicho trabajo, por ejemplo, se sabía que los esclavos provenientes del puerto de Cacheo, en donde se embarcaban a los cautivos de Guinea (yolofos, mandingas y demás), debían ser bautizados sin condición, ya que en su mayoría no sabían qué era el bautismo y según los relatos no habían sido evangelizados previamente, además eran *naciones* que tenían contacto con la “secta de Mahoma”⁸⁶¹, por eso se les pedía a los capitanes de barco que “con que no aya de yr ni vaya ningun mulato, ni mestizo, Turco, Morisco, Berberisco, Gelofes, ni esclavos negros ladinos, ni casados en estos Reynos, sino negros atezados delas

⁸⁶¹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 48.

dichas Islas y ríos de la Corona de Portugal”⁸⁶², con esto, según la corona, se evitaba el contacto con el islam y su propagación en tierras americanas.

Mientras los provenientes de Congo y Angola⁸⁶³ sí recibían el bautizo en el puerto de salida y había cierta instrucción, pero como señalaba el Arzobispo de Sevilla Don Pedro de Castro y Quiñones, había la necesidad de examinar a estos negros con más detenimiento porque en ocasiones algunos aceptaban el bautismo, pero no sabían con certeza la instrucción que los sacerdotes les habían dado, por ello sus bautizos no eran considerados válidos y se solía rebautizarlos *sub conditione*.

Para Sandoval, los *intérpretes* eran fundamentales en su intento de catequizar y bautizar a los esclavos. Aunque, al parecer, en algún momento tuvo dudas sobre este asunto, por lo que se apoyó en el texto de José de Acosta para justificar el uso de estos personajes y permitió la confesión por medio del *intérprete*, dado que era una práctica extendida, finalizando así: “Porque si es licito (como se haze en Angola, y se hizo en nuestra Señora de Loreto, por la diversidad de peregrinos, todo el tiempo que faltó Sacerdote que los entendiesse) confessar al sano que quiere de su voluntad confessar por interprete”⁸⁶⁴.

El uso de estos personajes se debía al hecho de que los operarios no sabían todas las lenguas africanas y segundo, porque de una u otra forma, los *intérpretes* eran usados como un puente entre ambos mundos con el fin de que el africano se sintiese cómodo hablando a través de una persona de su misma *nación*. Sandoval procuraba que los hombres ayudaran con los hombres y las mujeres con las mujeres, para que de esta forma se sintiesen más

⁸⁶² Archivo General de la Nación (en adelante AGN) México, Fondo Indiferente Virreinal, Caja, 6338, Expediente 29, f. 3, Asiento que se concede a Gonzalo Baz Coutiño, heredero de Juan Rodríguez Coutiño, Gobernador de Angola, para navegar e introducir negros en las Indias Occidentales, 1605.

⁸⁶³ En las cartas del AGN de México dice que los angolanos eran muy dados a la fe católica. AGN, Jesuitas, Vol. III, Leg. 16, Exp. 9.

⁸⁶⁴ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 307.

cómodos en el proceso de la confesión⁸⁶⁵. De igual manera pasaba en África central, dice el padre Tavares que, si alguno sabía un poco de portugués, prefería usar el *intérprete* para las confesiones y así sentirse más cómodos.⁸⁶⁶

Como ya se comentó, cuando los barcos llegaban al puerto, los jesuitas acudían con sus *intérpretes*, pero en ocasiones esto no era suficiente, al parecer la variedad de las *naciones* que arribaban superaban el capital humano con el que contaba el colegio de la CJ en la ciudad, por ello tenían que recurrir a los esclavos que había en la ciudad e ir en busca de ellos. Para hacer esto se realizaba una especie de mapeo de los esclavos por medio de un

quadernillo, o abecedario de castas, lengua, e interpretes, y escrito en el como se llaman, dónde viven, quienes son sus amos, quantas lenguas entiende expeditamente hablan: para que assi quando se buscare el Angola, el Arda, e Caravali, el Banu, Mandinga, o Biojo; y otras muchas que ay, pues pasan de setenta y de los demas puertos vienen, se puedan por aquella direcion, saber donde podran buscar y hallar con gran brevedad y facilidad: assi para los Catechismos, como para baptismos y confesiones de los enfermos⁸⁶⁷

Una estrategia muy útil a la hora de tratar de encontrar al ayudante adecuado. A su vez las dificultades no terminaban ahí, dado que en ocasiones los amos no querían prestarlos⁸⁶⁸ porque sabían que era una tarea tardada y el esclavo no sería entregado en poco tiempo. Para evitar este problema, los padres de la CJ tuvieron que pagar a los dueños el salario de los días que empleaban a los esclavos como intérpretes⁸⁶⁹.

Otra dificultad era que en ocasiones con un *intérprete* no bastaba, es decir, la procedencia del bozal era tan recóndita o tal vez poco frecuentada por los barcos negreros,

⁸⁶⁵ *Ibíd.*, p. 237.

⁸⁶⁶ BPAE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta e verdadeira*, Segundo Documento, f. 16.

⁸⁶⁷ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 236.

⁸⁶⁸ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 271; ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v, f. 56v, Carta Anua No. 3, Letras annuas de la viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años 1608 y 1609.

⁸⁶⁹ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 86.

de tal manera que no era fácil encontrar un traductor para entender su lengua y además supiera español, por lo que usar varios *intérpretes* era una solución para dicho problema.

Así eran vistos por Sandoval, como un medio importante para sacar a flote el ministerio, pero en su texto no se pudieron encontrar datos concretos de estos, en los cuales pudiésemos, en efecto, saber su lugar de procedencia, su nombre y demás datos, por eso el *Proceso de beatificación* se convirtió en una fuente complementaria en este punto y al mismo tiempo permitió conocer más de cerca, guardando las proporciones, el mundo de los *intérpretes*.

A pesar de ello no todo eran buenas percepciones, en alguna ocasión deja ver la desconfianza que sentía por el uso de los *intérpretes*, quienes a pesar de la ayuda prestada, consideraba que el intérprete no podía entender ciertas cosas de la religión, “porque no sabe de mortificación, de amor de Dios, ni de lo que haze tiene aprecio”⁸⁷⁰, con esto deja claro que los *intérpretes* eran sólo una herramienta para llegar a los esclavos, pero no un medio para engrandecer la conversión. Esto contrasta con la visión de Claver, según uno de los primeros biógrafos, dice que este jesuita sentía gran amor por “los esclavos lenguas, porque conducian a la salvacion de sus naciones”⁸⁷¹, a quienes trataba con infinita caridad. Ahora, en el caso de Sandoval se sabe lo que pensaba sobre los *intérpretes*, pero en el caso de Claver, estas consideraciones las escribió un tercero y esta opinión podría estar un tanto sesgada por el escritor en su afán de enaltecer la imagen bondadosa y amorosa del santo.

Para este apartado, y con el fin de elaborar una base de datos de los *intérpretes*, se agrupó la información de manera que esta pudiera ser analizada de manera cuantitativa y cualitativa, para así caracterizar a la población de los *intérpretes*. Pero la fuente fue una

⁸⁷⁰ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 232.

⁸⁷¹ Fernández, *Apostolica y penitente*, p. 168.

problemática en sí, dado que esta no se centra en destacar la labor de los *intérpretes* y eso generó la ausencia de información en muchos de los casos. A pesar de lo anterior, se logró cuantificar a los *intérpretes* en el puerto cartagenero y resaltar su importancia en las misiones jesuitas.

No se sabe con exactitud cuántos *intérpretes* ayudaron en el proceso de evangelización en el colegio de Cartagena de Indias durante el tiempo de estudio, pero se han encontrado algunas referencias acerca de estos personajes lo que podría acercarnos a un estimado. Por ejemplo, en la Carta Anua no. 7 (1638-1643) habla de que había 18 *intérpretes* ayudando en la evangelización, teniendo en cuenta que para la época mencionada la cantidad de esclavos que arribaban al puerto empezó a disminuir por los problemas entre las coronas, se puede considerar como una cantidad considerable de *intérpretes*. También se menciona en esta que algunos sabían tres, cuatro, seis u ocho lenguas. Esta información nos deja un claro panorama de la utilidad de estos traductores en el proceso de evangelización.

Algunos investigadores señalan que tan sólo San Pedro Claver tenía varios de estos a su servicio, Maya Restrepo señala sobre el jesuita, lo siguiente “tres de Angola, uno del Congo, un yolofo, un biáfara, dos fulupos (fulani), dos branes, un balanta, dos zapes y algunos más no identificados”⁸⁷². Aun así, el número específico de los traductores se desconoce, dato que tal vez hubiese estado consignado en los documentos personales de estos jesuitas o en los bienes del colegio.

En un inicio Sandoval se valió de los esclavos que vivían en Cartagena y habían aprendido el español. Estos esclavos no eran propiedad de los jesuitas, por ello había que solicitar permiso a los dueños para poder acceder a ellos. Esta situación duró poco porque

⁸⁷² Maya Restrepo, *Demografía histórica de*. p. 23.

en un momento determinado los propietarios de los esclavos ya no quisieron facilitarlos para ayudar en la evangelización, dado que, como se mencionó antes, eran labores de todo el día y los esclavos descuidaban los trabajos encomendados por sus dueños. Esta es la razón por la cual los jesuitas debieron comprar esclavos que les sirvieran de *intérpretes*. Buscaron esclavos de las *naciones* que comúnmente llegaban a Cartagena, uno de ellos sabía once lenguas al tiempo, “El Calepino”⁸⁷³, de quien no se tiene mucha información, pero en las Cartas Anuas se hace referencia a este *intérprete* como quien

conocidamente campea la providencia paternal de Dios y lo mucho que estima y ampara esta ocupación y santo ministerio, dándosele como por singular divisa y honor a este colegio, el cual por esta causa y glorioso empleo ha granjeado también nombre y fama en la dicha materia⁸⁷⁴

Por otro lado, también se sabe que algunos esclavos fueron traídos exclusivamente desde “Guinea y otras partes”⁸⁷⁵, para ayudar con el mismo fin. En esta labor fue importante el apoyo brindado por el capitán de barco, Bartolomé de Flores, a los jesuitas cuando transportaba esclavos de Guinea a Cartagena de Indias. En una ocasión, según se relata en el documento del *Proceso de Beatificación* de San Pedro Claver, él trajo a los jesuitas dos africanos para usarlos como *chalones*⁸⁷⁶; este mismo relato se encuentra en la Carta Anua No. 7 (1638-1643) y en el texto de José Fernández. En el primero se puede leer:

Haciendo viaje para uno de los puertos en que se embarcan para éste estos esclavos, uno de sus armadores, capitán y mercader, se llegó a él uno de los Padres sus operarios y le dió un pedazo de oro que le habían dado de limosna para que le emplease en algunos géneros y mercaderías de las que corren en

⁸⁷³ Llamado así por Agustino Ambrosio Calepino, escritor del siglo XVI que publicó *Dictionarium* en once lenguas, entonces como el esclavo manejaban once lenguas africanas se le asignó este sobrenombre. Probablemente ya había fallecido en el momento del proceso de beatificación, ya que no aparece entre los declarantes. Carta Anua No. 7, ff. 126-127.

⁸⁷⁴ Carta Anua No. 7, f. 126.

⁸⁷⁵ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 121.

⁸⁷⁶ Forma en que Sandoval llamaba a los intérpretes. Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 271.

Cacheo, le trajese dos negros a propósito para *intérpretes* de los de sus naciones⁸⁷⁷

En el texto de Fernández “Aviendo de partirse a los Reynos de Guinea un Mercader amigo suyo que tratava en Negros, le diò el P. Claver cantidad de oro, bastáte a la compra de tres esclavos; encargandoles que fuèsen de los mas ladinos, para que le sirvièsen de lenguas con los de su nación”⁸⁷⁸, el capitán compró a los esclavos en Cacheo, entre ellos un “niño de diez años de edad, quien, ante todo, fue bautizado con el nombre de Ignacio Angola”⁸⁷⁹, quien años después sería uno de los esclavos de la CJ y testificó en el *Proceso de beatificación* de San Pedro Claver.

En este punto es preciso mencionar que algunos capitanes de barco, como el caso de Bartolomé Flores, tenían en mucha estima la labor realizada por los jesuitas con los esclavos y por ello procuraban ayudarles en lo que pudiesen para conseguir los *intérpretes* y, como comenta en la Carta Anua 7, en ocasiones hasta ellos mismos servían de lenguas⁸⁸⁰ para socorrer a los esclavos cuando llegaban a Cartagena de Indias.

Los esclavos que arribaron a América procedían de diferentes lugares de África, por lo que la diversidad de historias, costumbres y lenguas, formaron parte de la cotidianidad de las sociedades esclavistas y Cartagena de Indias no fue la excepción. Según las descripciones, el proceso de catequización fue difícil debido a la carencia de traductores que supieran las diferentes lenguas africanas, las cuales ascendían a 70⁸⁸¹, por esta razón se

⁸⁷⁷ Carta Anua No. 7, ff. 131-132.

⁸⁷⁸ Fernández, *Apostolica y penitente*, pp. 163-164.

⁸⁷⁹ Se podría inferir que el nombre fue el resultado del examen de bautizo generó su nombre. Friedemann, y Arocha, *De sol a sol*, p. 171.

⁸⁸⁰ Carta Anua No. 7, ff. 132-133.

⁸⁸¹ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 236.

hicieron necesarios los *chalones*⁸⁸². Con todo y esta problemática, los jesuitas llevaron a cabo la misión de evangelizar a los esclavos que arribaron al puerto cartagenero.

Antes de que los *chalones* iniciaran sus labores como *intérpretes*, además de saber bien el español, debían ser bautizados e instruidos en la importancia del secreto de confesión y lo que ello implicaba.

Tanto Sandoval como Claver fueron muy celosos en su labor con los negros. Se dice que Claver

todos los domingos de Cuaresma salía en procesión por las calles de esta ciudad con todos sus intérpretes y jóvenes llevando por delante un estandarte coloreado. Este testigo llevó muchas veces el estandarte, y otras veces lo llevo Alonso Angola y algunas veces Joaquín Naluo. Recitaba con todos las oraciones y la doctrina cristiana. Iba delante la procesión y él detrás con un bastón en la mano, rematado por una cruz. Reunía a toda la gente que encontraba para que fueran a la procesión. Y así llegaban a la plaza que llaman de la Yerba donde hacía a todos, en especial a los negros, preguntas sobre la doctrina cristiana. Porque en esta plaza se encuentra el mayor número de estos. Y a los que respondían bien les daba algunos premios de estampas y de medallas de indulgencia. Después les predicaba, o si estaba indispuerto y no podía hacerlo, preparaba un padre de este Colegio para que predicara. Lo ayudó mucho en este ministerio el Padre Francisco Mayoral. Antes del sermón subía este testigo a un banco y en otro al frente subía otro esclavo llamado Alonso, de nación angola. Y decía el catecismo, interrogando algunas veces este testigo y respondiendo el dicho Alonso Angola, y otras veces interrogando el susodicho y respondiéndolo éste. Y terminado todo, volvía el padre en procesión a esta iglesia con todas las personas que se había encontrado presentes, diciendo en voz alta las cuatro oraciones en procesión. Y al llegar a la iglesia hacía que en voz alta recitaran un acto de contrición con mucho fervor, terminando lo cual los despedía⁸⁸³

Como se pudo ver, la acción misionera de los *operarios* y los métodos que estos usaban para enseñar a los esclavos, los cuales se han venido explicando en el texto, están condensados en este relato. Por un lado, el padre Claver hacía que todos recitaran en las calles las oraciones y al mismo tiempo pedía a los *intérpretes* interactuar con él por medio

⁸⁸² Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 121.

⁸⁸³ Subrayado de la autora. Aristizábal, *Los Jesuitas en*, p. 130.

de preguntas con el fin de que los esclavos pudieran aprender los rudimentos de la fe. Del mismo modo repartía estampas y medallas a los que respondían bien a sus preguntas. Por otro lado, Claver cumplía con la instrucción dada por el Arzobispo de Sevilla Don Pedro de Castro y Quiñones⁸⁸⁴, así lo comentaron algunos testigos del *Proceso de Beatificación*. Algunos estudiosos de la vida de Pedro Claver mencionan que él creó en Cartagena de Indias una “escuela de *intérpretes*” en las diversas lenguas africanas⁸⁸⁵, pero no hay evidencia documental que respalde estas afirmaciones. Lo más cercano a una escuela de *intérpretes* es, según José Fernández, que el padre se encargaba de comprar esclavos, a quienes instruía todos los días a una hora fija, con el fin de “debastarles la rudeza”⁸⁸⁶.

Como se comentó en líneas anteriores, la fuente principal para el estudio de los *intérpretes* es el *Proceso de Beatificación*. Después de la sistematización de la información ahí encontrada, quedaron muchas incógnitas que se procuraron llenar con el texto de Alonso de Sandoval y las Cartas Anuas. En la Tabla 5 (ver p. 300) se puede ver los nombres de cada uno de los *intérpretes* del colegio de Cartagena de Indias en la época de Alonso de Sandoval y Pedro Claver. Los datos faltantes en la fuente se identifican con un asterisco y se han completado suponiendo su lugar de origen y lengua africana⁸⁸⁷ de la cual era *intérprete*. Muchos de los individuos nombrados en la fuente no declararon, pero fueron recordados por el hermano Nicolás González y los *intérpretes* Andrés Sacabuque, Ignacio Angola, José Monzolo, entre otros. En algunos casos fue difícil determinar si los esclavos

⁸⁸⁴ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 91.

⁸⁸⁵ Mariano Picón Salas, Sandoval el olvidado, En: *Américas*, Washington. Vol. 3, No. 1, Ene. 1951, pp. 13-15, p. 15; Jane Landers, *Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII*, en: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, y Odile Hoofmann (Ed.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000, pp. 181-193, p. 184.

⁸⁸⁶ Fernández, *Apostólica y penitente*, p. 167.

⁸⁸⁷ En este punto es importante aclarar que el lugar de origen, la lengua y los nombres de los esclavos no son la misma cosa, pero según los datos aportados por Sandoval y el proceso de beatificación, se ha dispuesto poner la información de esta manera.

nombrados en la fuente eran *intérpretes* o no, como por ejemplo Cosme Bionzo⁸⁸⁸ y Antonio Chirimía⁸⁸⁹, eran músicos del colegio y amenizaban la hora de la comida y las misas; y Domingo Criollo el paje de Claver⁸⁹⁰, de quien se podrían asumir que al estar cerca del padre aprendió el oficio de *intérprete*, pero no hay certeza de ello, por lo mismo a estos esclavos no se les incluye en la tabla.

Con respecto a los músicos se sabe que en el Colegio de Cartagena de Indias se invertía tiempo en el aprendizaje de la música, descuidando el hecho de tener más cuidado con la enseñanza de la fe católica, por ello en 1632, en la correspondencia de la CJ, se hizo alusión a ello expresando:

se gasta mucho en enseñar cosas de música a los negros que ayudan al Padre Pedro Claver. V. R. remedia qualquiera desorden que en esto aya. Menester es que los negros lenguas que ay en el Colegio de Cartagena estén bien instruidos en las cosas de la fe porque como ellos catequizan a los que an de ser bautizados y son como maestros suyos es necesario que sepan bien las cosas que enseñan a los otros. V. R. encargue que se cuyde mucho de esto⁸⁹¹

Con respecto a sus nombres y su posible vínculo con los lugares de procedencia se debe decir que según Sandoval, él y su equipo de *operarios* se esforzaron por conocer las culturas africanas e identificarlas lo mejor posible; con la experiencia y los años lograron afinar estos conocimientos, lo que le sirvió para ir más allá de llamarlos angolas y mandingas a todos los bautizados, y procuró ponerles un nombre cristiano junto al nombre de su *nación*, esto con el fin de identificar cada una y tener una especie de mapeo del tipo de esclavos que llegaban a la ciudad. Esto se puede ver someramente en los nombres de los *intérpretes* de la tabla, por esa razón, y tratando de respetar las fuentes, en algunos casos se

⁸⁸⁸ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 271, 330, 331.

⁸⁸⁹ *Ibíd.*, p. 330.

⁸⁹⁰ *Ibíd.*, p. 332.

⁸⁹¹ ARSI, NR et Quit, Epistolario general No. 1, f. 357.

complementó la información de la *nación* y las lenguas a partir del supuesto de que Sandoval conocía las diferentes *naciones*. Por otro lado, no se especifica la fuente de las lenguas como tal, por ejemplo, cuando se hace referencia al kimbundu. Por lo general esta fuente y muchos otros textos, se refieren a esta como “lengua angola”, lo que de forma genérica nos da el dato sobre la *nación* y la lengua. Más o menos, bajo estos parámetros se ha organizado la información, la cual no obedece a un estudio lingüístico de la fuente, sino se ha consignado la información lo más cercana posible a lo que esta proporciona.

Además se cree que muchos de estos esclavos sabían más de una lengua, sobre todo los provenientes de los “reinos de los ríos”, en donde, según Sandoval, era común que entre varias *naciones* entendieran sus lenguas, por ejemplo, cuando se refiere a los mandingas y su influencia comercial y cultural en África occidental.

Tabla 6. Intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias.

Nombre	Nación	Lenguas	Observaciones	Páginas en el Proceso de Beatificación, Cartas anuas o documentos de Inquisición
Andrés Sacabuche	Angola	Angola	Músico y hacia rosarios. Trabajó 30 años. 45 años cuando fue el proceso.	88, 91, 106, 113, 117, 132, 140, 143, 144, 159, 171, 176, 177, 193, 201, 204, 207, 213, 221...
Francisco de Jesús Yolofo	De los ríos	Yolofa*	Turco, fue verdugo. Se convirtió de la “religión de Mahoma”. En la p. 300 habla del caso de Melón y dice que su verdugo fue Pedro Zapata. 70 años en el momento del proceso.	299,307,322,463
Ignacio Angola	Angola	Angola*	Albañil, trabajó 30 años. Trabajaba en Tierra Bomba. 40 años cuando fue el proceso.	88, 91, 105, 136, 137, 179, 181, 194, 201, 204, 213, 215, 230, 234, 245...
Alonso Angola	Angola	Angola	Junto con Ignacio Angola, hacía conversaciones para que los esclavos entendieran la catequesis.	136, 137, 162, 216, 230
Joaquín Nalu	Nalu	Nalu*	Del golfo de Guinea.	136,204,216,217,230,272
Ignacio Soso	De los ríos	Soso*	Tenía 60 años cuando fue el proceso.	88, 91, 113, 134, 176, 197, 212, 230, 257, 259, 271, 320, 461
Manuel Biafra	De los ríos	Biafra*		88, 117, 204, 213, 230, 257, 305, 320
José Monzolo	De los ríos	Congo y Monzolo	Hacía rosarios. 44 años cuando fue el proceso.	88,108,117,137,152,177, 180,185,204,213,216,222,223,230,257,264,272,325,351,358,463
Juan Primero	No Registra	No Registra	Hacia medallas.	113, 114
Domingo Folupo	Fulupa*	Fulupo*	Murió en la isla de Jamaica.	113, 154, 157, 160, 177, 209, 217, 332, 339, 379

Diego Folupo	Fulupa	Fulupo*	48 años cuando fue el proceso.	143, 184, 195, 204, 228, 271, 309, 329, 331, 359, 407, 471
Domingo Bran	Bran*	Bran*		143
Lorenzo Zape	Zape*	Zape*	Hacía rosarios.	176, 210, 257, 320
Pedro Angola	Angola*	Angola*		177
Francisco Bran	Bran*	Bran*		177
Bartolomé Nalu	Nalu*	Nalu*		177, 209.
Antonio Congo	Congo	Congo*	Músico, era llamado Antonio flauta.	309, 209, 305
Simón Biafara	Biafara	Biafara*	Músico, corneta.	209, 307
Ventura Cocoli	Cocoli*	Cocoli*		217, 271, 331
María de Mendoza o Madalena de Mendoza ⁸⁹²	Biafara	Biafara*	Trabajó 20 años en la época del proceso.	293
Nicolás Criollo	No Registra	No Registra	Tenor	305
Francisco Fulupo	Fulupa*	Fulupo*		91
Pedro Criollo	No Registra	No Registra	Ayudó a Claver cuando estaba enfermo.	159
Cristóbal Criollo	No Registra	No Registra	Ayudó al Claver cuando estaba enfermo.	159
Manuel Bran	Bran*	Bran*	Ayudó al Claver cuando estaba enfermo.	375, 397
Francisco Yolofo	Yolofa*	Lengua portuguesa, yolofo, mandinga y verdesí	50 años cuando fue el proceso.	88, 112, 137, 163, 185, 195, 204, 213, 216, 21, 230, 257, 272, 330, 347, 471
Francisco Mandinga	Mandinga*	Mandinga*	Ayudaba en las procesiones de semana santa.	181
Ignacio Guayacán	No Registra	No Registra		204
Lorenzo Biafra	Biafara*	Biafara*		204
Feliciano de los ríos	De los Ríos*	No Registra		204
Lorenzo Cocolí	Cocolí*	Cocolí*		230
Francisco José	No Registra	No Registra	50 años cuando fue el proceso.	230
Alfonso Angola	Angola*	Angola*	Puede ser una confusión con Alonso Angola.	230
Francisco Biafra	Biafra	Biafra*	Francisco Bajo.	307, 309
Antonio Valanta	Valanta*	Valanta*	Zapatero	209, 309, 330, 208, 329
Juan Yarca	Yarca*	Yarca*	Cargaba a Claver en una silla para que pudiera visitar a los enfermos.	380
Calepino	No Registra	11 idiomas		Carta anua no. 7, p. 126
Bartolomé	Biafara	Biafara*	Ayudó a la traducción en un caso inquisitorial.	Inquisición Cartagena de Indias, libro 1020, f. 293v
Tome	Carabalí*	Carabalí	Ayudó a la traducción en un caso inquisitorial.	Inquisición Cartagena de Indias, libro 1020, f. 297v

Elaboración de la tabla a partir del Proceso de Beatificación de Pedro Claver, documentos de la Inquisición de Cartagena de Indias y Cartas anuas.

En lo referente al número de *intérpretes* en el colegio de Cartagena de Indias, es difícil decir una cantidad exacta, pero si se puede determinar el número de individuos que

⁸⁹² “Hizo llamaren en una ocasion a Madalena de Mendoza Morena horra, para que le sirvièse de intérprete con una amazon de negros de su casta, que era Viafara”. Fernández, *Apostolica y penitente*, p. 209.

se menciona en la fuente. La investigadora Paola Vargas⁸⁹³ recopiló 29 *intérpretes* en su investigación y el investigador Antonio Bueno García⁸⁹⁴ compiló 32 pero en la presente pesquisa y análisis del *Proceso de Beatificación* se encontraron 36 *intérpretes*, más tres que se complementaron con los documentos de las Cartas Anuas e Inquisición, para un total de 39 individuos. Después de una revisión minuciosa del *Proceso*, se procuró poner las páginas en donde la información fue encontrada, sobre todo porque en la parte final de la fuente se encuentra un índice en el cual se puede ver una pequeña reseña de cada uno de los personajes y las páginas donde se encuentran, pero el problema de la sistematización de los datos radicó en que algunos son identificados como *intérpretes*, en esta parte del texto son sólo esclavos y solamente en el cuerpo del texto y los testimonios, se puede identificar que eran *intérpretes* y las demás particularidades señaladas en la columna de observaciones. Por último, se considera oportuno decir que, en muchas de las declaraciones de los esclavos, miembros del colegio y vecinos de la ciudad suelen decir cuando están hablando de los *intérpretes* del colegio la frase “y muchos otros más”. Esto deja el panorama abierto para pensar que eran muchos más los *intérpretes* del colegio y sólo nombraron a los más representativos, o por lo menos, a los que estaban en el recuerdo de los declarantes.

De la información de la Tabla 5 (ver p. 300) se pudo inferir que la mayoría de los *intérpretes* procedían de África occidental con el 67% de la población y solamente el 15% del África central. Del resto de los *intérpretes* no se tiene certeza de su origen. Posiblemente la diferencia en esta población radique en varios factores: primero que dentro de la población de los *operarios de negros* había miembros del colegio de Cartagena de

⁸⁹³ Vargas Arana, *Pedro Claver y*, p. 325; Paola Vargas Arana, Pedro Claver y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (Siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el Nuevo Mundo, *Revista de Historia*, No. 155, diciembre, 2006, pp. 43-79.

⁸⁹⁴ Bueno García, *El apóstol de*.

Indias que sabían la *lengua angola*, lo cual facilitaba el proceso de evangelización; el segundo punto, es la cantidad de *naciones* que albergaba lo correspondiente a África occidental, la que es mucho mayor que África central.

En lo referente a las lenguas habladas por los *intérpretes*, es pertinente señalar algunos puntos. A modo general, se puede decir que el 60% de la población dominaba las lenguas del África occidental en contraste con el 17% de los que hablaban las lenguas del África central y sólo el 2% una lengua europea (portugués). Pero tratando de alejarnos de la fuente se puede decir que la cuestión de los *intérpretes* procedentes de África occidental es más compleja de lo que a simple vista se puede ver en los datos arrojados por la fuente. Por un lado, era una zona con muchas *naciones* y por otro, tenía un sinnúmero de lenguas, lo cual narra Sandoval en su texto.

Para empezar, se debe mencionar uno de los grupos más importantes en cuestiones lingüísticas y territoriales: los mandingas. Al parecer este grupo tenía una fuerte influencia comercial en África occidental, ejercían una importante actividad comercial y, según Sandoval, eran los mejores *chalones*, debido a su presencia en todos los reinos y el saber muchas lenguas. También destaca que en la zona de influencia de los mandingas se comerciaba con oro y sal, razón por la cual era frecuentada por los mercaderes árabes⁸⁹⁵ y por los mandingas.

Al mismo tiempo, este pueblo se comunicaba con otros como los banunes, yolofos berbecíes, balantas, nalues, casangas, zape, coolies y zozoes, quienes eran de la zona de Guinea; y los yolofos, berbecíes y mandingas solían entenderse entre sí. De los banes, dice que eran buenos *chalones*, porque estos entendían la lengua de los banunes, fulupos,

⁸⁹⁵ Sandoval, *TOMO PRIMERO*, p. 41.

balantas, mandingas y biafaras⁸⁹⁶. Con respecto a los balantas explica que estos hablaban bran y mandinga⁸⁹⁷, del mismo modo los biafaras se entendían con los nalues⁸⁹⁸. Sobre los berbeciés, comenta que era un pueblo guerrero y su rey usaba *chalones* para comunicarse con el resto de las personas, aunque entendiera la lengua en la cual le estaban hablando⁸⁹⁹, mostrando así que el uso de los *chalones* era muy común en aquellas zonas.

Los pueblos que Sandoval nombra como parte del África occidental son innumerables y se pueden ver en los mapas 4 y 5. Esto permite dimensionar la riqueza de los pueblos en África y la diversidad cultural, el contacto comercial entre estos pueblos y sobre todo la facilidad de algunos de estos a la hora de hablar varias lenguas, habilidad que se puede evidenciar en los *intérpretes* de Cartagena de Indias.

Y por último, y no menos importante, se debe resaltar el hecho de que sólo uno de los personajes encontrados sea mujer, al parecer los padres de la CJ preferían trabajar con *intérpretes* hombres y no con mujeres. Esta *intérprete* era llamada María de Mendoza (o Madalena de Mendoza)⁹⁰⁰, quien sirvió como traductora entre la casta biafara. Un caso similar se encontró en África central, donde tampoco se usaban *intérpretes* mujeres, pero en cierta ocasión nos narra Teruel que estaban en una población y “no hallaron quien supiere santiguarse ni una oracion de la Doctrina Christiana, sino fue una negrilla natural de S. Salvador; dela qual se valieron juntamente con el intérprete para enseñar la doctrina del dia siguiente”⁹⁰¹, una “negrilla” que les asistió en la evangelización y sirvió de ejemplo para los demás habitantes de la población.

⁸⁹⁶ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 57.

⁸⁹⁷ *Ibíd.*, p. 64.

⁸⁹⁸ *Ibíd.*

⁸⁹⁹ *Ibíd.*, p. 47.

⁹⁰⁰ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 293; Fernández, *Apostolica y penitente*, p. 209.

⁹⁰¹ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 91.

De esta manera queda de manifiesto la pluralidad de la población esclava que operaba como *intérpretes* en el colegio de la CJ en Cartagena de Indias. Estos personajes, ocultos en la historia de la evangelización africana, jugaron un papel importante en este proceso. A pesar de las falencias de la fuente, fue posible recopilar y sistematizar la información encontrada, la cual arrojó algunas sorpresas con respecto a varios datos como, por ejemplo, el hecho de que había una minoría de *intérpretes* de “lengua angola”, lo que contrarresta con la lengua que los *operarios* conocían. Por otro lado, permitió saber que los *intérpretes*, además de traductores lingüísticos tenían algunos oficios y podían servir como músicos, joyeros o pajes, habilidades que algunos esclavos obtuvieron⁹⁰² pero estos estaban al servicio de la evangelización de otros esclavos y sirvieron como puente entre dos mundos: el católico/occidental y el africano, todo a través del idioma y la religión.

4.4. Las culturas africanas en Cartagena de Indias

Como lo hemos visto, la procedencia de los africanos en Cartagena de Indias era muy variada y por ende las culturas que cohabitaron en dicho puerto fueron de un número considerable. El testimonio de estas culturas puede ser visto en la Cartagena actual, al igual que en el resto del país. Durante la Colonia, y por medio de la evangelización, se trató de extirpar sus manifestaciones religiosas, a pesar de ello estas continuaron vivas en la vida de los esclavos.

En este último apartado podremos ver cómo parte de las culturas de los esclavos estaban latentes en la ciudad de Cartagena de Indias, aún en contra de las políticas

⁹⁰² Esto haciendo referencia a los esclavos que sabían un oficio y eran enviados a trabajar a jornal. Navarrete, *Génesis y desarrollo*, p. 192; Rafael Antonio Díaz Díaz, *Esclavitud, región y ciudad: el sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2001, p. 171.

evangelizadoras implementadas tanto en el territorio neogranadino como en el resto de la Monarquía Hispánica. En primer lugar, a través de las fuentes, se pudo ver cómo algunos africanos o descendientes de africanos practicaban los sacramentos, en donde se alejaban de las concepciones clericales para darles una connotación más mundana; seguido de esto, se abordará lo referente al sincretismo que los esclavos implementaron con los elementos religiosos y como estos se convertirían en amuletos de protección y suerte; posteriormente se mencionará lo concerniente a las agrupaciones de africanos en congregaciones; y por último, se hablará sobre las reuniones que los esclavos hacían en las plazas y demás lugares con la finalidad de hacer bailes.

El primer punto amerita ser ambientado con un ejemplo del mundo africano, en el cual dice así:

ami me sucedio, que vino a nuestra Iglesia un fidalgo principal señor de muchos lugares (y no delos menos entendidos) muy alegre porque avia baptizado un niño que avia muerto, pareciendole le avia subido su alma al cielo: y preguntandole yo, como le avia baptizado, respondio, que le avia puesto sal en la boca y leavia dicho las palabras que se dizen en el Baptismo⁹⁰³

Así comentó el padre Teruel un relato muy curioso, la cual nos muestra cómo percibían el bautismo los africanos; un rito que a los ojos de los misioneros carecía de toda solemnidad y respeto. Dado que para muchos centroafricanos el sacramento del bautismo se limitaba al hecho de comer sal y no trascendía de dicho acto. Tal como se explica en los catecismos de Paccónio de 1642⁹⁰⁴ y en 1661⁹⁰⁵ dice que si cualquier otra persona bautiza no está mal porque no permite que la otra persona muera sin el bautismo, pero al mismo

⁹⁰³ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 81.

⁹⁰⁴ Francisco Paccónio, *Gentio de Angola*, p. 37.

⁹⁰⁵ Francisco Paccónio, *Gentilis Angollae fidei*, p. 42.

tiempo estaría incurriendo en un pecado por realizar actividades competentes a un sacerdote.

Como se expuso en el apartado anterior, los operarios iban de casa en casa y barco en barco bautizándolos, lo que implicó cierto esfuerzo para los miembros de la CJ en Cartagena de Indias, a pesar de ello, la concepción de los esclavos sobre el acto bautismal era mucho más simple, en primer lugar porque no se les explicaba bien en el navío y todo era con poco tiempo, esto acompañado de la cantidad de personas a las que les hablaban, en donde por lo general, la mayoría no escuchaba la información cuando se las daban. Por todo lo anterior, llegaban a pensar que el agua era para refrescarlos⁹⁰⁶ por el calor, algunos pensaban que era una invención de los blancos para matarlos, otros, por el contrario, pensaron que el agua era contra las enfermedades, como el dolor de cabeza, y era algo “semejante a otra que en sus tierras les suelen echar para lo mismo”⁹⁰⁷. Algunos estaban convencidos de que era para señalarlos como esclavos, como una especie de *carimba* con la cual sus amos sabrían cuando los compran y venden o servía para quedar

encantado, y q no pudiesse levantarse en el discurso del viaje, contra los blancos que venian en el navio: y que llegando a tierra de Españoles, y bolviendole a echar otra vez agua, sin la enseñanza, catechismo y noticia que se requeria, avia entendido que para que viviesse muchos años, y pudiesse sacar a sus amos mucho oro⁹⁰⁸

También es posible que para algunos africanos el bautismo representara la muerte. Esto se podría intuir debido a que algunos esclavos llegaban al puerto casi muriendo y los operarios salían a socorrerlos primero a ellos, pero lo único que podían hacer era darles a

⁹⁰⁶ Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 174.

⁹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 255.

⁹⁰⁸ *Ibíd.*

extrema unción⁹⁰⁹. En muchas ocasiones estos esclavos que llegaban enfermos de la travesía fenecieron casi inmediatamente después de la administración del sacramento. Por ello, se podría considerar que el cura podría entonces ser visto como la encarnación de un hechicero con el poder de causar la muerte.

De la misma manera, el relato del padre Teruel nos permite ver que, a pesar de los esfuerzos de los misioneros por lograr la conversión de la población, fue una tarea difícil de sobrellevar. Por un lado, las creencias de los africanos estaban presentes y por otro, estos pensaban que los sacramentos podían ser oficiados por cualquier persona, desconociendo así lo que representaban los misioneros. Pero este caso no fue exclusivo de África, también en América se pueden hallar ejemplos de este tipo, como es el caso del mulato Fernando de Castro, natural de San Juan de Puerto Rico, en la Ciudad de México, “sin ser sacerdote ha dho missa y confessado bap^{do} y administrado sacramentos”⁹¹⁰. Otro caso similar fue el de Pedro Ruiz, negro horro, nacido en Panamá, pero que vivía en Cartagena de Indias cuando la Inquisición se dio cuenta de que estaba amancebado con su hija y se le acusaba de haber bautizado y casado a una muñeca⁹¹¹. Dos casos muy particulares donde dos descendientes de africanos estaban reproduciendo y materializando en el Nuevo Mundo lo que pensaban sobre los sacramentos y en general de la religión aprendida.

A pesar de que las historias de Fernando y Pedro no nos cuentan cómo administraban los sacramentos ni cómo los concebían, sí nos permite ver que de alguna manera el proceso de evangelización recibido por muchos africanos en sus lugares de origen y posteriormente sus descendientes en América, permeó el devenir de las culturas

⁹⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 72-73.

⁹¹⁰ AGN, México, Fondo Indiferente Virreinal, caja 0791, Expediente 14, f. 1. Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Oficios e informaciones de causas, delitos y acusaciones del Santo Oficio: sentencia contra Fernando de Castro, mulato por decir misa sin ser sacerdote, México (1606).

⁹¹¹ AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 273. Relación del auto particular de fe celebrado en la iglesia catedral de Cartagena de las indias a 6 de agosto de 1627.

africanas, a tal punto que algunos se apropiaron de dichas enseñanzas y las hicieron suyas, con el fin de enseñarles a los demás lo que ellos consideraban como propio de la fe cristiana.

Un caso similar se puede narrar para el caso de Cartagena de Indias a finales del siglo XVII. Todo aconteció durante una sublevación de cimarrones en los montes de María, en el palenque de San Miguel Arcángel⁹¹², el cual estaba muy cerca al puerto negrero, donde el padre Fernando Zapata fue delegado para tratar con ellos asuntos sobre su pacificación⁹¹³, y estando ahí se percató que los habitantes de dicho palenque tenían una especie de iglesia y rezaban sus oraciones bajo el mando de dos africanos, Diego Biafara y Francisco Arará, quienes al parecer conocían un poco sobre la fe cristiana y se encargaron de difundir sus conocimientos entre el resto de la población⁹¹⁴.

Hasta cierto punto, esto podría ser motivo de orgullo para los misioneros encargados del proceso de enseñanza/aprendizaje de estos dos palanqueros, en la medida que estos personajes podían transmitir lo aprendido a otros africanos sin la mediación de un sacerdote europeo (católico). Pero en el contexto que se encontraban estas personas, el cual la Inquisición persiguió cualquier indicio de herejía y pecado, las acciones de ellos pudieron ser mal vistas por los inquisidores. Tratando de explicar la frase anterior, se debe partir del supuesto que gran parte de las manifestaciones culturales palanqueras investigadas en el caso del Palenque de San Basilio y su cercanía con las culturas africanas estaba en su efervescencia en dicha época, por ello se puede afirmar que parte de la enseñanza impartida

⁹¹² Antecesor del Palenque del San Basilio.

⁹¹³ Expediente sobre la sublevación de los cimarrones de las sierras de María, AGI, Fondo Santa fe, f. 213, en: María Cristina Navarrete, *Nuevos aspectos en la historia de los palenques y los cimarrones del caribe neogranadino, siglos XVI y XVII*, en Juan Manuel de la Serna, *De la libertad y la abolición: africanos y Afrodescendientes en Iberoamérica*, México, INAH, 2010, p. 59.

⁹¹⁴ Navarrete, *Nuevos aspectos en*, p. 60.

por dos africanos a los demás miembros del palenque estaba permeada por las culturas africanas.

En el proceso de pacificación de los palenques, llama la atención que las autoridades destacaron que los habitantes de “dichos palenques se querían sujetar voluntariamente al gremio de la Iglesia”⁹¹⁵, y al ser cristianos deseaban tener sacerdotes que los instruyeran en la fe católica y administraran los sacramentos⁹¹⁶. Por lo anterior, prometieron:

Que ellos detestarán qualesquiera errores y ydolatrías en que ayan yncurrido y no las reiterarán, que se bautizarán los que no estuvieren bautizados y vivirán en adelante en todo como hijos de la Santa Yglesia cathólica romana que conservándose devaxo de su gremio y de la obediencia de SM serán atendidos y benignamente tratados como los demás vasallos de aquella provincia sin permitir se les haga molestia agravio ni vexación.⁹¹⁷

Con respecto a la pacificación de estos palenques, el padre Balthasar de la Fuente nos narra su encuentro con los cimarrones de los montes de María. Los pobladores de estos palenques estaban dispuestos a sujetarse a las normas de la Corona y al mismo tiempo querían tener contacto con un cura para que les administrara los sacramentos. Dice que unos cimarrones

se determinaron a buscarme, y dentro de dos meses llegaron a mi casa mas de cincuenta de ellos, y cercándome en ella, se entraron cinco en mi quarto, diziendome el uno deellos, me asegurasse, que èlgovernava aquella gentem y otros muchos; que solo me busvava para que los conociessem y administrasse los Sacramentos que me pidiessen, como Cura de aquel Territorio: ofrecihazerlo, y me encargaron no bolviessse à reconocer sus Poblaciones, que ellos me buscarían⁹¹⁸

⁹¹⁵ AGI, Fondo Santa Fe, 994, I. 11, ff. 20-22. Sobre las negociaciones para el sometimiento de los palenques de Sierra María. Madrid, 23 de agosto de 1691.

⁹¹⁶ AGI, Fondo Santa Fe, 531, Libro 11. A la audiencia de Santa Fe autorizando negociar el sometimiento de unos cimarrones poblados a treinta leguas del río Magdalena. Madrid, 13 de julio de 1686.

⁹¹⁷ AGI, Fondo Santa Fe 212, Expediente No. 6, Instrucción en la reducción y población de los negros de los palenques de la Sierra de María, de Antonio de Argüelles y Valdés, miembro del Consejo.

⁹¹⁸ AGI, Fondo Santa Fe, Leg. 213, f. 3.

Pero no sólo los cimarrones de los montes de María querían pacificarse, sino también se encuentran datos sobre los cerca de Santa Marta, Río de la Hacha⁹¹⁹ y el Darién⁹²⁰. Todos tenían como condicionamiento que acatarían las normas impuesta por la monarquía y al mismo tiempo estarían bajo el cobijo de la religión católica. La pacificación se justificaba al considerar que cuando los cimarrones “abrazaran la doctrina cristiana” se podrían salvar sus almas para el cielo.⁹²¹

También se dice que Claver fue en varias ocasiones a las poblaciones de María y Matuna para confesar y predicar a los africanos y sus descendientes, los cuales se encontraban en aquellos lugares⁹²², esto explicaría porque los pobladores de los palenques tenían una iglesia y rezaban las oraciones que habían aprendido al tener contacto con Claver u otros padres de la CJ. Aunque estos no administraban sacramentos como los demás casos mencionados, se puede ver cómo los clérigos en el mundo hispánico también pensaron que era importante la difusión de la religión y la cual los mismos africanos podían hacer, al igual que se planteó en África⁹²³. Esta era una idea que mantenía la confianza generada entre los mismos africanos a la hora de aprender los lineamientos de las creencias católicas.

⁹¹⁹ *Ibíd.*, f. 43.

⁹²⁰ *Ibíd.* f. 44.

⁹²¹ *Ibíd.*, f. 30.

⁹²² Testimonio del capitán Pedro de Barahona Burbano, Vecino de Cartagena, 42 años, Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 144.

⁹²³ Hay que recordar cuando se propuso enviar a negros forros desde Brasil hasta las costas africanas para que ayudaran con la evangelización de la población. Este relato se contó en el apartado 2.2 de la presente tesis. Ver: AHU, Fondo Documentos Avulsos Capitanía da Bahia, Rolo 3, microfilm, Cx. 3 D. 314, f. 2; Carta del 23 de febrero de 1701 de Francisco da Silva, Consulta al Conselho ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina. Otro ejemplo se puede ver en el texto del padre Teruel en el que explica que el *intérprete* que ayudaba al padre evangelizaba a los adultos por medio de las preguntas que él le habían enseñado, logrando así un mejor acercamiento a la población sin que se sintieran “amenazados” por la presencia de un foráneo. BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 80.

Las cuatros situaciones narradas nos adentran a la forma en que los africanos y sus descendientes percibían la religión católica, la administración de los sacramentos y los rituales que debían seguirse, en un primer momento las historias nos señalan cómo, en ambos continentes, estos personajes concebían los sacramentos (el bautismo en particular), el cual, según ellos podía ser administrado por cualquier persona y consideraban que tenían la capacidad de hacerlo, por esto se apropiaron de dicho ritual para ser interpretado/ejecutado por un no-sacerdote/negro, quien al igual que el sacerdote/europeo lo hacía. Una concepción osada para la época, además de las implicaciones morales y religiosas que estas acarreaban. También se debe pensar en las consecuencias dentro del ámbito legal, basta con ver que los dos actores del Nuevo Mundo fueron llamados por las jurisdicciones de la inquisición, Nueva España y el Reino de la Nueva Granada respectivamente. Y para terminar, en ambos casos se pudo ver la apropiación de lo aprendido por algunos africanos y la resignificación que estos hicieron.

Continuando con la historia de los cimarrones Diego Biafara y Francisco Arará, se podría decir que es muy probable que estos cimarrones hayan aprendido algo de la religión cristiana a su llegada al puerto de Cartagena de Indias o sus conocimientos hubiesen empezado en los lugares de origen. Lo que sí es un hecho es el conocimiento sobre los fundamentos en la doctrina y su práctica dentro del palenque, esto repercutió en este tipo de declaraciones, al mismo tiempo las presiones de las personas que negociaron la pacificación hayan influido en las mismas, aunando a que los cimarrones pudieron verse en la necesidad de aceptar dichas condiciones con el propósito de poner fin a los ataques de militares de Cartagena y así tener un espacio en el cual establecerse sin problema alguno.

Otra parte en la cual se puede ver un fragmento de la concepción que los africanos tenían con respecto al bautismo es el caso de los esclavos que nunca habían recibido el

sacramento, pero decían “vivir” como cristianos. De este aspecto en particular se percataron los padres de la CJ cuando hacían los exámenes en la ciudad o cuando estaban en las misiones, en donde las personas con las que tenían contacto ya no eran los bozales recién llegados, sobre quienes se tenía certeza de los malos bautizos que se les predicaba. Eran esclavos establecidos en el territorio neogranadino y ya eran ladinos; de ahí que el examen y el bautizo no fue exclusivo de los africanos recién traídos, también se examinó a los esclavos que estaban en la ciudad como es el caso en el colegio de Cartagena de Indias de un “pardo o mulato” quien después del examen contó que él había nacido en las indias y no estaba bautizado⁹²⁴. Otro ejemplo que muestran las Cartas Anuas es de “una negra que tenía casi cien años de edad y era tenida no sólo por cristiana sino por muy católica”⁹²⁵ y quien no tenía el bautizo, por ello fue a confesarle este hecho a uno de los jesuitas y después de hacer el examen confirmó el hecho. Además del anterior ejemplo, se puede mencionar el de una negra de 56 años a la que todos tenían por buena cristiana; dice el relato que estaba a punto de morir, pero al parecer, algo le atormentaba y no podía morir en paz hasta que confesó no haber recibido el bautismo⁹²⁶.

Lo extraño de estos casos es lo siguiente, en ellos se comentaba que llevaban una vida cristiana, se confesaban, comulgaban y a simple vista no había sospecha de que no fueran cristianos, porque habían vivido así toda su vida y en algunos casos, habían llevado “una vida cristina” a los ojos de las demás personas, pero al hacerles un examen minucioso la ausencia de bautizo salía a relucir, tal y como se relata en la Carta Anua No. 6, estando en Tunja llegó un moreno a confesarse y el padre que estaba en dicha diligencia se percató que este no era cristiano, por ello el sacerdote interrumpió la confesión y mientras lo

⁹²⁴ Carta Anua No. 7, f. 106.

⁹²⁵ Carta Anua No. 7, f. 130.

⁹²⁶ Carta anua No. 9, f. 2v.

examinaba, este le comentó que “hacia 90 años estaba entre españoles y que solamente en veces le habían puesto el Santo Oficio y que no había recibido otra agua sino la que en su tierra le echaron siendo bozal”⁹²⁷, acto considerado como nulo y así lo bautizaron nuevamente.

Todos estos casos reflejan que para algunos esclavos el bautismo no tuvo un significado relevante y por ende no buscaron la práctica de este ritual católico. Un ritual que, si bien es cierto abrió las puertas de la fe católica a quienes deciden adoptar la religión, también es verdad que se practicó a muchos de los africanos en los puertos de partida sin la más mínima relevancia por parte de los sacerdotes, por ende, para algunos africanos no constituía un símbolo a respetar. Sin embargo, llama la atención la participación de algunas de estas personas en la confesión y la comulgación, dos actos que van de la mano con el sacramento de la comunión, ritual que iba incluso más allá del bautismo, en el cual se consagra la adhesión a la fe católica y está en consonancia con el anterior para afianzar los conocimientos sobre la religión.

Otro aspecto en el que se puede ver reflejado, es en el desconocimiento de la razón por la cual estaban siendo raptados de sus lugares de origen y embarcados en los navíos dedicados al comercio transatlántico. En pocas palabras, los esclavos pensaban que se los llevaban para comérselos⁹²⁸. Poniéndolo en perspectiva, ellos sólo conocían dos hechos netamente palpables y lo demás era especulación, dado que los esclavos al otro lado del océano no habían retornado a contarles lo que se hacía con ellos en el Nuevo Mundo ni mucho menos se enteraban de la existencia de *operarios* como el Pedro Claver, de quien se

⁹²⁷ Carta anua No. 6, f. 280v, Real academia de la Historia, Biblioteca, Madrid, Tomo 129, ff. 257-289v. Anua de la provincia del Nuevo Reino de Granada del año 19, 20y 21, en: Rey Fajardo y Gutiérrez (ed.), Cartas anuas de, pp. 574-575.

⁹²⁸ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 113.

dice les llevaba regalos y comida a los esclavos que llegaban al puerto de Cartagena de Indias y trataba de tranquilizarlos a su llegada⁹²⁹.

Era tanto el susto con el cual viajaban desde África que pensaban que la razón de la captura era para matarlos y hacer aceite para pintar los barcos, por eso algunos esclavos contemplaron el suicidio en cuanto sabían que irían a aquellas tierras desconocidas⁹³⁰. Con respecto a este rumor se han encontrados dos posibles orígenes, el primero hace referencia a un modo de intimidación, estrategia utilizada por los marineros para mantener tranquilos a los esclavos y de esta manera estar a salvo durante el viaje, es decir, les decían a los cautivos que eran llevados para ser comidos y por ello los esclavos pensaban que a los europeos les gustaba la carne humana. De esta forma, y con el fin de que no hubiese episodios de rebeldía durante la travesía, los africanos eran víctimas de esta mentira que les intimidaba, llenándolos de miedo y temor⁹³¹.

El otro origen de esta creencia podría ser el hecho de que en algunas comunidades africanas se llevaba a cabo el canibalismo ritual, por ejemplo, algo al respecto relató Cavazzi en su texto sobre a los jagas a quienes, según él, les gustaba la carne humana⁹³², lo mismo comentó Teruel con respecto a los soldados de la reina Nzinga a los cuales se les encontró ahumando piernas y costillas de los muertos en batalla⁹³³, ritual al parecer replicado por los africanos en los aquelarres o juntas en territorio neogranadino⁹³⁴, ejemplo de ello se encontró en algunos casos juzgados por la Inquisición de Cartagena, uno de ellos

⁹²⁹ *Ibíd.*

⁹³⁰ Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 161.

⁹³¹ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v, f. 93v. Carta No. 4, Letras annuas de la viceprovincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612.

⁹³² Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 217.

⁹³³ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 90.

⁹³⁴ Así se les llamaban a las reuniones de los brujos y brujas.

fue el de Antón Caravali⁹³⁵, narrado por el testigo llamado Pablillo, quien declaró que “hasta diez y seis muertes que había perpetrado y desenterrando de sagrado los así muertos y llevádoslos a la junta a ofrecer al demonio y contó cómo la dicha carne de personas se come un viernes cocida, otro asada, otro cruda”. Al parecer, los difuntos e infantes constituyeron un objeto especial del canibalismo de los convidados al aquelarre. Las carnes se dividen en tres partes y se comen respectivamente crudas, asadas y cocidas, algo muy similar a lo relatado en los casos de Zugarramurdi.⁹³⁶

Igualmente se relataron en los casos de Catalina de Otavio⁹³⁷, Lucía Biafara y Angelina de Nava. En el caso de Lucía Biafara, ella relató que cenaron ajiaco de carne humana guisado sin sal, con sólo agua.⁹³⁸ Por su parte Angelina de Nava, quien tenía orígenes de Guinea dice que comieron carne guisada sin sal⁹³⁹ y Barbara Gómez, negra procedente de Lisboa confesó que cenaron carne humana con tortas de pan y sin sal⁹⁴⁰. Estos tres casos nos relatan un aspecto particular dentro de las comidas de las juntas: la ausencia de sal. Como ya mencionamos en el segundo capítulo, la sal era importante en el sacramento del bautizo, esta se usaba para dar la bienvenida al catolicismo. En las narraciones de las juntas es interesante leer que a los comensales la comida les resultaba desabrida porque no se condimentaba con sal, algo que en cierta medida podía significar dos cosas, por un lado los alimentos desabridos aumentaban el carácter anómalo de las juntas, es decir, se estaba ante un banquete fuera de lo común y por ende su sabor debía

⁹³⁵ AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 299. Relación del auto celebrado por la Inquisición de Cartagena de Indias en la iglesia catedral de dicha ciudad a 25 de junio de 1628.

⁹³⁶ Gerardo Fernández Juárez, Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva trasatlántica, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXIX, No.1, 2014, pp. 95-112, p. 99.

⁹³⁷ AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 323. Relación del auto de fe celebrado la iglesia mayor de Cartagena de las indias en el años de 1633.

⁹³⁸ *Ibíd.*, f. 326v.

⁹³⁹ *Ibíd.*, f. 328v.

⁹⁴⁰ *Ibíd.*, f. 335.

estar acorde al origen específico del mismo; y por otro, teniendo en cuenta que la sal estaba relacionada con el bautismo⁹⁴¹, la ausencia de esta apartaba a sus convidados del comer y las costumbres cristianas, deslindando así a los asistentes de las juntas de este sacramento.

Otro aspecto relacionado con los rituales centroafricanos se puede encontrar en las historias relatadas sobre la reina Nzinga, de quien se decía hizo un unguento con niños recién nacidos, el cual consistía en molerlos en un mortero, agregar hierbas y cocerlo hasta obtener la consistencia deseada y para que no se escucharan los gritos de los niños asesinados, los músicos tocaban los instrumentos.⁹⁴² Según Cavazzi dicha mixtura era usada por los jagas⁹⁴³ a modo de protección. Al parecer, matar a los niños para comérselos era una creencia y una práctica bastante extendida dentro de la población por que el padre Joao Francisco de Fabrica, de Bologna en una ocasión reprendió a un soba por mandar a sacar a los bebés que estaban en el vientre⁹⁴⁴. En estos dos aspectos también se han podido hallar pequeñas similitudes con el caso neogranadino, en el cual una vez más los documentos de Inquisición nos permitieron tener indicios sobre la continuidad de algunas prácticas y rituales donde los protagonistas eran niños, pero ahora en tierras neogranadinas.

En un primer momento se debe mencionar que en el Reino de la Nueva Granada también se encontraron relatos en los que se indica la utilización de unguentos provenientes de grasa humana; así lo resalta el relato de Isabel Hernández⁹⁴⁵ donde comentó haberse untado grasa humana mixturada con polvos de hueso, como unguento con el cual, según ella podía volar e ir a las juntas. En el caso en donde estuvieron involucrados infantes,

⁹⁴¹ Pierre de Lancre, Tratado de brujería vasca: descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios, Elena Barberena (trad.), Tafalla, Txalaparta, 2004, pp. 166, 167.

⁹⁴² Heywood e Thornton, *Njinga. Rainha de*, p. 81.

⁹⁴³ *Ibíd.*, p. 74.

⁹⁴⁴ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, Vol. I, p. 218.

⁹⁴⁵ AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 294v, Relación del auto celebrado por la Inquisición de Cartagena de Indias en la iglesia catedral de dicha ciudad a 25 de junio de 1628.

fueron los de María Pacheco⁹⁴⁶, de Cacheo, a quien se le acusaba de haberse comido a sus hijos Juanillo, Elenilla y Antonia; y el caso de Ana María⁹⁴⁷, de *nación* Carabalí, acusada de chupar a muchos niños en Tolú. Dos casos en los que no sólo estaba implicado el canibalismo, sino que se acerca más al caso de los jagas, sobre quienes se decía que les gustaba comer carne humana y además preparaban un unguento a base de niños triturados en un mortero.

Dado que no es posible saber a ciencia cierta lo que pensaban los africanos que convivieron con los religiosos y las personas que realizaron estas descripciones, nos tomaremos la licencia de interpretar algunos aspectos descritos por ellos con el fin de establecer algunos paralelismos que nos permitan acercarnos a una parte de las culturas de los africanos. Con respecto a esto se desconoce la veracidad de estos relatos, en la medida que muchos de los testimonios podían ser inducidos por los mismos inquisidores, en el caso de los testimonios neogranadinos o inventados por los misioneros, como en el caso africano. Pero independientemente de lo anterior se puede ver que hubo, en cierta medida, una concordancia en dichos relatos, en los cuales los protagonistas eran los infantes utilizados para los supuestos rituales.

⁹⁴⁶ Ibid., f. 295.

⁹⁴⁷ Ibid., f. 328v.

Ilustración 6. Representación de la elaboración de ungüentos.



Fuente: Linda Heywood e John Thornton, *Njinga. Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecucolo (1687)*. Prefacio de Linda Heywood e John Thornton, Lisboa, Escolar editora, 2013, p. 40.

Estos dos posibles orígenes tuvieron como base el rumor de la captura de los africanos para comérselos está íntimamente relacionada con la evangelización, en la medida que, si los esclavos hubieran recibido una mejor instrucción sobre los fundamentos de la religión cristiana, hubieran entendido que el homicidio y el canibalismo no estaban contemplados dentro de las enseñanzas de la religión católica y con ello sus preocupaciones hubiesen sido disipadas hasta cierto punto. Con lo anterior no se quiere decir que en el mundo cristiano no haya cabida para estas dos prácticas, pero estas no están contempladas

ni permitidas en los preceptos cristianos. Por ende y bajo esta premisa, de acuerdo con los misioneros, mediante la catequización, esta idea no hubiese sido pensada por los africanos embarcados hacía el Nuevo Mundo.

Pasando a otro tema, y retomando lo referente a la evangelización de los africanos, es pertinente mencionar la manera en la que mutaron algunos elementos africanos para ser convertidos en objetos comunes en varios puntos de la geografía atlántica. Como pudimos ver en los ejemplos narrados anteriormente existieron algunas manifestaciones culturales las cuales se pueden ver someramente. Algunas de ellas se encontraron en el siglo XVII y aún se pueden encontrar en la actualidad en la cultura afrocolombiana, cuestiones que podrían ubicarse como correspondientes a una herencia africana, pero por falta de documentación no se puede corroborar su relación con la influencia directa de África y América. Sin embargo, son ejemplos que merecen ser mencionados en este apartado y al mismo tiempo permiten dejar una ventana abierta a futuras investigaciones al respecto, en las que la búsqueda de estas manifestaciones pudieran ser analizadas a profundidad. Para lograr lo anterior se ha pensado en el estudio de la investigadora Martha Luz Machado Caicedo en donde ella propone una “arqueología imaginaria de la diáspora africana”⁹⁴⁸, por medio de lo cual la investigadora logró conectar la elaboración de los bastones del Chocó con otros semejantes en África. Esto lo realizó a través de las narrativas tradicionales de diferentes lugares tanto de África central como occidental en donde encontró las similitudes en la fabricación de estos hallazgos que aparecieron a ambos lados del atlántico. Estos bastones han sido usados de foema ritual con fines herbolarios y curativos. Mediante esta

⁹⁴⁸ Martha Luz Machado Caicedo, *La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria de la estética de África y su diáspora: ritual y arte*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 251.

comparación Machado logró elucidar la importancia del legado cultural de los africanos en la actual Colombia⁹⁴⁹.

Con el fin de acercarnos a esta arqueología imaginaria en la que se sumerge Machado, en este apartado se hablará sobre cuatro elementos importantes dentro de la cultura afrocolombiana como lo fueron los amuletos de uso personal, los lloros y rezos, y la relación con los ancestros/muertos. Para empezar se mencionará, en concreto, sobre las bolsas mandingas, de las cuales ya se habló en el primer capítulo sobre el contexto africano, y en este apartado se hablará sobre el contexto neogranadino.

Ilustración 7. Sacerdote con bastón y cuerno.



Fuente: Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição Histórica dos*, p. 186.

En Cartagena de Indias, Sandoval narró en su texto que los esclavos quedaban muy contentos cuando después de bautizarlos se les regalaba una medalla con la que se indicaba que habían sido examinados y bautizados, pero cuando se les perdía, pedían otra para así

⁹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 252.

quedarse tranquilos. El padre no explica muy bien qué era lo que les causaba tranquilidad con respecto a las medallas, pero se han encontrado algunos indicios en los que se puede deducir que dicha tranquilidad se podría conseguir a través de un amuleto hecho con las

mencionadas medallas, o por lo menos así se ilustra en el siguiente relato:

Y es de maravillar verla estima grande que gente tan bruta haze dellas, como se puede ver en que encontrando una vez el Padre que les trata a un negro sin imagen al cuello, pareciendoles que le conocia, y se avia dado, le preguntó por ella, el sonriendose como que dezia: Pensará el Padre, que me ha cogido en algun descuydo; sacó una bolsita de tafetán, y abriendola le mostró diez cuentas a modo de rosario conque se encomendava al Señor como mejor podia, y por remate tenia en el la imagen que le avia puesto al cuello un año avia baptizandolo en una enfermedad grave; el qual ya sano avia peregrinado por varias tierras, y con todo no se le avia olvidado aquellos santos principios de su conversion⁹⁵⁰

E incluso algunos esclavos lloraban por la pérdida de estos elementos religiosos, como fue el caso de Francisca Criolla⁹⁵¹ quien lloró porque se le perdió un collar de cuentas de oro el cual había comprado.

Guardar estos elementos religiosos con tanto celo es una práctica que llama mucho la atención, por el modo en que el esclavo conservaba como sagrada una imagen que le fue dada cuando estaba muy enfermo y fue bautizado, se podría decir que el esclavo lo conservó como una especie de amuleto que le había protegido ante la enfermedad y le podía seguir protegiendo. Algo muy similar se narra en el caso de Antonio Salinas, un negro libre cuyos padres eran de Guinea, cuando fue detenido por la Inquisición en 1676. Este portaba en el cuello una bolsa, en la cual llevaba

unos polvos blancos envueltos en dos papelitos. Y en otro una estampa de San Diego que parece fue cruz; una estampa del Santo Cristo de Burgos pegada en

⁹⁵⁰ Subrayado de la autora. Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada*, p. 285. Este mismo relato se encuentra en las Cartas Anuas. ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v. f. 94v. Carta No. 4, Letras annuas de la viceprovincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612.

⁹⁵¹ AGN Colombia, Negros y esclavos Antioquia 6, f. 712.

un pedazo de tafetán carmesí y con ella un pedacillo de lienzo que no se supo si eran o no corporales envuelto todo en un pedazo de raso azul. Y en otro papel tenía envuelto una habilla que es contra de culebras, un grano de maíz y diez pedacitos que parecían astillas de palo y hojas de algún árbol; una bolsita de tela verde y dentro de ella una imagen de Nuestra Señora de la Soledad pequeña pintada en papel y una hoja de lata de su mismo porte, formada en ella una cruz. Y en otro papel dos panecitos de San Nicolás con otros pedazos que parecían ser lo mismo; una bula vieja de la santa cruzada sin nombre de la persona a quien pertenece ni fuera ni dentro; una oración manuscrita que empieza “Oración muy milagrosa y muy provechosa al cuerpo y al alma” y acaba “para vuestra voluntad amén Jesús”⁹⁵²

Este individuo recibió su medalla al ser bautizado, y al igual que el esclavo que se encontró Sandoval, la guardó a modo de amuleto. Es posible que esta medalla fuera vista como una conexión con la muerte y sus ancestros, a su vez pudiera simbolizar la bienvenida al mundo católico y al mismo tiempo la conexión con Cristo y el sacrificio de la muerte. Al parecer la “conversión” para los esclavos se centraba más en las medallas que en el bautizo en sí, o por lo menos así lo ilustra también Sandoval en este relato:

Por no averle hallado [a un negro bozal] lengua con quien disponerle para el bautismo, le avía traído conmigo tres días en busca della, y hallada, deteniéndole un poco, me dixo, cansado ya de aguardar baptízame Padre ya, que no duermo en toda la noche, de que me ha resultado un gran dolor de cabeza, y la causa es, porque estoy sentado toda ella, viendo a mis compañeros dormir tan contentos, con aquella cosa linda que les pones al cuello, y a mí, no me la as puesto; aludio a las medallas del dulce nombre de Jesus, que se les ponen en acabados d baptizar⁹⁵³

La influencia del cristianismo en los objetos sagrados como en las oraciones, es innegable, pero también se debe notar la presencia de objetos, tales como maíz o granos, polvos contra mordeduras de serpientes, cayendo así en prácticas más indígenas. Es obvio

⁹⁵² Subrayado de la autora. AHNM, Libro 1023, f. 400 bis. El caso de Antonio Salinas, Negro libre cuyos padres eran de Guinea, hay que mencionar aquí. Cuando fue detenido por la Inquisición en 1676.

⁹⁵³ Sandoval, *Un Tratado sobre*, p. 379.

que Antonio Salinas estableció una estrecha relación entre lo católico y lo carnal, utilizando todos los medios a su alcance que le podrían traer la protección y el éxito.

La cercanía con los muertos y los antepasados se puede ver en los documentos inquisitoriales, en donde se narran las juntas o aquelarres que se hacían en diferentes espacios del Reino de la Nueva Granada. Según la descripción de los reos, estas reuniones se realizaban durante cinco días seguidos y estaban conformadas por vivos y muertos.

En estos mismos documentos se pueden encontrar algunas referencias a los ritos que se realizaban como por ejemplo, en el caso de la Inquisición en 1676 en el que Antonio Salinas al parecer llevaba una bolsa mandinga con polvos blancos. Como se mencionó en el primer capítulo, existe relación entre el color blanco y los ancestros, por lo que se cree que este amuleto en particular, además de protección, tenía un vínculo especial con los antepasados. Por ejemplo Maya encontró en sus investigaciones que en los rituales se describe a un “negro enfarinado”, al que la autora relaciona con el Kaolin blanco y las culturas ewé o fang de Gabón, en donde esto es una representación de la transición con la muerte⁹⁵⁴. De ahí que este color se usara para representar el espíritu de una persona fallecida en algunos rituales.

Ya hablamos en el primer capítulo sobre las *nominas* o bolsas utilizadas en África central y occidental como amuletos, las cuales se denominaron genéricamente como bolsas mandingas. Estas versiones americanas tenían las mismas funciones que las africanas, la protección de las personas que las poseían e incluso tenían la finalidad de proteger la casa, la familia y las plantaciones⁹⁵⁵. No se sabe cuál herencia llegó al Reino de la Nueva Granada, si la centroafricana o las oriundas de la costa occidental africana, pero por las

⁹⁵⁴ Luz Adriana Maya Restrepo. "Brujería" y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, p. 41.

⁹⁵⁵ Boechat Correia, *O reino do*, p. 59.

descripciones encontradas, al igual que las bolsas fabricadas en África, estas eran usadas por los esclavos y sus descendientes como amuleto⁹⁵⁶, y estaban compuestas por diferentes elementos como palitos⁹⁵⁷ o elementos religiosos como lo describe Maya Restrepo en un caso inquisitorial del Reino de la Nueva Granada. En este la bolsa contenía “Polvos blancos, estampa de San Diego, Cristo de Burgos e tela roja, Un haba como contra para las culebras, un grano de mas, 10 astillas y hojas de árbol, una bolsa verde con NS de la Soledad, Cruz de lata, Panecitos de S Nicolas, Una bula de la santa cruzada y dos oraciones manuscritas”⁹⁵⁸.

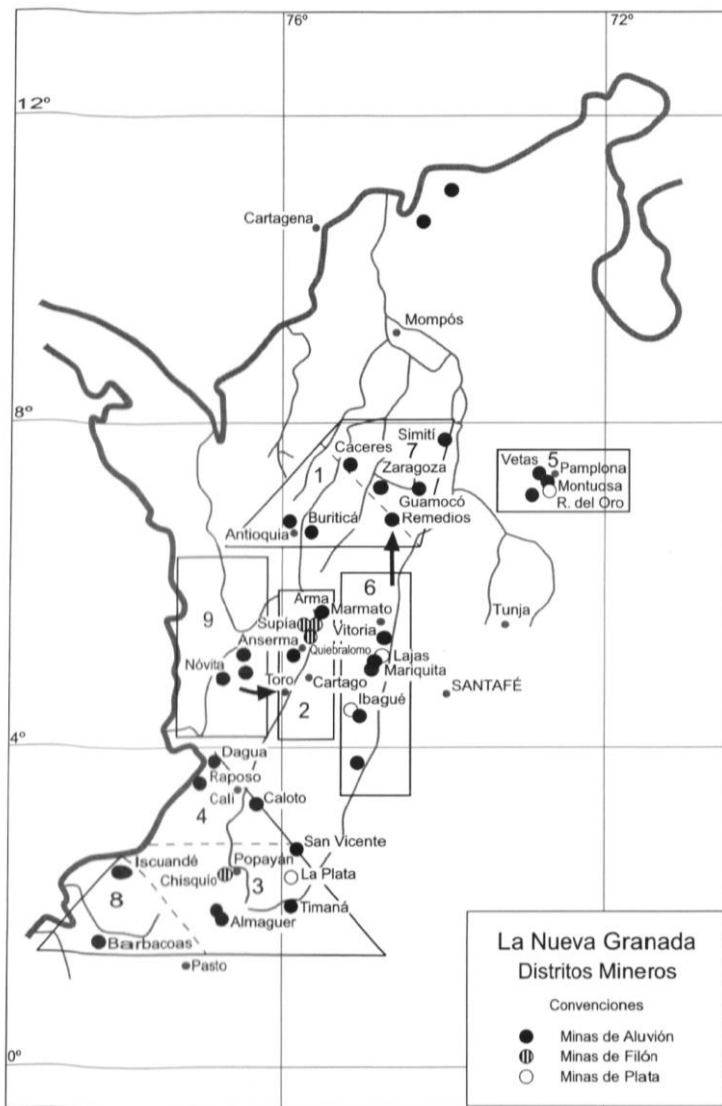
En aras de sumergirnos en la ya mencionada “arqueología imaginaria de la diáspora africana”, se debe mencionar que, en este tipo de elementos, además de ser testificados por la Inquisición del siglo XVII, se pueden ver algunos vestigios de estos en algunos sectores de la población afrocolombiana actual, especialmente entre personas de avanzada edad que aún conservan parte de la herencia cultural africana. Estos amuletos pueden contener algunas monedas viejas, elementos religiosos como rosarios o alguna estampa de un santo, hojas, pétalos de rosas y trozos de madera; y al igual que las viejas bolsas mandingas, estas eran portadas en todo momento por el dueño.

⁹⁵⁶ Maya Restrepo, "Brujería" y reconstrucción, p. 119.

⁹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 88.

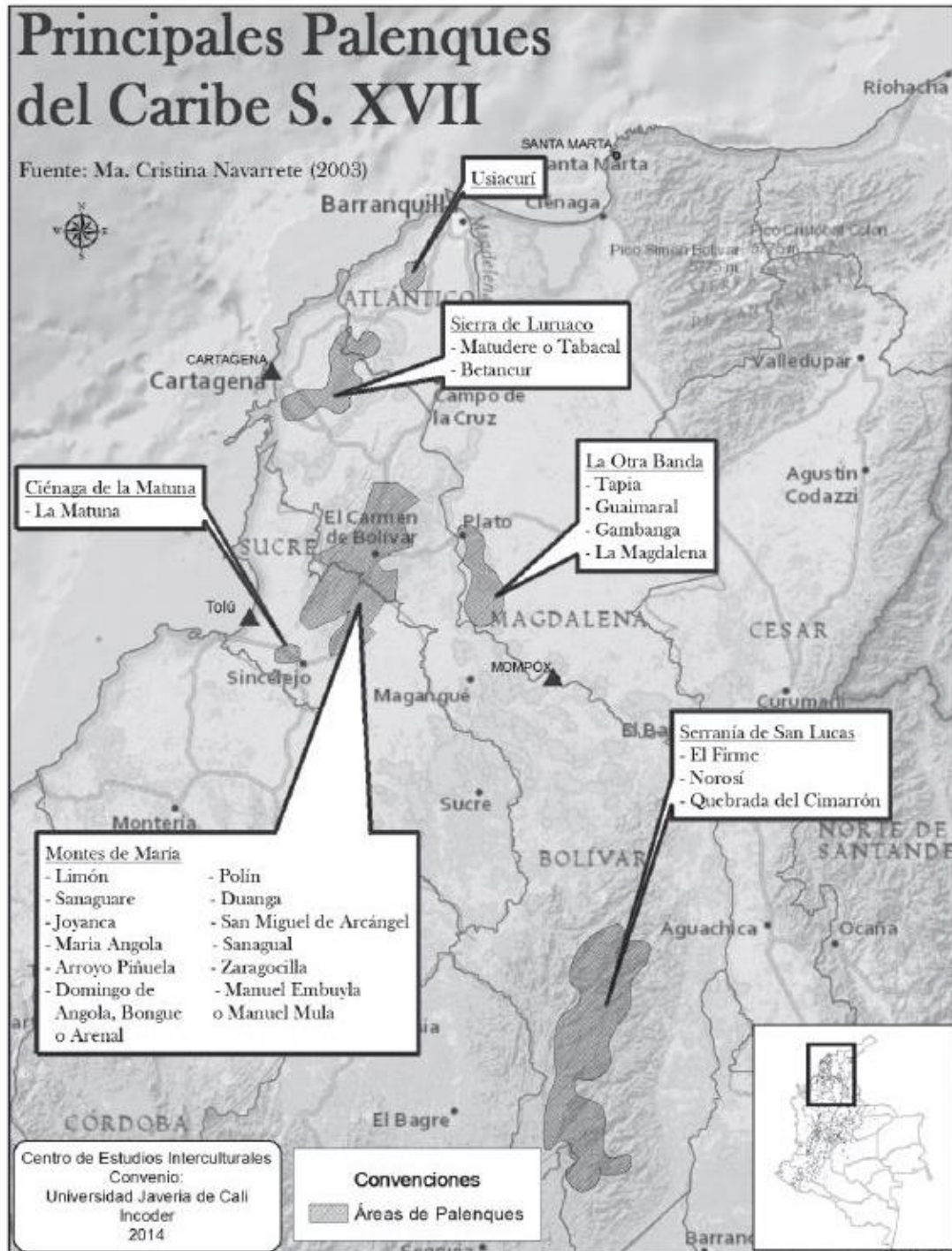
⁹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 179. En el caso de Pedro Gonçalves, en Bahía, este se llevó una hostia para su casa, con la que elaboró una bolsa mandinga. Felipe Augusto Barreto Rangel, *Ilustrações na pesquisa histórica-experiências com fontes inquisitoriais*, *Cadernos de História*, Belo Horizonte, Vol. 17, No. 27, 2, pp. 289-310, p. 304.

Mapa 7. Distritos mineros de la Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII.



Fuente: Tomado de Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*, 3ª ed., Bogota, Ediciones Tercer Mundo, 1983, p. 266, en: Maya Restrepo, *Brujería y reconstrucción*, p. 79.

Mapa 8. Principales palenques de la Nueva Granda durante el siglo XVII.



Fuente: María Cristina Navarrete 2008, en: Alen Castano, Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII), CS, No. 16, 2015, pp. 61-86, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-03242015000200004&lng=en&nrm=iso.

Dentro de estas mismas manifestaciones afrocolombianas actuales se puede ver el vínculo de las culturas africanas con los ancestros y los muertos por medio del rezo a las ánimas. En la costa pacífica colombiana se acostumbra a los alabaos y arrullos, mientras que en la costa atlántica se encuentra el *lumbalú*. Los alabaos y el *lumbalú* son, según Arocha, “cantos de alabanza y exaltación que se interpretan *a capella* cuando se trata de velorios, novenas y últimas noches de un difunto, o con acompañamiento musical para las celebraciones en honor a los santos patronos”⁹⁵⁹. Dichos cantos, en los que se narran algunos acontecimientos de la vida del difunto, van acompañados de bailes y tienen como finalidad conducir a los difuntos en su tránsito en la muerte y al otro mundo. Al mismo tiempo tienen un fuerte componente ancestral africano. La única diferencia entre estos dos ritos radica en el contexto geográfico y el segundo se canta en lengua palenquera que tiene como base el castellano, el kikongo y el kimbundu.

Según las investigaciones de Armin Schwegler en el Palenque de San Basilio, el vocablo *lumbalú* está compuesto por el prefijo *lu* que es colectivo y *mbalú* que quiere decir melancolía⁹⁶⁰. Entonces estaría frente a un colectivo que se agrupaba con el fin de expresar su melancolía por la pérdida de un ser querido, un amigo o un compañero, por medio de los cantos, bailes y oraciones, al mismo tiempo que ayudaban al difunto a encontrar su camino hacia el otro mundo. Dichos cantos se tocaban a acompañados de dos tambores, un grande y sagrado, llamado *lumbalú* o *pechiche*, el cual medía metro y medio, y en un extremo se cerraba con piel de venado hembra. El otro tambor, el pequeño, era llamado *yamadó* (llamador), y en ambos lados con piel de vaca o chivo.

⁹⁵⁹ Jaime Arocha, *Velorios y santos vivos*, en: *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2008, pp. 31-76, p. 24.

⁹⁶⁰ Documento inédito citado en: Nina S. de Friedemann, *Lumbalu: Ritos de la muerte en Palenque de San Basilio*, Colombia, *Revista de filología y lingüística*, Vol. 16, No. 2, 1990, pp. 51-63, p. 53.

Cuando una persona moría se iniciaban los *lecos*, lloros y lamentos por parte de un grupo de palenqueras encargadas de estos durante nueve días, pero esta actividad, la de los lloros, no ha sido una herencia africana que sólo se manifestó en el palenque, es una costumbre que se ha practicado durante siglos en el pacífico colombiano. En el caso concreto de la Cartagena del siglo XVII, se encontró que Don Diego de la Cruz Arjona, Capitán de la jurisdicción eclesiástica de la misma, narró que “el padre Claver hizo un gran esfuerzo y empeño con los señores obispos y ordinarios de este obispado a fin de suprimir cierta reunión que hacen los negros ya adoctrinados, de noche, que ellos llaman lloros, o como dicen amanecimientos”⁹⁶¹, en los cuales no sólo lloraban a sus muertos sino que también cantaban y tocaban los tambores. Esta descripción concuerda con narraciones como la de Álvarez de Almada, quien escribió que algo parecido pasaba en el Reino de Borçalo, donde habitaban yolofo y cuando alguien moría los lloros duraban muchos días⁹⁶². Con respecto a los bailes, cantos y lloros en Guinea, Sandoval escribió un relato así:

A los difuntos entierra de ordinario encima de vna barbacoa, alta del suelo, a semejança de tumulo, cubierta de muy fino paños, encerrada en vna de paja, cubierta con vn monton de arena, la qual tiene se señal por donde se abre la puerta para enterrar aquel abolorio. Si el difunto es hidalgo, lleua su primera muger, que va vestida de las ropas del marido, la adarga, y la azagaya, delante de todo el acompañamiento, quando le lleuan enterar, y por vn uño entero contrahaze los ademanes, y habla de su marido. Detras de lleua vn page el cauallo ensillado, y enfrenado. Si el difunto no es hidalgo, le lleua la primera muger asi mismo delante, el aljava, y arco, que llaman Coldre. acabado se buelue la gente a la plaça de la aldea, a donde està conuocada toda la comarca, y alli se buelue todo el llanto en baile, sentandose en la plaça por su antigüedad los mas viejos. Mientras este dura matan todas quantas vacas tenia el difunto, sease plebeyo, o hidalgo, o Rey, y las reparten a pedaços entre los circundantes, dexando la pieles para las mugeres del difunto, y las cabeças para los tambores que las desuellan [...] es necessario llevarles a todas la nueva de la muerte, que celebrada con gran llanto se parten con sus amigos para hallarle al entierro, lleuando cada vno consigo, conforme a su possible, oro, vestidos, y otras cosas de las que los Portugueses lleuan a aquellas partes. En llegando a la aldea donde

⁹⁶¹ Splendiani y Aristizabal, Proceso de beatificación, p. 196.

⁹⁶² Álvarez de Almada, *Tratado breve dos*, p. 38.

esta el difunto, entran llorando son grandes clamores, que van creciendo cada vez mas con el concurso de la gente que les sale a recibir. Del oro, y de las cosas que traten para las exequias hazen tres partes, vna entierran con el difunto, otra dan al Rey de aquella tierra, y otra entregan al pariente mas cercano, a cuyo cargo està el llanto, para los gastos que se han de hazer en èl.⁹⁶³

Al parecer estas mismas costumbres se reprodujeron en América por los esclavos, lo cual llevo a que el Obispo de ciudad de Cartagena, Fray Luis de Cordoua y Ronquillo, el 10 de noviembre de 1632 decidiera sacar un decreto en donde prohibía las reuniones de los esclavos para hacer sus llantos al haber un difunto en su comunidad.

La descripción de Sandoval señala que después de que todos regresaban a sus casas, se señalaba un día concreto para el llanto, el cual era organizado para comer, beber, bailar y cantar.⁹⁶⁴ Este relato en particular muestra varios aspectos importantes, por un lado, lo referente a los lloros, que como ya se mencionó son prácticas que aún perviven en algunas poblaciones afrocolombianas, en la cual se acompaña al difunto en su tránsito a la muerte y la comunidad establece una conexión con el difunto y con el mundo de los muertos por medio de los cantos y bailes. Por otro lado, nos narra que durante esos días se mataban las vacas pertenecientes a la persona, este acontecimiento en particular tiene su equivalencia en los *lumbulúes* palenqueros, en donde el primer día del velorio se acostumbraba sacrificar una vaca, al cuarto o quinto día dos cerdos y al noveno otra vaca.

En Guinea también hay un relato sobre tambores y cantos relacionado con la muerte de la reina Nzinga. Cuando pasó esto, la sacaron a la plaza para que la gente la viera y los músicos cantaban y tocaban instrumentos.⁹⁶⁵ Cavazzi menciona que cuando las personas morían iban a la casa del difunto y ahí cantaban y danzaban por ocho días.⁹⁶⁶

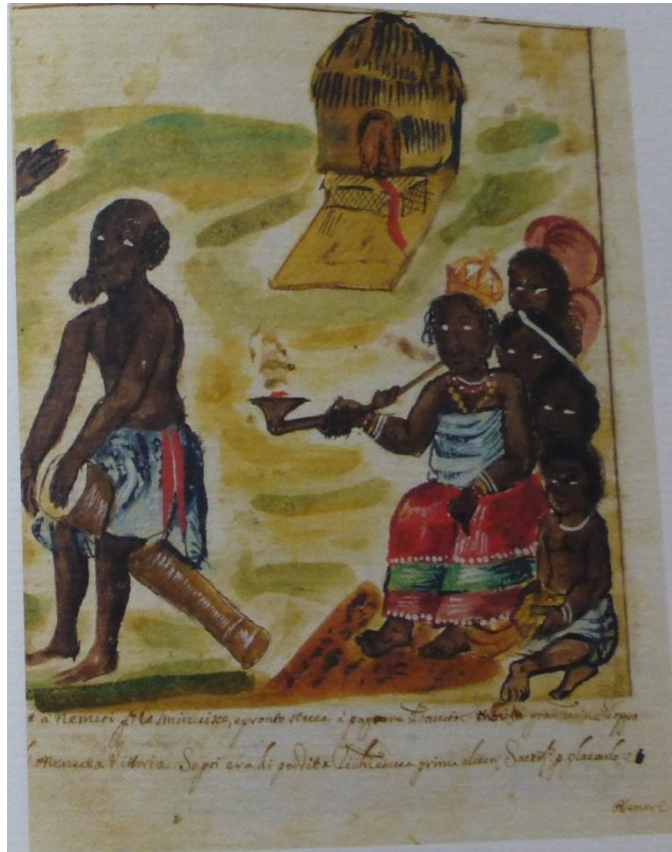
⁹⁶³ Sandoval, *TOMO PRIMERO de*, p. 50.

⁹⁶⁴ Sandoval, *TOMO PRIMERO de*, p. 51.

⁹⁶⁵ Heywood e Thornton, *Njinga. Rainha de*, p. 227.

⁹⁶⁶ Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição Histórica dos*, p. 210.

Ilustración 8. Reina Nzinga y músico con tambor.



Fuente: Linda Heywood e John Thornton, *Njinga. Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1687)*. Prefacio de Linda Heywood e John Thornton, Lisboa, Escolar

Dentro de la historia del tejido cultural afrocolombiano también es importante mencionar lo relativo a las congregaciones que se formaron en el contexto neogranadino, las cuales tenían la intención de mantener a la población esclava bajo los preceptos de la religión cristiana, pero estas agrupaciones fueron claves a la hora de mantener vivas las culturas africanas. En el caso del colegio de Santafé, fueron los mismos esclavos los que pidieron la formación de la congregación, al parecer

oyeron decir que en España habían algunas Confraternidades llamadas de los Esclavos del Santísimo Sacramento, las cuales se daban a la oración y a la frecuencia de esta divina mesa; de allí, aficionados a este modo con mucha

instancia que se estableciese en nuestra Casa una Congregación semejante titulada Esclavos del Santísimo Sacramento, y aunque hubo de negárseles por mucho tiempo por parecer cosa extraordinaria en nuestra compañía, sin embargo fueron tan constantes y rogaron tanto al P. Rector, que lo constriñeron a concederles la petición de erigir la Congregación⁹⁶⁷

Otra congregación o cofradía que se abrió para esta población fue la del Niño Jesús, la cual abrazó a indios y morenos. En las Cartas Anuas dice que estos últimos se separaron tomando como patrona a la Virgen de Guadalupe⁹⁶⁸, algo que podría tener su antecedente en África, dado que en São Tomé⁹⁶⁹ había una imagen de la virgen con dicha advocación.

Por su parte en el colegio de Tunja siguieron el ejemplo de Santafé y también se configuró una Congregación del Santísimo sacramento, en la cual

Comulgaron todos los esclavos y esclavas con tan buen orden y devoción que causó mucha edificación y en toda esta Ciudad. Inmediatamente surgió la iniciativa de que iniciase el santo ejercicio de venir cada tarde todos los esclavos, de entre los señores, a nuestra iglesia para hacer un poco de oración mental, comenzando con proponerles un padre de la Casa el punto que han de meditar⁹⁷⁰

Al parecer en un inicio sólo asistían 20 o 25 personas, pero poco a poco fue creciendo su número y la devoción de los asistentes, tanto así que fue un padre a ver qué pasaba con la Congregación del Santísimo Sacramento y con los negros; cuando fue le gustó tanto que pidió ser agregado a la congregación diciendo estas palabras: “yo, fulano, me entrego por esclavo de los esclavos del Santísimo Sacramento”⁹⁷¹.

Y en el caso cartagenero las congregaciones nacieron como complemento al examen y a los bautizos que se llevaban a cabo en la ciudad, así fue como se fundó una

⁹⁶⁷ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 6. Carta anua No. 5, Carta Anua de la Provincia del Nuevo Reino de Granada del año de 1615.

⁹⁶⁸ Carta anua No. 6, f. 261r.

⁹⁶⁹ BNP, Impresos Reservados, RES. 1831 P. Santa Maria, *Santuario Mariano e*, p. 437.

⁹⁷⁰ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 77. Carta No. 5.

⁹⁷¹ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 79. Carta No. 5.

congregación de negros, mulatos, esclavos y libres la cual tenía “el nombre de nuestro Salvador”⁹⁷². Estas asociaciones, al parecer tenían elementos más festivos que las de Tunja y Santafé o por lo menos eso es lo que quedó plasmado en las Cartas Anuas, en las cuales dice que una vez terminadas las procesiones, los esclavos salían para reunirse y hacer bailes⁹⁷³. También dice que los domingos, cuando estos estaban en los bailes que hacían en las plazas y calles, los padres de la CJ iban a predicarles⁹⁷⁴ y después de sus festejos algunos de los más devotos acudían a su congregación, las cuales al parecer influyeron para que poco a poco los bailes disminuyeran, pero no fueron erradicados del todo, incluso algunos esclavos, después de estar en la predicación y cantar la doctrina en las calles se iban a los bailes y borracheras⁹⁷⁵, las cuales eran reprimidas por el padre Claver, de quien se dice que continuamente les “Quitaba a los negros y negras los tambores con que bailaban en la Cuaresma, y los obligaba por eso a dar algunas limosnas para los pobres de San Lázaro”⁹⁷⁶. También el padre Nicolás González dijo que Claver “sacaba el crucifijo y azotaba con la disciplina a los negros que bailaban, era porque veía a algunos espíritus malignos que en esos bailes incitaba a los negros”⁹⁷⁷.

Una mirada a este testimonio nos permite ver que, a pesar de las prohibiciones, castigos y multas, los africanos manifestaban parte de sus prácticas culturales en la ciudad, a pesar de sus conocimientos sobre la religión católica y el significado de la Cuaresma, estos continuaban bailando y usando sus instrumentos musicales en un lapso de tiempo que

⁹⁷² Carta Anua No. 10, f. 49r.

⁹⁷³ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 1-23. 1604-1605, f. 17r. Carta anua No. 2. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú.

⁹⁷⁴ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v, f. 55v. Carta Anua No. 3. Letras anuales de la viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años 1608 y 1609.

⁹⁷⁵ ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v. f. 31v. Carta anua No.1. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605).

⁹⁷⁶ Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, pp. 359 y 194.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 126.

no estaba permitido. No se puede precisar los términos en los cuales esta manifestación surgió en específico ni cuando terminó, o los demás recursos que el jesuita implementó para quitarles estas costumbres, lo único que por el momento se puede afirmar que los africanos mantuvieron viva la necesidad de expresar su cultura y la música fue una forma de ello.

Otra cosa que trató de reprimir el padre fueron los lloros⁹⁷⁸ que hacían los negros en los cuales se juntaban “gran cantidad de negros y negras a bailar toda la noche según la costumbre de sus tribus, con tambores”⁹⁷⁹. Estos lloros estaban ligados a los muertos y los ancestros, tal y como se explicó en lo referente a los alabaos y *lumbalúes*.

No se pueden especificar las zonas de las cuales son herederos estos bailes que se mencionan en las fuentes por falta de detalle en las descripciones, dado que estas son muy genéricas, pero si se puede decir que los bailes y el uso de los tambores fueron una práctica muy común dentro de las culturas africanas. Según Teruel los congolesees eran muy aficionados a los bailes y danzas, porque se pasaban “bailando y dançando dias y noches enteras”⁹⁸⁰, iban acompañados de tambores hechos de “un pedaço de arbol grueso cavado, puesta encima una piel; conque hazen un son muy desapacible, y ronco; ytantomas que nole tocan con palotes, sino con las manos”⁹⁸¹.

Por último, y como se explicó en el primer capítulo, en algunos rituales se usaban animales. El uso de estos para los ritos, marcan una relación con la naturaleza, con el fin de limpiar a las personas de los males que le aquejaban. Sobre esto hay varios ejemplos, el primero que se puede mencionar es el caso de Francisco Arará, de 60 años, el cual había

⁹⁷⁸ Ritual relacionado con la muerte, que aún se practica en algunas zonas de Colombia.

⁹⁷⁹ Testimonio de Don Diego de la Cruz Arjona, Capitán de la jurisdicción eclesiástica de Cartagena Splendiani y Aristizábal, *Proceso de beatificación*, p. 196.

⁹⁸⁰ BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción narrativa de*, f. 189.

⁹⁸¹ *Ibíd.*

pasado un pollo vivo en el cuerpo de un paciente, haciendo tres cruces, y había puesto saliva en la boquilla del animal pidiéndole al paciente que hiciera lo mismo⁹⁸². También está el relato de Mateo Arará quien curó a un niño con un pollo⁹⁸³. Otra cosa que hizo Mateo fue que untó la escobita con sangre de gallina y hierbas⁹⁸⁴. Por su parte Domingo Congo elaboraba sus figuras con cera y pluma de aves, las cuales servían para los rituales.⁹⁸⁵ Con respecto a esto, según Lemos, los bijojoes adoraban palos y cuernos de animales que llamaban revoques, los cuales untaban con sangre de vaca, cabra y gallina⁹⁸⁶; de este pueblo decía Sandoval que ponían mucha sangre encima de sus elementos de adoración y sobre hazes de leña⁹⁸⁷. Según las fuentes consultadas el hecho de untar algunos elementos con sangre de animales en los rituales era una forma de darle vida a estos.

Los ejemplos expuestos en este apartado ayudan a sustentar la hipótesis sobre el legado de la trata negrera en la Cartagena de Indias. La existencia de las bolsas con elementos religiosos, los bastones, los rituales funerarios y demás ejemplos podrían constituirse como una prueba fehaciente de este legado, el cual se pudo estudiar a través de los testimonios de los mismos africanos, los cuales se encontraron en los Procesos de Inquisición, las Cartas Anuas, el *Proceso de Beatificación* y el texto de Sandoval, lo que permitió hacer una comparación directa con las descripciones que se escribieron durante el siglo XVII sobre África, para así poder establecer algunas conexiones entre estas y la resignificación de las mismas dentro del ámbito neogranadino.

⁹⁸² AHNM, Libro 1023, f. 314.

⁹⁸³ Maya Restrepo, "Brujería" y reconstrucción, p. 176-177.

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 173.

⁹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 185.

⁹⁸⁶ Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas*, p. 43.

⁹⁸⁷ Sandoval, *TOMO PRIMERO de*, pp. 97-98.

Conclusiones del capítulo

Como se pudo ver, bajo la dominación española, el actual territorio colombiano se encontraba ante una herencia africana innegable, la cual ha moldeado parte de su cultura. Este legado ha perdurado a través del tiempo y en algunos casos, como el del Palenque de San Basilio, se pueden ver rasgos que a pesar de los siglos se han mantenido en buena medida y por ello ha sido objeto del interés para investigaciones realizadas por lingüistas, antropólogos e historiadores.

Como ya se ha mencionado, en la documentación consultada se hace evidente la preponderancia por bautizar a los africanos en los puertos, ya sea en los de salida como Cacheo, São Tomé y Loanda, como en los de Europa, en ciudades como Lisboa y Sevilla o en los puertos de recepción tanto en la América hispánica como en la América lusa, como lo fueron Cartagena de Indias, Santa Marta, Río de Janeiro, Pernambuco, Buenos Aires, Lima, entre otros.

Dentro de estos puertos, Cartagena de Indias jugó un papel destacado en el contexto hispánico en la medida que hubo personajes encargados de recibir a los esclavos y verificar lo que habían aprendido acerca de la religión católica. Un conocimiento, según los jesuitas, bastante insipiente e incluso en ocasiones nulo, pero que se procuró remediar por medio de la acción misionera de la CJ. Ya fuera por el empeño de los operarios de negros o por el gran apoyo que prestaron los intérpretes, lo que sucedió en el puerto cartagenero fue un suceso singular que merece la pena ser resaltado dentro de las particularidades del proceso de evangelización de africanos.

Por último, se debe mencionar que lo más destacado de esta última parte de la investigación es poder asomarnos en algunos aspectos culturales africanos manifestados

dentro de la población afrodescendiente neogranadina. Todos los aspectos aquí narrados guardan una importancia para de la comprensión de las culturas de origen de los esclavos en el Nuevo Mundo y la pervivencia de estas dentro de los descendientes de esta población. Entre los aspectos culturales que se pudieron rescatar en la documentación están las bolsas mandingas, las cuales, al igual que las africanas tuvieron el papel de fungir como protectores para las personas que las usaban. Este elemento ha sido ampliamente estudiado para el caso brasileño. No obstante, en el Reino de la Nueva Granada, estos datos muestran que es un elemento que podría ser estudiado con detenimiento en futuras investigaciones.

CONCLUSIONES

Al final en esta investigación se pudo ver que durante el siglo XVII el puerto de Cartagena de Indias fue un importante lugar comercial dentro del Virreinato del Perú y al mismo tiempo se convirtió en un territorio de recepción y evangelización de esclavos. En primer lugar, porque fue el puerto comercial por excelencia de la Monarquía hispánica, el cual sirvió de enlace en el espacio Atlántico. En segundo término, al ser uno de los principales puertos por el cual llegaba el comercio de la trata negrera. Esto lo convirtió en el espacio idóneo para la incursión de la CJ en la enseñanza de la religión católica y la administración de sacramentos, en especial del bautismo.

En términos generales, podríamos decir que la evangelización de los esclavos africanos fue un proceso que se dio en la mayoría de los puertos, ya fuera en los lugares de salida en África o en los lugares de recepción en América. Lo anterior se puede ver claramente reflejado en los capítulos dos y cuatro de la presente investigación. En el segundo capítulo se observa cómo en los puertos de salida se procuraba la enseñanza de los elementos básicos de la religión católica a los africanos esclavizados que estaban a punto de partir, por otro lado, también se pudo constatar que, en muchas ocasiones, salvo algunas excepciones⁹⁸⁸, esta enseñanza era llevada a cabo con poca dedicación y tiempo, esto no permitió una profundización de la religión tal y como los misioneros esperaban. Además de lo anterior, se pudo ver la incidencia de los misioneros en los puertos de llegada como

⁹⁸⁸ Con la llegada de los capuchinos hubo una mayor preocupación por evangelizar más allá de los puertos de embarque y hubo una mayor evangelización en *sertão*, pero eso no evitó que muchos de los esclavos llegaran sin tener conocimiento de la religión católica durante el resto del siglo XVII, tal y como se ilustró en el segundo capítulo por medio de las quejas que llegaron de Brasil a Lisboa.

Cartagena de Indias en donde estos trataban de remediar las falencias con las que llegaban los esclavos al puerto.

Las interrogantes planteadas en esta investigación nos permiten vislumbrar cómo y por qué se examinaba, evangelizaba y bautizaba a los esclavos en el puerto de Cartagena de Indias; tareas que a simple vista parecerían normales dentro de la acción misional de la CJ pero analizando el antecedente africano se puede ver que esta tarea no era competencia de los jesuitas en Cartagena, sino era una manera de remediar la negligencia de los misioneros a cargo de esta labor en los diferentes puertos africanos. Además, la acción de la CJ con respecto a la evangelización de los africanos en Cartagena de Indias tuvo un antecedente africano, el cual permitió ver el recorrido del proceso en ambos lados del océano, el cual tuvo un inicio en sus lugares de origen y puertos de embarque y encontró continuación en Cartagena de Indias.

Por medio del estudio de la evangelización de esclavos en este puerto se llegó a un aspecto muy importante dentro del estudio de las culturas africanas, el cual consistió en analizar de qué manera y en qué medida las culturas africanas influyeron en el catolicismo implantado en sus territorios y en la evangelización de africanos en Cartagena de Indias y qué aspectos culturales africanos fueron manifestados por los esclavos en el puerto durante el siglo XVII. Cuestiones muy importantes en la medida que se pudo ver cómo la población africana no sólo era receptora de la religión católica/europea, sino los misioneros se enfrentaron a un sinnúmero de culturas las cuales desconocían y por ende les era difícil tratar, del mismo modo que conocer todas las manifestaciones de su cultura era una tarea titánica la cual debieron enfrentar con pocos elementos.

Esto último marcó una de las dificultades en la evangelización de africanos en ambos lados del atlántico. Por un lado, tenemos una evangelización y unos bautizos que se

realizaron a medias o de manera expedita en África o en ocasiones no se realizaron, y por otro, en Cartagena de Indias trataban de remediar estas falencias con una evangelización que no era más profunda que la hecha en África, y unos bautizos realizados a marchas forzadas y en grandes cantidades por el poco tiempo con que contaban los operarios con los esclavos en el puerto dado que estos serían transportados por todo el Virreinato del Perú.

Además, el proyecto de evangelización se fue derrumbando por la falta de interés de las autoridades, por la poca actividad misionera que realizaban algunos sacerdotes y los malos bautizos llevados a cabo en los puertos de salida. Del mismo modo se debe mencionar que la falta de evangelización ocasionó que los miembros de la CJ, en los lugares de recepción de esclavos, realizaran la misma labor que se supone ya estaba hecha, y este tiempo y energía se hubiesen podido emplear en conocer y acercarse un poco más a las culturas africanas.

También se pudo ver a lo largo del texto que en líneas generales la evangelización de africanos no fue la prioridad de la Monarquía hispánica durante el periodo estudiado, lo que se puede ver en lo desarrollado dentro del tercer capítulo. Los pocos indicios de una reglamentación de la metrópoli se encontraron en la *Instrucción* del Arzobispo de Sevilla, o por lo menos es un documento en donde se encuentra algo concreto sobre la manera en la que se debía llevar a cabo el examen y bautizo de esclavos. Lo anterior tuvo el impulso desde África, debido a que en el Reino de la Nueva Granada la evangelización de africanos tuvo su mayor apogeo en las primeras décadas del siglo XVII, dado que fue la época en la de mayor afluencia de esclavos.

Como se pudo ver en el segundo capítulo todas las historias se complementan entre sí, por un lado, tenemos los bautizos realizados en África antes de que salieran los navíos para el Nuevo Mundo, procedimiento que como vimos no se estaba llevando a cabo según

las expectativas de los misioneros por diferentes razones: desconocimiento de las lenguas africanas, falta de misioneros que evangelizaran a toda la población y falta de interés por parte de algunos miembros de las órdenes religiosas. Dichas razones desencadenaron que la intención de administrar los sacramentos, como el bautismo, y procurar la enseñanza de la fe cristiana no se pudieran reflejar según la visión de los misioneros. Adicionalmente se deben mencionar los intentos por crear seminarios para la formación de africanos, los cuales ayudarían con la evangelización, proyectos que de una u otra manera no pudieron tener la continuidad deseada, como sucedió con la formación de *meninos órfãos*.

Con respecto a las misiones es importante mencionar la presencia jesuita en los territorios africanos y sin lugar a dudas fue muy significativa, pero algo que llamó mucho la atención es la cantidad de escritos encontrados, esto se puede contrastar con la producción de los capuchinos. Este fenómeno puede ser considerado como un dato curioso, dada la cantidad de documentos hallados de la CJ para otras misiones en las “cuatro partes del mundo”. Otra cuestión importante para mencionar es que la vida y obra de los jesuitas en África ha sido poco referenciada en los textos en los cuales se destaca la labor de los integrantes de la congregación en las misiones, como es el caso de la recopilación que realizó Sommervogel⁹⁸⁹ y la realizada por Domínguez y O’Neill⁹⁹⁰, en estos textos se realizó un estudio bio-bibliográfico muy detallado de cada uno de los jesuitas en otras misiones como en Asia y América, pero para el caso de África la información es escasa y en ocasiones no hay datos sobre los personajes de los que se habla en esta investigación, esto también indica el poco interés de la CJ por mencionar las misiones en África, sin

⁹⁸⁹ Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris: Société Belge de Libraire-Libraire des archives nationales et de l’Ecole des Chartes, 9 Tomes, 1890-1932.

⁹⁹⁰ Charles E. O’Neill y Joaquín M^a Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 4 Tomos, 2001.

contar la poca referencia que se hace sobre la participación de la CJ en el proceso de la trata negrera en ambos lados del atlántico.

Además, en la investigación se trató de ir elucidando la manera o los aspectos sobresalientes en que las culturas africanas influyeron en el catolicismo implantado en territorios africanos y en la evangelización de africanos en Cartagena de Indias, al mismo tiempo se procuró indicar los aspectos culturales africanos que se manifestaron en el puerto cartagenero durante el periodo estudiado. En primer lugar, se debe traer a colación todo lo referente a cómo los africanos percibían la religión cristiana, lo cual se pudo ver a través de algunos casos inquisitoriales en los que se manifestaba la importancia que tenían los sacramentos dentro de la vida de estos personajes, de la misma manera, se pudo ver cómo incorporaron elementos católicos a los amuletos (bolsas mandingas) y las manifestaciones africanas de la cultura, como por ejemplo los bailes y la música.

Otro aspecto que llamó la atención fue lo referente a los africanos que estando en el palenque tenían un crucifijo y demás ornamentos, al parecer no iban sacerdotes hasta allá⁹⁹¹ y los encargados de enseñar algunos preceptos de la religión católica fueron los mismos cimarrones, un hecho que llama mucho la atención siendo que habían conseguido la libertad física, pero con este acto mostraban cierto apego a lo europeo, en este caso la religión, la cual también puede ser vista como cierto modo de opresión sobre la cultura africana y siendo el palenque un espacio de libertad en donde podían desligarse de las cuestiones impuestas por los europeos, se podría decir que este caso en particular la evangelización sí permeó en algunas esferas de lo africano, por supuesto, mezclada con elementos africanos.

⁹⁹¹ Con la excepción de la referencia de Claver, pero no hay certeza de que haya estado en ese palenque en particular.

En la misma línea de los cimarrones se deben mencionar a los intérpretes de la CJ quienes sí aceptaban la religión y ayudaban a propagarla en medio de la población africana que llegaba al puerto, otro aspecto en el que se podría ver el proceso de evangelización en todo su esplendor, aunque la población fuera reducida; esto muestra que para llegar a una evangelización estable y perdurable en el tiempo, era necesario que los esclavos estuviesen en constante contacto con la religión y sus conocimientos, algo muy difícil en el caso de los esclavos de paso por el puerto quienes en muchas ocasiones eran enviados a las minas y plantaciones a donde los misioneros llegaban en muy pocas ocasiones, lo que confirma todo lo dicho anteriormente: la evangelización de africanos no obtuvo los resultados esperados por los misioneros.

Por último y no menos importante, otro aspecto que se debe mencionar es la manera en que los esclavos veían los sacramentos como el bautizo y la enseñanza de los preceptos de la religión católica hay algunos aspectos interesantes que merecen ser destacados dentro de la capacidad que tuvo esta población al generar nuevas ideas y asociaciones entre los conceptos conocidos (su cultura) y lo nuevo (la religión católica) y fusionarlos para producir un pensamiento original y divergente en cuanto a la religión; específicamente se pueden mencionar algunos ejemplos, primero se debe subrayar cuando los esclavos eran bautizados, veían este acto como parte de un ritual de protección, lo que muestra cómo era su percepción de este sacramento y las posibles implicaciones que este podía tener. Otro ejemplo que se puede retomar al respecto fue el hecho de que guardaran algunos elementos católicos, como las medallas que los jesuitas en Cartagena de Indias les daban a los esclavos ya bautizados y estas adquirieron otro significado más allá de lo católico tomando un significado de protección asociado a las bolsas mandingas que eran elaboradas por los esclavos en el Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Archivos

- **Archivo de la Abadía del Sacromonte (AASM), Granada, España:**

Legajo 7, ff. 872r-879v, Castro y Quiñones, Pedro de, *Instrvccion para remediar y asegurar, qvanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros, q vienen de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de Africa, carezca del sagrado Baptismo. Por mandato del Ilustrissimo Señor Don Pedro de Castro y Quiñones Arzobispo de Sevilla, de el Consejo del Rey nuestro Señor, etc.* Impresso con licencia, en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamarra, En la calle de la Muela, 1614.

- **Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España:**

Indiferente General, Legajo 2829.

Santa Fe, Legajo 212, expediente No. 6.

Santa Fe, Legajo 213.

Santa Fe, Legajo 230, No. 37.

Santa Fe, Legajo 240, No. 25

Santa Fe, Legajo 246.

Santa Fe, Legajo 531, Libro 11.

Santa Fe, Legajo 994, I. 11.

Santa Fe, Legajo 991, Libro 1.

- **Archivo General de la Nación (AGN), México:**

Indiferente Virreinal, Caja, 6338, Expediente 29.

Indiferente Virreinal, Caja 0791, Expediente 14.

Jesuitas, Vol. III, Leg. 16, Exp. 9.

- **Archivo Histórico Nacional de Madrid**

Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020.

- **Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa:**

• **Fundo do Conselho ultramarino, Serie Angola:**

Cx. 2, D. 150.

Cx. 6, D. 625.

Cx. 6, D. 739.

Cx. 8, D. 1004.

Cx. 13, D. 1600.

Cx. 14, D. 1609.

Cx. 14, D. 1616.

Cx. 15, D. 1688.

Cx. 16, D. 1786.

Cx. 19, D. 2039.

Cx. 21, D. 2185.

Cx. 21, D. 2188.

Cx. 22, D. 2210.

- Fundo do Conselho ultramarino, Serie Cabo Verde

Cx. 2, D. 144.

Cx. 6, D. 509

Cx. 8, D. 720.

Cx. 9, D. 764.

Cx. 9, D. 784.

Cx. 9, D. 795.

- Fundo do Conselho ultramarino, Serie Guiné:

Cx. 2, D. 144.

Cx. 8, D. 692.

- Fondo Documentos Avulsos Capitania da Bahia:

Rolo 3 microfilm, Cx. 3 D. 314.

Rolo 30 microfilm, Cx. 28, D. 3420.

- Fondo CONSULTAS ANGOLA:

Códice 545.

- Fondo CARTAS DE CABO VERDE E S. TOME:

Códice 478.

Códice 489.

- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma:

- Congregaciones

Congr. 52, ff. 198-198v.

Congr. 52, ff. 199-199v, 200.

Congr. 53, f. 111v.

Congr. 71, f. 194 v.

ARSI, NR et Quit, Epistolario general No. 1.

ARSI, Fondo NR et Quit, Epistolario general No. 2.

- Cartas anuas

N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v.

N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v.

N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v.

N.R. et Q, 12-II, ff. 1-23.

N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190.

- Epistolario general:

NR et Quit, epistolario general No. 1.

NR et Quit, Epistolario general No. 2.

- Arquivo Torre do Tombo (ATT), Lisboa:

- Cartório dos Jesuítas

Mç. 14, No. 48.

Mç. 14, No. 52.

Mç. 36, No. 90.

Mç. 36, No. 94.

- Armário Jesuítico

Livro 17.

Bibliotecas

- Biblioteca do Palácio da Ajuda (BPA), Lisboa:

Códice 46-X-7.

Códice 51-VII-15, No. 29.

Códice 51-VII-15, No. 43.

Códice 51-VII-18, No. 387.

Códice 51-VIII-7, No. 188.

Códice 51-VIII-7, No. 404.

Códice 51-IX-25, ff. 79-85.

- **Biblioteca de la Universidad de Sevilla (BUS), Sevilla:**

R. 15415, Sevilla, Gaspar de, *Verdadera relacion delbven svcesso y acierto que ha tenido la Mission de los Padres Capuchinos de esta Provincia del Andaluzia, que fueron a los Reynos de Guinea el año passado de 1646. a la conversion de los infieles.*

- **Biblioteca del Palacio Real (BPR), España:**

Manuscrito 791, Santiago, Juan de, *Breve relación de lo sucedido a doçe religiosos cappuchinos que la Santa Sede Apostolica enbio Por missionarios Apostolicos al Reyno de Congo / Recopilada por uno y el mas minimo Indigno totalmente de tan Sublime ministerio. Dedicada a Nr Rm Pe. F. Inoçençio de Catalagirona ministro General de los frailes menores capuchinos de Nr. Seráfico Pe. S. Francisco, 1648.*

- **Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Lisboa:**

Impressos Reservados, RES. 269 V, Cardoso, Mateus, *Doutrina christã. Composta pelo P. Marcos Iorge da companhia de IESU Doutor em theologia*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624.

Impressos Reservados, RES. 445, Guerreiro, P. Fernão, *Relacam annal das covsas qve fezeram os padres da companhia de IESVS nas partes da India oriental, & Brasil, Angola, Cabo Verde, Guine, nos annos de seiscentos & dous & seiscentos & três, & do processo da coyersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram*, Lisboa, impresso por Iorge Rodrigues, 1605.

Impressos Reservados, RES. 447, Guerreiro, P. Fernão, *Relacam annal das covsas qve fezeram os padres da companhia de IESVS nas partes da India oriental, & em algúas outras da conquista deste reyno no anno de 606. & 607. & do processo da conversão, & Christandade daquellas partes*, Lisboa, impresso cõ licença, Pedro Crasbeeck, 1609.

Impressos Reservados, RES. 1830, Santa Maria, P. Agostinho de, *Santuاريو Mariano e historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamenye manifesradas, & apparecidas em o Arcebispado da Bahia, & mais Bispados; do Pernambuco, Paraiba, Rio Grande, Maranhao, & Grao Para. Tomo Nono*. Lisboa occidental: na officina de Antonio Pedroso Galram, 1722.

Impressos Reservados, RES. 1831, Santa Maria, P. Agostinho de, *Santuاريو Mariano e historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamenyeapparecidas, que se venerao em todo Bispado do Rio de Janeiro, & Minas, & em todas as Ilhas do Oceano. Tomo decimo, e ultimo*. Lisboa occidental: na officina de Antonio Pedroso Galram, 1723.

Microfilme F.G. 335. Vieira, Antonio, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compendiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos*,

sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte II, Lisboa, Na officina de Miguel deslandes, 1688.

Microfilme F.G. 338, Vieira, Antonio, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compendiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte I*, Lisboa, Na officina de Miguel deslandes, 1686.

Microfilme, F.R. 1266. *Ao senhor Governador e capitam geral Ayres de Saldanha de Menezes, & Soyzaa, os Religiosos da Companhia de IESV, sobre o Collegio, Missoens, & Seminario de Angola*, Lisboa, Oficina de Joao da Costa, 1680.

Microfilme F. 1353, Paccónio, Francisco, *Gentio de Angola suficientemente instruido nos myterios de nossa santa Fé, obra posthuma, composta pello padre Francisco Pacconio da Companhia de IESV, reduzida a método mais breve, accomodado á capacidade dos sogeitos, que se instruyen pello Padre Antonio de Couto da mesma Companhia*, Lisboa, Domingos Lopes Resa, 1642.

Microfilme, F. 1354, Dias, Pedro, *Arte dalinguade Angola: oferecida a virgem Senhora N. do Rosario, mãy, & senhora dos mesmos pretos*. Lisboa: na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, 1697.

Microfilme, F. 6253, Antonio Maria da Monteprandone, *Gentilis Angollae fidei mysteriis lasitano olim idiomate er R.P. Antonivm de Covto soc. IESV Theologum; Nunc autem Latino per Fr. Antonivm Mariam Prandomantanum, concionatorem Capucinum, admod. Rem, Patris Procuratoris Generalis commissarii socium, instructus, atque locupletatus*, Roma Typis S. Congreg. De Propaganda Fide, 1661.

- Fondo Reservado:

Códice CXVI/1-3, Faro, Andre de, *Relação Dog obraraõ na segunda missaõ, os annos de 1663 e de 664; os religiosos capuchos da provincia dapiedad, do reino de portugal em a terra firme de guine na converssaõ dos gentios edescorren da pouaçã decacheu, Rio de sam Domingo: passando ao Tio grande: Rio donuno: Rios do depunga: Rios dos carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só oque obraõ noserviçio DeDeos, eas muitas Almas que converteraõ a fe dechristo nos muitos Reynos emque estiveraõ, mas ainda estrevendo alguns vitos ecostumes dos gentios daquellas terras.* Manuscrito.

Códice CXVI/2-1, a'M.teCuculo, Joannes Antonius, *Vite de Frati. Minori Capuccino del Ordine del Serafico Pre. San Francisco, mortinelle missioni q' Etiopia dal anno 1645 sinoll, 1677,* Manuscrito.

Códice CXVI/2-4, Tavares, Pedro, *Carta e verdadeira relação dos sucessos doP^e Pedro Tavares da Companhia de Jhs, em as suas missoens dos Reinos de Angola, e de Congo, tudo tambem Composto pollo mesmo p^e, em quanto saude lhe deu lugar, por quanto depois, por razão de grauissimas doenças, ocasionadas do grande trabalho das missões, foi mandado pelas s^{ta} obediencia, e ordem dos medicos a se curar a Portugal.* Manuscrito.

Códice CXVI/2-10 No. 2, ff. 26-27, Gomes, Antonio, *Treslado da Carta del Rey Nosso sobre os escravos q se embarcarem nas hirem os Navios sem Certidoens do governador por que conste os que vao por bautizar.*

Códice, CXVI/2-10 No. 2, f. 29r, Salgado, Antonio, *Treslado da Carta de S Mg^e q de g^{de} sobre aver cathequistas q ensinarem os escravos, Lisboa, 7 de enero de 1698.*

Códice CXVI/2-10 No. 2, ff. 30-30r, *Treslado da Carta del Rey Ns recomendando a caza para os escravos se catequizarem, Lisboa, 6 de noviembre de 1698.*

Código CXVI/2-15, No. 18, *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola*.

Código CXVI/ 1-39 No. 4, *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola*.

Código CXVI/1-39 No. 5, *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola*.

- **Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid:**

Fondo Antiguo, R/5583, Sandoval, Alonso de, *TOMO PRIMERO de Instauranda Æthiopum Salute Historia de Æthiopia, Naturaleza, Policia Sagrada y profana, Costumbres, ritos y Cathecismo Evangelico, de todos los Æthiopes có que se restaura la salud de sus almas. Dividida en dos tomos ilustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechosas y indice muy copioso*, Madrid, Alonso de Paredes (Impresor), 1647.

Ms. 7121, Anónimo, *Atlas de las costas y los puertos de las posesiones portuguesas en América y África*, s.f.

Ms. 3533, Teruel, Antonio de, *Descripción narrativa de la misión seráfica de los Padres Capuchinos y sus progresos en el Reino de Congo*, 1646.

- **Bibliothèque Nationale de France (BNF), Paris:**

Département Réserve des livres rares, 4-O3C-6, Sandoval, Alonso de, *Naturaleza, policia sagrada i profama, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes*, Sevilla, Francisco de Lira (Impresor), 1627.

- John Carter Brown Library (JCBL):

Antonil, André João, *Cultura, e opulencia do Brasil por suas drogas, e minas, com varias noticias curiosas do modo de fazer o assucar; plantar, & beneficiar o tabaco; tirar ouro das minas; & descobrir as da prata; e dos grandes emolumentos, que esta conquista da America Meridional dá ao Reyno de Portugal com estes, & outros generos, & contratos reaes*, Lisboa, Na Officina Real Deslandesiana, 1711.

Fuentes de archivo publicadas

Brásio, António, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1471-1531)*, Vol. I, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952.

Brásio, António, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1532-1569)*, Vol. II, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953.

Brásio, António, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1622-1630)*, Vol. VII, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1956.

Brásio, António, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1631-1642)*, Vol. VIII, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1960.

Brásio, António, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1656-1665)*, Vol. XII, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1981.

Carta de Garcia Simoes para o provincial de Sao Paulo de Loanda a vinte de outubro de 1575, Boletim da sociedade de Geografia de Lisboa, 4ª serie, No. 7, 1883, pp. 339-346.

Rey Fajardo, José del y Gutiérrez, Alberto (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1604- 1621*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2015.

Rey Fajardo, José del y Gutiérrez, Alberto (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1638-1660*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014.

Rey Fajardo, José del y Gutiérrez, Alberto (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1684- 1698*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. *Mandadas imprimir, y publicar por la magestad catolica del Rey Don Carlos II. Nuestro señor. va dividida en quatro tomos*, Tomo primero, Madrid, Andres Ortega, 1774.

Splendiani, Ana María y Aristizábal, Tulio, *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2002.

Textos del siglo XVII publicados

Álvarez de Almada, André, *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde*, Lisboa, LIAM, 1964.

Anguiano, Mateo de, *Misiones capuchinas en África. La misión del Congo*, Vol I, Madrid, CSIC, 1957.

Anguiano, Mateo de, *Misiones capuchinas en África. Misiones al reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona*, Vol. II, Madrid, CSIC, 1957.

Benci, Jorge, *Economia christãa dos senhores no governo dos escravos*, Roma, na Officina de Antonio de Rossi, 1705.

Cardoso, Mateo, *Oraciones traducidas en la lengua del Reyno de Angola, por orden del P. Mateo Cardoso Teologo de la Compañía de IESVS*, Lima, Geronymo de Contreras, 1629.

Cavazzi de Montecúccolo, João António, *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices pelo P. Graciano Maria de Leguizzano O. M. Introdução bibliográfica por F. Leite de Faria*, Vol. I, Lisboa, Junta de investigações do ultramar, 1965.

Cavazzi de Montecúccolo, João António, *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices pelo P. Graciano Maria de Leguizzano O. M. Introdução bibliográfica por F. Leite de Faria*, Vol. II, Lisboa, Junta de investigações do ultramar, 1965.

Donelha, Andre, *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977.

Garcia Mendez Castello Branco, 1574-1620. *Da Mina ao Cabo Negro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881.

Lemos Coelho, Francisco de, *Duas descrições seiscentistas da Guiné*, Lisboa, Academia portuguesa da história, 1990.

Lopez, Duarte y Pigafetta, Filippo, *Relação do Reino de Congo e das terras circunvizinhas*, Lisboa, Agencia geral do ultramar, 1951.

Ribeiro Rocha, Manoel, *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido e libertado: discurso theologico-juridico em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum e outro foro, os Pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir*, Lisboa, na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

Romano, Francesco, *Breve relatione del successo della missione de fratri Minori Cappucini del serafico Padro San Francesco al Regno del Congo e delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel regno e suoi habitatori. Deserita dal P. Fr. Gio. Francesco Romano Predicator & del medesimo Ordine della Provincia di Roma e Missionario apostolico in detto Regno*, Milan, 1649.

Sandoval, Alonso de, *Un Tratado sobre la esclavitud* (Introducción y selección de Enriqueta Vila Vilar), Madrid, Editorial Alianza, 1987.

Vetralla, Giacinto da, *Doctrina christiana ad profectum Missionis totius Regni Congi in quatuor linguas per correlativas columnas distincta, Eminentiss. Ac. Reverendiss. S.R.E. Cardinalibus Sac. Congregationis de Propaganda Fide exhibita, et dicata a Hyacintho Brusciotto a Vetralla Concionatore Capuccino, in Romana Provincia nunc Diffinitore, eiusdemque Missionis Praefecto, Romae, Typis et sumptibus eiusdem Sac. Congr, 1650.*

FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, José, *De procuranda indorum Salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

Adorno, Rolena, *Imagens of indios Ladinos in Early Colonial Peru*, En: Kenneth Andrien y Rolena Adorno, *Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth century*, California, University of California Press, 1991, pp. 232-270.

Alencastro, Luiz Felipe de, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

Almeida, Carlos, *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola (Meados do século XVI a meados do século XVII)*, Tesis de Maestría, Universidad Nova de Lisboa, 1992.

Almeida, Carlos, *Uma Infelicidade feliz. A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI–primeiro quartel do séc. XVIII)*, Tesis de Doctorado, Universidad Nova de Lisboa, 2009.

Almeida, Carlos, *Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692)*, en: Rodrigues, José Damião y Rodrigues, Casimiro (Eds.), *Representações de África e dos Africanos na história e cultura séculos XV a XXI*, Lisboa, Centro de Alem- Mar, 2011.

Almeida, Carlos, Entre gente “aspra e dura” advertências de um missionário no Congo e Angola (1713-1723), *Revista lusófona de ciência das religiões*, No. 13/14, 2008, pp. 463-483.

Almeida, Carlos, Escravos da missão - notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII), *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, Vol. 5, No. 3, 2014, pp. 40-59.

Almeida, Carlos, “Ajustar à Forma do Viver Cristão”. Missão Católica e Resistências em Terras Africanas, *Cadernos de Estudos Africanos*, Vol. 33, 2017, pp. 59-80.

Almeida Marcussi, Alexandre, O dever catequético A evangelização dos escravos

em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *Revista 7 Mares*, No 2, 2013.

Alves de Souza e Mello, Marcia Eliane, Entre Conselhos e tribunais régios; a Junta Geral das misoes no Antigo Regime portugues, *Portuguese Studies Review*, Vol. 17, No. 2, 2002, pp. 127-157.

Angenot, Jean-Pierre, Catherine Barbara Kempf y Vatomene Kukanda. Arte da língua de Angola de Pedro Dias (1697) sob o prisma da dialetologia kimbundu, *Papia*, No. 21, Vol. 2, pp. 231-252.

Anguiano, Mateo de, *Vida y virtudes del capuchino español venerable siervo de Dios Fray Francisco de Pamplona*, Madrid, Imprenta real, 1685.

Anguiano, Mateo de, *Epitome historial, y conquista espiritual del imperio abyssino, en Etiopia la Alta, o sobre Egypto, a cuyo emperador suelen llamar Preste Juan, los de Europa*, Madrid, impreso por González de Reyes, 1690.

Ares Queija, Berta, *La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: la proyección de un debate americano*, en Enriqueta Vila Vilar y Jaime J. Lacueva Muñoz (coord.), *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, Sevilla, Fundación Buenas Letras, 2012, pp. 469-485.

Aristizábal, Tulio, *Bajo la sombra de Claver, Memoria de los jesuitas en Cartagena de Indias*, Cartagena, 1998.

Aristizábal, Tulio, *Los Jesuitas en Cartagena de Indias*, Cartagena, Espitia Impresores, Segunda Edición, 2009.

Ariza Montañez, Catalina, Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo, *Fronteras de la Historia*, No. 10, Bogotá, ICANH, 2005, pp. 139-170.

Arocha, Jaime, *La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?*, en: Maya, Adriana (ed.) *Geografía humana de Colombia VI. Los Afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.

Arzubialde, Santiago, *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, España, Editorial Mensajero y Sal Terrae, 1993, p. 194.

Assis de Oliveira Martins, Francisco de, *Colégio de “Jesus” dos menos órfãos da Mouraria*, Lisboa, Separata do arquivo histórico de Portugal, 1959.

Bailyn, Bernard, *Atlantic history, concept and contours*, Harvard University Press, 2005.

Barletta, Vincent, *Uma lança em África: los cuerpos imperiales de Gomes Eanes de Zurara*, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, No. 21, 2009, pp. 71-84.

Barreto Rangel, Felipe Augusto, *Ilustrações na pesquisa histórica—experiências com fontes inquisitoriais*, *Cadernos de História*, Belo Horizonte, Vol. 17, No. 27, 2º, pp. 289-310.

Barros, Cândida, “Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI”, *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 5, Brasil, Universidade Federal de Uberlândia, 2008.

Bataillon, Marcel, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Busenbaum, Hermano, *Medula de la teologia moral que con facil, y claro estilo explica, y resuelve sus materias, y casos. Traducida por Vicente Antonio Ibañez de Aoyz*, Madrid, Bernardo de Villadiego, 1667.

Beltrán, Carlos, *Brasil. Tipos humanos y mestizaje*, Madrid, O.S.A. Ediciones cultura hispánica, 1990.

Benítez Fleites, Augusto E. y Moreno García, Julia F., *Los pueblos de África*, Madrid, Edimat libros, 2006.

Bittencourt Santos Casimiro, Ana Palmira, Igreja, educação e escravidão no Brasil colonial, *Politeia: Historia e Sociedad* 7, No. 1, 2007, pp. 85-102.

Bluteau, Raphael, *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero, geográfico, geométrico, gnomonico, hydrographico, homonymico, hierológico, ichtyologico, indico, ifagogico, lacônico, litúrgico, lithologico, medico, musico, meteorológico, náutico, numérico, meoterico, ortográfico, optico, ornithologico, peotico, filológico, farmacêutico, quidditativo, qualitativo, quantitativo, rhetorico, rustico, romano, symbolico, synonymico, syllabico, theologico, terapêutico, tehnologico, uranologico, xenophonico, zoológico, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*, Vol. 6, Lisboa, na oficina de Pascoal da Sylva, 1720.

Bluteau, Rafael, *Diccionario da lingua portugueza, Tomo 2*, Lisboa, Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

Boechat Correia, Stéphanie Caroline, *O reino do Congo e os miseráveis do mar o Congo, o sonho e os holandeses no Atlântico 1600-1650*, Teses de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.

Boechat Correia, Stéphanie Caroline, Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-ocidental, en: *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*, No. 30, Vol. 2 Brasil, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

Bontinck, François, Répercussions du conflit entre le Saint-Siège et le «padroado» sur l'évangélisation de l'ancien royaume de Congo au XVIIe siècle, *Archivum historiae pontificiae*: Gregorian biblical press, Vol. 4, 1966, pp. 197-218.

Borrego Plá, María del Carmen, *Cartagena de Indias en el Siglo XVI*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1983.

Borrego Plá, Carmen; Vázquez Cienfuegos, Sigfrido; y Muriel Parejo, Francisco, La trayectoria urbana de Cartagena de Indias hasta 1586, en: Adolfo, Meisel-Roca (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 2009, pp. 182-202.

Borja Medina, Francisco de, *El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas*, En: Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*, Fondo Editorial Lima PUCP, 2005, pp. 83- 122.

Borja Medina, Francisco de, *La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su representación en América*, en: Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco, (compiladoras). *La esclavitud negroafricana en la historia de España Siglos XVI y XVII*, Granada, Editorial Comares, 2010, pp. 75-94.

Brásio, António, *Para a história do Cabido de Angola e Congo*, Lisboa, Agência geral das colônias, 1943.

Brásio, António, *Os pretos em Portugal*, Coleção pelo império No. 101, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias, 1944.

Brásio, António, Descobrimento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo Verde, *Stvdia*, No. 10, 1962.

Brásio, António, O problema da eleição e coroação dos reis do Congo, *Revista portuguesa de historia*, Tomo XII, 1969.

Brásio, António, A propósito de "A primera misa en Angola", *Separata de STVDIA. Revista semestral* No. 53, 1971.

Brásio, António, *História e missiologia: inéditos e esparsos*, Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

Buitrago Escobar, Flor Ángela, *De Instauranda Aetiopum Salute de Alonso de Sandoval: Discurso que justifica el ministerio religioso*, En: Lucia Ortiz, (Ed.), *Chambacú, La historia la escribes tú. Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid- Frankfurt, Iberoamericana, 2007, pp. 319-348.

Buono Calainho, Daniela, *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*, Rio de Janeiro, Garanmond, 2008.

Bouba Kidakou, Antoine, *África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII*, Tesis Doctoral, UNED, 2006.

Burrieza Sánchez, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el comercio. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.

Caparros Editores, S.L., *El bautismo según los Padres de la Iglesia*, Madrid, Caparrós editores, 1994.

Cesar Ferreira, Rosa Maria Trinidad, *O Colégio de Jesus dos Meninos Órfãos de Lisboa*. Tese de Doutoramento em Historia do Arte, Universidade de Lisboa, 2003.

Compañía de Jesús, *Constitutiones societatis Iesv*, Londres, Robert Best Ede, (1558) 1838.

Correia, Celestino, *La contribución de Portugal a la evangelización del mundo en el s. XVI*, En: Enrique de la Lama Cereceda, *Dos mil años de evangelización: los grandes*

ciclos evangelizadores. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 2001, pp. 583-602.

Corsi, Elisabetta, *Introducción: El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente?* pp. 17- 54, En: Elisabetta Corsi, (coordinadora), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.

Cortés López, José Luis, *Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negros africanos en la América española del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004.

Cortés López, José Luis, Felipe II, III y IV, reyes de Angola y protectores del reino del Congo (1580-1640), *Studia Histórica, Historia moderna* No. IX, 1991, pp. 223-246.

Cornevin, Robert, *Histoire de l'Afrique. L'Afrique précoloniale: 1500-1900*, Tomo II Paris, Payot, 1966.

Criveller, Gianni, *Dar razón de las cosas de nuestra Santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del Periodo Ming*, En: Perla Chinchilla y Antonella Romano, *Escrituras de la modernidad, Los jesuitas entre la cultura retórica y cultura científica*, pp. 207-238.

Cunin, Elizabeth, *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertinencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*, Bogotá, arfo editores, 2003.

Chaves Maldonado, María Eugenia (ed.), *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Díaz Díaz, Rafael Antonio, *Esclavitud, región y ciudad: el sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2001

Drumond Mendes Barros, María Cándida, *O ofício de Falar: o perfil do "língua" (intérprete no) Brasil do século XVI*, en: Sandra Negro y Manuel Marzal (Eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Lima, PUCP, 1999, p. 349-369.

Dulaey, Martine, *Bosques de símbolos: la iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003.

East, David-J, *Western Africa: Its Condition, and Christianity, the Means of Its Recovery*, Londres, Houlston and Stoneman, 1844.

Eljach, Matilde, "Un territorio blanco para María Mandinga, En: *Convergencia*. Vol. 12. No. 37, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, pp. 115-133.

Fernández, José, *Apostolica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver, dela compañía de Iesus. Sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias*, Zaragoza, Diego Dormer (Impresor), 1666.

Fernández Rodríguez, Pedro, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Vol. 3, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

Filesi, Teobaldo, *Cappuccini italiani nell'antico Congo (1645-1835) e recenti apporti italiani alla conoscenza del loro patrimonio storico-missiologicalo*, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Anno 42, No. 3, 1987, pp. 455- 473.

Franklin, Vincent P., Alonso De Sandoval and the Jesuit Conception of the Negro, En: *The Journal of Negro History*, Vol. 58, No. 3 Jul., 1973, pp. 349-360.

Friedemann, Nina S. de y Cross, Richard, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1979.

Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Colombia, Editorial Planeta, 1986.

Friedemann, Nina S. de, *África y América. Caminos de encuentro. Papeles ocasionales*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1993.

Friedemann, Nina S. de, *Presencia africana en Colombia: la saga del negro*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina, Instituto de Genética Humana, 1993.

Friedemann, Nina S. de, San Basilio en el universo kilombo-África y palenque-América, en: Luz Adriana Maya Restrepo (Editora), *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI*, Bogotá, Editora Guadalupe, 1998, pp. 81-101.

Friedemann, Nina S. de, *Presencia africana en Colombia. Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Colombia, Claudia Mosquera (Ed.), 2002.

Fromont, Cécile, A Walk through the City: Stories and Histories of Luanda 1575-1975, *Ellipsis: The Journal of the American Portuguese Studies Association*, No. 4, 2006, pp. 49-78.

Fromont, Cécile, Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo: 1500-1800, *African Arts*, Vol. 44, No. 4, 2011, pp. 54-65.

Fromont, Cécile, Dancing for the King of Congo from Early Modern Central Africa to Slavery-Era Brazil, *Colonial Latin American Review*, Vol. 22. No. 2, 2013. pp. 184-208.

Fromont, Cécile, *The Art of Conversion, Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, Virginia, Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2014.

Frontuso Campillo, Mario y Passos Alcalá, Edgardo ,Reconstrucción histórica y virtual de la puerta del puente y los baluartes, cortinas y muros heroicos desaparecidos hasta san Pedro mártir en Cartagena de Indias-Colombia, *Revista Méthodos*, Vol. 13, No. 13, 2015, pp. 131-142.

Fuentes, Jesus y Schwegler, Armin, *Lengua y ritos de Palo de Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Madrid, Vervuert Iberoamericana, 2005.

García de Palacios, Juan, Sinodo diocesana que de orden de S. M. celebros el ilustrísimo señor doctor don Juan García de Palacios, obispo de Cuba, en junio de mil seiscientos ochenta y cuatro, Habana: Imprenta del gobierno y capitanía general por S.M., 1844.

García Castaño, F. Javier y Barragán Ruiz-Matas, Cristina, Mediación intercultural en sociedades multiculturales: hacia una nueva conceptualización, *Portularia* 4, 2004, pp. 123-142.

Goncalves, Rosana Andréa, *África Indômita: Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. Mestre em História. Universidade de São Paulo, 2008.

Gómez, Fernando, Jesuit proposal for a regulated society in a Colonial world: The case of Antonio Ruiz de Montoya and Antonio Vieira, en:*Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, ed. Sandra Negro y Manuel Marzal, 49-75, Lima, Universidad Católica del Perú, 1999.

Gómez Pérez, María del Carmen, *Pedro de Heredia y Cartagena de Indias.*, Sevilla, CSIC, 1984.

Gray, Richard, The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office, *Past & Present*, No. 115, 1987, pp. 52-68.

Gray, Richard, *Black Christians and white missionaries*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Gray, Richard, A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 29, Fasc. 2, 1999, pp. 140-154.

Gruzinski, Serge, Passeurs y elites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización. (1580-1640), en: Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (Ed.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima; universidad Católica del Perú, 2005, pp. 13-29.

Gruzinski, Serge, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de cultura económica, 2010.

Guedes, Baltazar, *Breve relação da fundação do Colégio dos meninos órfãos de N. S.a da Graça*, Porto, Câmara municipal de Porto, 1951.

Gutiérrez Azopardo, Idelfonso, *Historia del negro en Colombia*, Bogotá, Nueva Editorial América, Cuarta Edición, 1994.

Gutiérrez Azopardo, Idelfonso, *La iglesia y los negros*, en: Pedro Borges (Ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas: (siglos XV-XIX)*. Volumen I: Aspectos Generales, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, pp. 321-337.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso, El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850), *Quinto Centenario* No. 12, 1987.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso, Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias, *Revista española de antropología americana*, Vol. XIII, Madrid, 1983, pp. 121-141.

Heintze, Beatrix, *Fontes para a histórica de Angola do século XVII*, Stuttgart Franz Steiner verlag wiesbaden GMBN, 1985.

Heywood, Linda M., *Njinga of Angola: Africa's Warrior Queen*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

Heywood, Linda M., *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*, Cambridge University Press, 2002.

Heywood, Linda e Thornton, John, *Njinga. Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecucolo (1687)*. Prefacio de Linda Heywood e John Thornton, Lisboa, Escolar editora, 2013.

Herzog, Tamar, Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico, *Cuadernos de Historia Moderna*, 2011, Vol. X, pp. 21-31.

Hilton, Anne, European sources for the study of religious change in sixteenth and seventeenth century Kongo, *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Vol. 33, 1987, pp. 289-312.

Iniesta, Elvás y Salud, María, Naturaleza, alimentación y medicina indígenas en Cartagena de Indias en el siglo XVI, *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, Año 4, No. 8, 2008, pp. 1-21.

Jorge, Marcos, *Doutrina christam de padre Marcos Iorge da companhia de Iesv representada por Imagens*, Avgvsta, 1661.

Lafaye, Jacques, *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Landers, Jane, Pablo Gómez, José Polo Acuña, and Courtney J. Campbell, Researching the history of slavery in Colombia and Brazil through ecclesiastical and notarial archives, en: Maja Kominko (ed.) *From Dust to Digital: Ten Years of the Endangered Archives Programme* [en línea], Cambridge: Open Book Publishers, 2015, Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/obp/2241>>. ISBN: 9782821876262.

Landers, Jane, The African Landscape of 17th Century Cartagena and its Hinterlands, en: Canizares-Esguerra, Jorge, Childs, Matt D., Sidbury, James (ed.), *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade (The Early Modern Americas), After the union of the Spanish and Portuguese crowns in 1580, the Portuguese Company of Cacheu began to export more slaves from Angola and the Kingdom of Kongo*, Philadelphia University of Pennsylvania, 2013, pp. 147-162.

Landers, Jane, *Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII*, en: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo, y Odile Hoofmann (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000, pp. 181-193.

Lane, Kris E., Corsarios, piratas y la defensa de Cartagena de Indias en el siglo XVI, en: Meisel-Roca, Adolfo (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 2009, pp. 98-121.

Leite de Aguiar, Pascoal, *Historia dos reinos do Congo e Angola (una perspectiva filosófica) 1482-1603*, Tesis de Doctorado, Universidad de Lisboa, 1995.

Leite de Faria, Francisco, Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492, *Separata de stvdia*, 1966.

Leite, Serafim, Jesuítas do Brasil, naturais de Angola, Lisboa, *Separata da Revista Brotéria*, No. 31, Fac. IV, 1940.

Leite, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. V*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

Leite, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. VI*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

Leite, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil. Vol. VII*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949.

Leite, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol VIII, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949.

Leite, Serafim, *A companhia de Jesus e os prestos do Brasil*, Lisboa, Brotéria, 1959.

Leite, Serafim, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*, Braga, Livraria Apostolado da imprensa, 1993.

Levi, Joseph Abraham, A missionação em África nos séculos XVI-XVII análise de uma atitude. *MISSIONAÇÃO. Revista lusófona de ciência das religiões*, ano VII, 2008, n. 13-14, pp. 439-462.

Lovay, Silvana, El educación y catequización de los jesuitas del Paraguay a sus africanos esclavizados. *Tempo da Ciência* Vol. 19, No. 38. Brasil: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2012, pp. 39-56.

Lucena Giraldo, Manuel, La historia atlántica y la fundación del Nuevo Mundo, *Anuario de Estudios Atlánticos* No. 56, 2010, pp. 39-59.

Lucena Salmoral, Manuel, *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): documentos para su estudio*, Murcia, EDITUM, 2005.

Lusala, Lu ne Nkuka Luka, Mattheus Cardoso et le catéchisme kikongo de 1624. *Studia Missionalia*, Vol. 60, Roma, Universidad Gregoriana, 2011, pp. 215-233.

Machado de Oliveira, Anderson José, Trajetórias de clérigos de cor na América portuguesa: catolicismo, hierarquias e mobilidade social, *Revista Andes*, No. 25, 2014.

Machado de Oliveira, Anderson José, *Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor: perspectivas metodológicas para uma historia social do catolicismo na América portuguesa*, en: Antonio Carlos Jucá de Sampaio, João Fragoso, Roberto Guedes (ed.), *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa*, Mauad Editora Ltda., 2014.

Maldavsky, Aliocha, Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos,

siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico, *Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXIII, No. 132, 2012, pp. 147-181.

Maldavsky, Aliocha, Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). *Revista Histórica*, No. 38, 2014, pp. 72-109.

Maldavsky, Aliocha, Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico, *Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXXIII, No. 132, 2012, pp. 147-181.

Mancuso, Lara, *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, Siglo XVII*, México, Colegio de México, 2007.

Mansi, Giovanni Domenico, *Compendio de la doctrina moral y canónica puesta en orden alfabético, y extractada de las constituciones, y demás obras de Benedicto XIV, Traducida del latín al Castellano por antonio Valladares de Sotomayor*, Madrid, Imprenta de D. Antonio Espinosa, 1789.

Martin Casares, Aurelia y Delaigue, Christine, The evangelization of freed and slave black Africans in renaissance Spain: baptism, marriage, and ethnic brotherhoods, *History of Religions*, Vol. 52, No. 4, 2013, pp. 214-235.

Martínez Montiel, Luz M., *Afroamérica: La ruta del esclavo, México*, UNAM, 2006.

Marzal, Manuel M., *La evangelización de los Negros americanos según el De Instauranda aethiopum salute*. En: Sandra Negro Tua y Manuel M. Marzal, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*, Lima Fondo Editorial, PUCP, 2005.

Mattos de Castro, Hebe Maria, Esclavización y mancha de sangre en el mundo Atlántico del siglo XVII: discursos y trayectorias, en: *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, ed. María Eugenia Chaves Maldonado, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009, pp. 88-116.

Maya Restrepo, Luz Adriana, Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, Siglo XVII, en: En: Luz Adriana Maya Restrepo (Editora), *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI*. Bogotá, Editora Guadalupe, 1998, pp. 193-217.

Maya Restrepo, Luz Adriana, África: Legados espirituales en la Nueva Granada, Siglo XVII, *Historia Critica Vol. 12 No. 1*, 1999, pp. 29-43.

Maya Restrepo, Luz Adriana, Paula de Eguiluz y el arte del bien querer, apuntes para el estudio de la sensualidad y del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII, *Historia crítica, No, 24*, 2003, pp. 101-125.

Maya Restrepo, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2005.

Maya Restrepo, Luz Adriana, Botánica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII, *Historia Critica*, No. 19, 2001, pp. 24-48.

Mello e Souza, Laura de, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

Miralles de Imperial y Gómez, Claudio, *Angola en tiempos de Felipe II y de Felipe III*, Madrid, Instituto de estudios africanos, 1951.

Miller, Joseph C., *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angola Slave Trade 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin, 1997.

Miller, Joseph C., *Central Africa during the era of the slave trade, c. 1490s–1850s*, en: Linda M. Heywood, *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*, Cambridge University Press, 2002, pp. 21-69.

Moura, Clóvis, *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

Muaca, Eduardo, *Breve história da evangelização da Angola*, Lisboa, Secretariado Nacional da Comissão 5 séculos de evangelização e encontro de culturas, 1991.

Mulvey, Patricia A., *Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society*, *The Americas*, Vol. 39, No. 1, 1982, pp. 39-68.

Navarrete, María Cristina, *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali, Universidad del Valle, 1995.

Navarrete, María Cristina, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali, Universidad del Valle - Editorial Facultad de Humanidades, 1995.

Newson, Linda y Minchi, Susie, *Cargazones de negros en Cartagena de Indias en el siglo XVII: Nutrición, salud y mortalidad*, En: Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson (Eds.). *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Cartagena, Banco de la República, 2007.

Oliveira Martins, Jeocata Juliet, *O Relato do mercador André Álvares de Almada e sua utilização como fonte histórica no estudo das práticas religiosas dos povos da Guiné*. http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1401484152_ARQUIVO_TextoANPUHFINAL.pdf

Payàs, Gertrudis y Garbarini, Carmen Gloria, La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación, *Omázein* No. 25, Vol. 1, 2012, pp. 345-368.

Peña, Gabriela Alejandra, *La evangelización de indios, negros y gente de castas en Córdoba del Tucumán durante la dominación española (1573-1810)*, Argentina, Universidad Católica de Córdoba, 1997.

Peralta Rivera, Germán, *El comercio Negrero en América Latina (1595-1640)*, Lima, Universidad Nacional Federico Villareal, 2005.

Picón Salas, Mariano, Sandoval el olvidado, En: *Américas*, Washington. Vol. 3, No. 1, Ene. 1951, pp. 13-15.

Rabagliati, Giuseppe, *Missione in pratica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti*, Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457, f. 5r. Ver: http://www.comune.torino.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/prefazione.html

Ramalho, Emmanuel, As identidades “outras” do discurso polêmico antimágico no Brasil, *Revista Labirinto*, Vol. 26, 2017, pp. 182-202.

Randles, W. G. L., *L'ancien Royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Francia, L'école des Hautes études en Sciences Sociales, 2002.

Rey Fajardo, José del, *Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2004.

Rey Fajardo, José del, *El "Operarius Aethiopum" en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767)* en: José Hernández Palomo y José del Rey Fajardo (Eds.) *Sevilla y*

América en la historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas S.I., Córdoba, Caja sur, obra social y cultural, 2009, pp. 195-221.

Rey Fajardo, José del, y González Mora, Felipe, *Los jesuitas en Mompox 1643-1767. Añoranzas de un pasado cultural*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Romano, Antonella, *Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica*. En: Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 56-71.

Rosa, Maria Carlota, Uma gramática jesuíta seiscentista: a Arte da língua de Angola, *Revista de Estudos Americanos*, Vol. 1, No 1, 2011.

Rosa, Maria Carlota, Era uma vez uma gramática que não tinha Morfologia, *Revista Diadorim/Revista de Estudos Linguísticos e Literários*, Número especial, 2013, pp. 25-38.

Sáez, José Luis, La visita del P. Funes a Santo Domingo y sus memoriales sobre las Indias (1606-1607), En *Revista Paramillo* No. 14, Universidad Católica del Táchira, 1995, pp. 571-612.

Sanín Fonnegra S.J., Javier, *Aproximación a la lectura de Alonso de Sandoval*, Editado por: Tatiana Grosch Obregón, Colombia, 2011.

Salvatto, Fabricio Gabriel y Carzolio, María Inés, Naturaleza y ciudadanía en la España Moderna. De la representación del súbdito a los albores de la ciudadanía contemporánea (siglos XVII-XIX), *Almanack. Guarulhos*, No.11, 2015, pp. 670-706.

Schwaller, Robert C., *The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain*. Revista: *Ethnohistory* No. 59, Vol. 4. Duke University Press, 2012, pp. 713-738.

Silva, Luiz Geraldo, Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840), *Anuario colombiano de historia y Ciencias Sociales* Vol. 40, No. 2, 2013.

Silva Santos, Vanicleia, As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII, São Paulo, tese, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Solano, Francisco, El intérprete: uno de los ejes de la aculturación. *Estudios sobre política indigenista española en América*, No. 3, 1997, pp. 265-275.

Stolze Lima, Ivana, “Na Bahia, a arte da língua de Angola”. Comunidades linguísticas no mundo atlântico. VI Simposio nacional de História. 22 a 26 de julio de 2013. http://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371346755_ARQUIVO_ArtigoAnpuh2013.pdf Consultado 30 de noviembre de 2013.

Suess, Paulo (ed.), *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos*, siglos XVI, Quito, Editorial Abya Yala, 2002.

Sweet, James, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003.

Sweet, James, Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora, *The American Historical Review*, No. 114, 2009.

Tardieu, Jean-Pierre, *L'église et les noirs au Pérou (XVI^e et XVII^e siècles)*, Tesis de Doctorado, Bordeaux, 1987.

Tardieu, Jean-Pierre, Les jésuites et la pastorale des Noirs en Nouvelle -Espagne (XVI^e siècle), en: *Ibero-Amerikaisches Archiv*. Vol. 16, No. 5, 1990. pp. 529-544.

Tardieu, Jean-Pierre, La embajada de Arda en Cartagena de Indias (1657) y la misión de los capuchinos (1658-1661). Del quid pro quo al fracaso, en: *América Negra* No. 10, Bogotá, Universidad Javeriana, 1995, pp. 11-29.

Tardieu, Jean-Pierre, Los inicios del “ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay, *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 62, No. 1. Sevilla, CSIC, 2005, pp. 141-160.

Thornton, John, Demography and History in the Kingdom of Kongo, 1550-1750, *The Journal of African History*, Vol. 18, No. 4, 1977, pp. 507-530.

Thornton, John, The Slave Trade in Eighteenth Century Angola: Effects on Demographic Structures, *Canadian Journal of African Studies, Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 14, No. 3, 1980, pp. 417-427.

Thornton, John, Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation, *History in Africa*, Vol. 8, 1981, pp. 183-204.

Thornton, John, The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750, *The Journal of African History*, Vol. 25, No. 2, 1984, pp. 147-167.

Thornton, John, System Precolonial African Industry and the Atlantic Trade, 1500-1800, *African Economic History*, No. 19, 1990, pp. 1-19.

Thornton, John, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Thornton, John, The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1, 2001, pp. 89-120.

Thornton, John, *Rural people, the church in Kongo and the afroamerican diaspora (1491-1750)*, en Klaus Koschorke (ed.), *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2002, pp. 33-44.

Thornton, John, *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500–1700*, en: Linda Heywood, *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge University Press, 2002, pp. 71-90.

Thornton, John, Elite Women in the Kingdom of Kongo: Historical Perspectives on Women's Political Power. *The Journal of African History*, Vol. 47, No. 3, 2006, pp. 437-60.

Thornton, John, *A Cultural History of the Atlantic World 1250-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Thornton, John, Conquest and Theology. The Jesuits in Angola, 1548–1650, *Journal of Jesuit studies*, Vol. 1, No. 2, 2014, pp. 245-259.

Vansina, Jan, *Kingdoms of the Savanna*, Madison, University of Wisconsin Press, 1966.

Vargas Arana, Paola, *La adopción del catolicismo en el Reino del Kongo (1483-1568) Respuestas locales ante la empresa evangelizadora europea*, Tesis de Maestría, El Colegio de México, 2006.

Vargas Arana, Paola, Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII. *Fronteras de la Historia* II, ICANH, 2006.

Vargas Arana, Paola, Pedro Claver y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el nuevo mundo, *Revista de História* No. 155, Vol. 2, 2006, pp. 43-79.

Vários autores. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II seminário internacional sobre a história de Angola, Lisboa, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

Viana, Larissa, *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*, São Paulo, Editorial Unicamp, 2007.

Vignaux, Hélène, *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade* <http://books.openedition.org/pulm/503>

Vila Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977.

Vila Vilar, Enriqueta, *La evangelización del esclavo negro y su integración al mundo americano*, en: Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coord.), *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Paris y Sevilla: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y Escuela de Estudios Hispano-Americanos del CSIC, 2000, pp. 189-206.

West, Robert, *The Pacific Lowland of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.

Zavala, Silvio, *Las conquistas de Canarias y América. Estudio comparativa*, México, Colegio Nacional, 1948.

Zwartjes, Otto, Tiempo y aspecto verbal en las primeras gramáticas de lenguas bantúes de las misiones católicas (siglos XVII-XVIII), *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 2009, pp. 233-261.

Zwartjes, Otto, *Portuguese missionary grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*, Amsterdam, 2011.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Reino de la Nueva Granada.....	61
Mapa 2. Cartagena de Indias.	68
Mapa 3. Frontera esclavista en África central.	74
Mapa 4. África Occidental.....	87
Mapa 5. Reinos de los ríos de Guinea	90
Mapa 6. Puerto de Loanda.....	95
Mapa 7. Distritos mineros de la Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII.	341
Mapa 8. Principales palenques de la Nueva Granda durante el siglo XVII.	342

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Lugares de desembarco en la América española.....	64
Tabla 2. Lugares de embarque en África.....	77
Tabla 3. Clero jesuita para la evangelización de esclavos en Brasil.	195
Tabla 4. <i>Operarius Aetiopumen</i> Cartagena de Indias. Jesuitas y hermanos operarios de negros en Cartagena de Indias siglos XVII	285
Tabla 5. Intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias.	315

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Detalle del Atlas Catalán de Abraão Cresques (1375).	97
Ilustración 1. Mandinga con amuletos colgados al cuello.....	125
Ilustración 2. Bautizos en los reinos del Congo y Angola.	159
Ilustración 3. Ave María Español-Arda.....	255
Ilustración 4. Confesión por medio de intérprete.	304
Ilustración 5. Representación de la elaboración de ungüentos.	334
Ilustración 6. Sacerdote con bastón y cuerno.	336
Ilustración 7. Reina Nzinga y músico con tambor.....	346

ANEXO

Título: Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola

Referencia: BPAE CXVI/2-15 No. 18

Idioma: Português

Notas: Hay una versión más larga con todo el proceso y lo que hay que decir en latín en el Códice CXVI/ 1-39 No. 4 y en el Códice CXVI/ 1-39 No. 5 hay una versión en portugués y —lengua angolal.

Fol. 1 1 Emprimr lugar estando os Adultos á porta da Igreha dapte de fora dinde nas iras em primto heverem e ido instruido na doutrina Christaá preguntará pelos nomes q cada hum hade ter, nomenando los atodos succesivamte N.N.N. hes fará as seg.tes perguntas.

2 P. Ti cosvindes pa fazervos escrivaos, tendes firme proposito de ser avontade de receber o Santo sacramento do baptism, pa q com olavatorio exterior da agoa siquem interiormte limpas costas almas depezados pselos mericimtos de Jesus Christo?

R. cada hum quero ser Crstáo, Centrar na Ogreja de Deos.

3 P. Que pedis ou querey da Igreja de Deos?

R. Fee.

4. P. Que vos dá a Fee?

R. Vida eterna

5 P. Sequereis ter vida Eterna importa guardar os mandamentos Divinos: Havisde Amar a Deos vosso Senhor de todo vosso coração, ede toda avosa alma, cavosso proximo como avos mesmos, q neste dous mandamentos se concentra toda a Ley de Deos?

6 fee de q veberey a hũ só Deos, Etres pessoas distintas: Padre, Filho e Espirito Santo, q Hua pesso nao he outra erdas tres saõ o mesmo Deos.

Fol. 1r 7

P. Aboninaes a Satanas?

R. Abomino

8 P. Eatodas as suas obras?

R. Abomino

9 P. Eatodas as suas pompas?

R. Abomino

10 P Aboninaes os erros, idolHaatrias, esuperticoés devosia cega gentilide?

R. Abomino.

11 P. Credes ha hu só Deus do Ceo edaterra q he generator, ehade dar bono premio eterno, caos maos eterno cautigo?

R. Creio

12 P. Credes q o mesmo Deos sendo hum só na sustancia são juntam.te tres persoas distintas, a q chamamos a Santissima Trindade?

R. Creio

13 P. Credes em Deos Padre?

R. Creio

14 P Credes em JESUS Christo Hum só deo filho, que nasceo, emorreo por nos?

R. Creio.

15 P. Credes e, Deos Spirito Santo?

R. Creio

Fol. 2 16 P Credes em tudo o mais que ensina a Santa M Igreja Catholica, cop crem todos os verdadeyros cristaõs

R. Creio

17 Dizer comigo os mandamento da ley de Deos, osquaes dirá na sua lingua, com toda apauza em forma q o entandao e le suirao juntamente todos com o Padre

18 Digamos tobem os mandamtos da Santa Igreja.

19 P. Sabeis que depois do Baptismo ficaes obrigado a aguardar assim os mandamentos da Ley de Deos, q ficao ditos como tambem os da e Santa M. Igreja.

20 Exear ergo vobis spiritum malignus I ingrediatur spiritus bonus.

R. Amen: E continue como amai da forma do manual ahe a Ceremonia de tocar cim a saliva as orehas, enariz dos baptizandos, aqual a cabadapara o seguinte.

21 Filhos meos ga etaes livres do poder do Demonio, easim bem podeis entrar na Igra que he caza de Deus.

22 Entrando a tao todos con o P. elevantandose. Dirpa o P. e com ehejo o Credo eo Pater noster na sua lingoa como apauza edistincaõ necesar.a como asimadeis dos madamentos.

23 Elogo sechagará pa apia efará oq ordena o manual e depois da bencas da agoa os fara oir de jocteos edirá comelles osegde

24. Pezanos de todo o coração de havernos ofendido a Deos por ser

Fol. 2r elle quenhe summamente bom epellos Castigos eternos que por nosson peccados nos pordia dar, e poropomos firmemente nao pecas mais, e viver emdiante como boms christaõs do mesmo Deos.

25 Logo os faria levantar e cahamrá acda hu de persi pello seo nome para acavar de baptizar fazendolhe particularmente as seguintes preguntar na forma do Ritual Romano.

26 P. N. Abominas a Satanas?

R. Abomino

27 P. Eatodas suas pompas?

R. ABomino.

28 R.

Eatodoas as suas obras?

R. Abomino.

29 Efeyto o sinla da crus com o leo como manda o Manual lhe fará taobem particularmte aelhes somde aaos mays a seo tempo cada hum de perso.

30 R. N. Cres em Deos P. e todo poderoso creador do Ceo edaterra?

R. Creio

31 P. Cres em JESUS christo hum só filho que nasceo epadeceo por nos?

R. Creio

32 P Cres no Spirito Santo Santa Igreja Catholica comminicacão dos Santos Temifião dos peccadism Resurreycão da Carne, ena vida Eterna.

R. Creio. **33.**

P. N. Queres se baptizado?

Fol. 3 R. Quero **34** Feyto obaptismo continue na forma do manual etudo acabado vá contodo ao corpo da Igra epostos todos de joethos diga com elles o Segte oração compauza na sua lingoa.

35 Senhor meo JESVS Christo adoramosuos, eveneramosvos, evosdamos muitas graças pello singular beneficio de noseaver creiado hedinuido e feitos christaões, dainos graça para q da qui emdiante avos senhor só sirvamos cemvos só eficeremos, ede agora pa sempre protestamos viver emorrer emvosa santa Ley, ena obediencia dista M, Igreja Catholica como sey everdadeiros christaos: Amen. Elevantandose o Pe Ides Leancará abencas dizendo. Benedictio omnipotentis Dei Patris et Fili Et Spiritus Santis Desendar ar super vos, Maneat Semper. Eos despiderã como demonstraões de alegria encomendandolhes aperseverança na Santa fee, e serviço a Deos, eguarda das mandamentos.



DE ÁFRICA A LA NUEVA GRANADA: LA EVANGELIZACIÓN DE AFRICANOS EN CARTAGENA DE INDIAS DESDE UNA PERSPECTIVA ATLÁNTICA (1605-1698).

En la Ciudad de México, se presentaron a las 11:00 horas del día 11 del mes de junio del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. BRIAN FRANCIS CONNAUGHTON HANLEY
DR. MARCELO DA ROCHA WANDERLEY
DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA



Paola Guerrero M.
PAOLA ANDREA GUERRERO MOSQUERA
ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretarìa la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (HISTORIA)

DE: PAOLA ANDREA GUERRERO MOSQUERA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

[Signature]
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

[Signature]
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

[Signature]
DR. BRIAN FRANCIS CONNAUGHTON HANLEY

VOCAL

[Signature]
DR. MARCELO DA ROCHA WANDERLEY

SECRETARIA

[Signature]
DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA