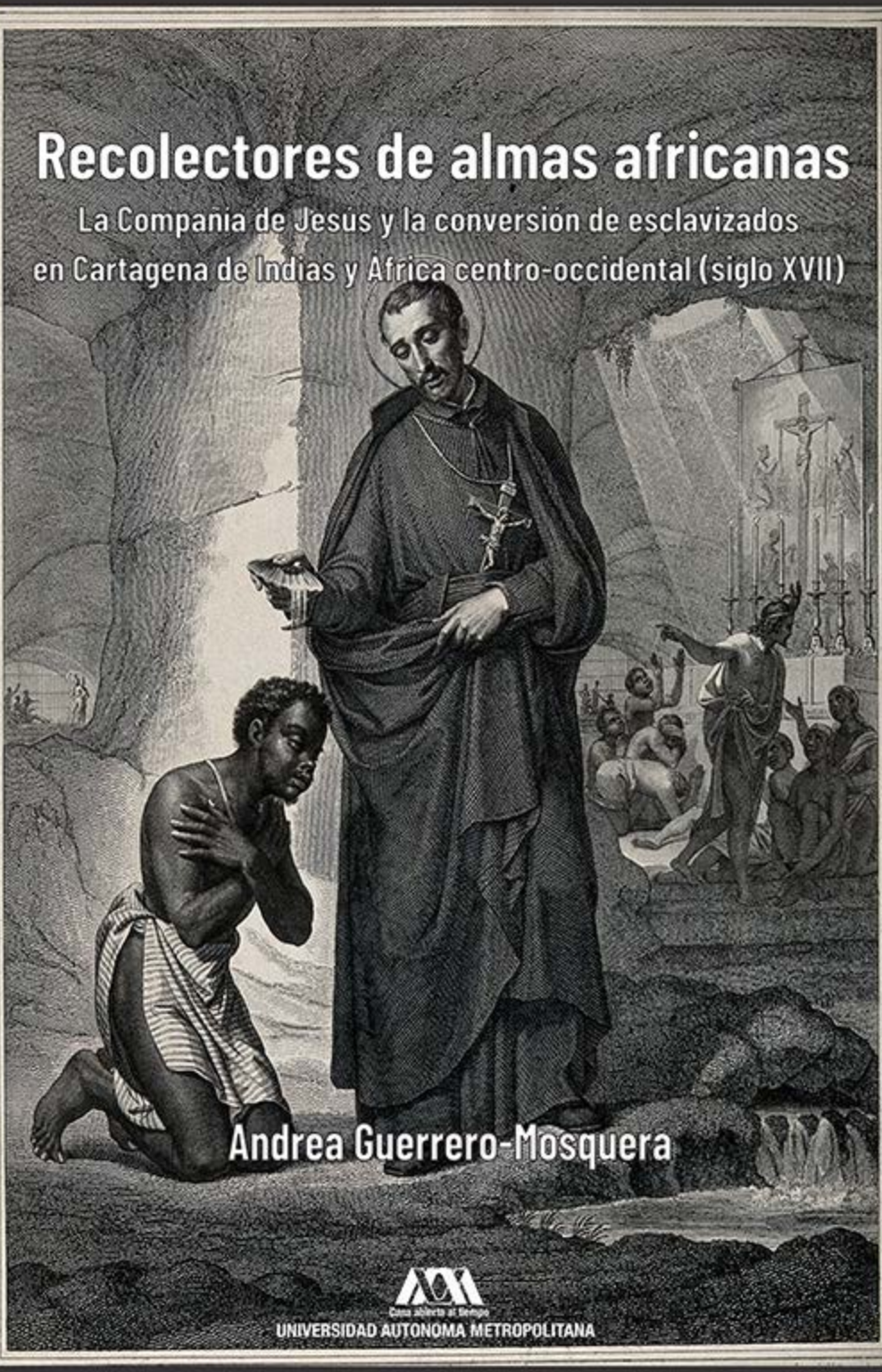
Recolectores de almas africanas

La Compañía de Jesús y la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias y África centro-occidental (siglo XVII)



Andrea Guerrero-Mosquera

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Recolectores de almas africanas

La Compañía de Jesús y la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias y África Centro-Occidental (siglo XVII)

Biblioteca de signos
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Casa abierta al tiempo

Rector general
Dr. José Antonio de los Reyes Heredia

Secretaría general
Dra. Norma Rondero López

UNIDAD IZTAPALAPA

Dra. Verónica Medina Bañuelos
Rectora

Dr. Javier Rodríguez Lagunas
Secretario

Dra. Sonia Pérez Toledo
Directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Dra. Martha Ortega Soto
Jefa del Departamento de Filosofía

Consejo Editorial
Biblioteca de Signos

Jöerg Alejandro Tellkamp / Jorge Issa González /
Sergio Pérez Cortés / Estela Báez Villaseñor / Irma Hernández Bolaños / Alma Mejía González / Freja Ininna
Cervantes Becerril / Elizabeth Santana Cepero / Aida Mariana Orozco Arreola / Javier Vivaldo Lima

Elizabeth Balladares Gómez
Responsable editorial
Colección *Biblioteca de Signos*

Recolectores de almas africanas

La Compañía de Jesús y la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias y África Centro-Occidental (siglo XVII)

Andrea Guerrero-Mosquera

Imagen de portada: San Pedro, de Joseph Vitta (1888). S. Petrus Claver Soc. Jesu. Nigritarum apostolus. Iussu Leonis XIII pont. max. caelitum sanctorum honoribus auctus. P. Gagliardi pinxit. Joseph Vitta sculpsit. Gagliardi, Pietro y Vitta, Giuseppe. No. 6820i.. Cortesía de Wellcome Library.
Corrección de estilo: Daliana del C. Rodríguez Campos
Formación: Salvador E. Vazquez Moctezuma

© D.R. Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina, Iztapalapa, 09340, México D.F.
Teléfono; 5804-4600 ext. 2030
libros.filosofiauami@gmail.com

Primera edición, 2025

Derechos reservados conforme a la ley.
ISBN impreso: 978-607-28-3524-5
ISBN electrónico: 978-607-28-3526-9

Este libro ha sido evaluado mediante dictamen anónimo por al menos dos especialistas en la materia.

IMPRESO EN MÉXICO PRINTED EN MÉXICO

Índice de contenidos

Agradecimientos 9

Introducción 13

**Recolectores de almas:
catequesis y bautizo de africanos y africanas/ 59**

Cartagena de Indias y algunos apuntes preliminares/ 61
Caminando por África: misioneros jesuitas y capuchinos/ 71
Antes de arribar a Cartagena de Indias:
recolectando almas en los puertos de embarque/ 84
La Compañía de Jesús y el "ministerio de los negros" en Cartagena de Indias/ 112
Los operarios jesuitas y la recolección de almas en Cartagena de Indias/ 139
Conclusiones/ 160

**Entre la esclavitud y la conversión:
intérpretes y lenguas para la salvación de almas/ 165**

Entre la necesidad y la desconfianza:
el uso de intérpretes y chalonas en tierras africanas/ 167

Los intérpretes en Cartagena de Indias/ 178
Intérpretes mujeres o "lenguas" ladinas en Cartagena de Indias/ 200
Intérpretes y lenguas a ambos lados del Atlántico:
entre la traducción y la confusión/ 211
Conclusiones/ 227

Textos para la conversión y recolección de almas africanas/ 231

Catequizando y aprendiendo las lenguas africanas/ 234
La enseñanza de la fe a través de catecismos y cartillas/ 255
La Instrucción de Sevilla en Cartagena de Indias: circulación y reimpresiones/ 280
Libro de estampas e imágenes para la conversión en Cartagena de Indias/ 303
Conclusiones/ 340

Consideraciones finales/ 343

Fuentes consultadas/ 349

Índice de imágenes/ 386

Índice de tablas/ 387

Para Dani y Óscar
Gracias por la paciencia

Agradecimientos

La escritura puede compararse con un viaje sin retorno, en el cual convergemos con amigos y colegas a lo largo del camino. Hace muchos años emprendí un viaje en el que he aprendido sobre algunos temas relacionados con la investigación y cosas para la vida. En ese sentido, van estos agradecimientos. Reconozco que estas líneas no serán suficientes para manifestar mi gratitud a todos los que han ayudado a que este proyecto salga a la luz, pero haré el intento.

En primer lugar, debo mencionar a Enriqueta Vila Vilar, quien fue la primera en motivarme para estudiar la obra de Alonso de Sandoval y su relación con la evangelización de esclavizados en Cartagena de Indias. Aún recuerdo la reunión que tuvimos en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos. En esa ocasión, ella insistió en que debía hacer un estudio completo sobre Sandoval. De una u otra forma, sus consejos fueron fundamentales para delinear el camino que seguí durante una década. Si bien ella fue una de las personas más destacadas en el estudio de la obra de Sandoval, era consciente de la diversidad de información que aún hay por estudiar. De ahí su sabio consejo.

En la misma Escuela de Estudios Hispanoamericanos tuve el privilegio de recibir los consejos de José Hernández Palomo. Llegué a él con la guía y paciencia del padre José del Rey Fajardo. Ambos me brindaron, generosamente, su tiempo y compartieron sus enseñanzas conmigo. Esta cadena de encuentros y generosidades no hubiera sido posible sin la clase de la profesora Antonella Romano en la Universidad Pablo de Olavide. En dicha institución, también conocí a varios profesores, entre ellos, a Juan Marchena y José Luis Belmonte. Marchena fue mi asesor de maestría. De él "heredé" el gusto por África, por ello, previo a esta pesquisa, investigué sobre viajeros y misioneros en dicho continente. De José Luis aprendí su pasión por la historia

afrolatinoamericana y afrocaribeña, por lo que también le expreso mi más sincero agradecimiento.

Quiero agradecer mi paso por la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa (UAM-I), donde conocí a Norma Angélica Castillo y Sonia Pérez Toledo. Ambas, desde el primer día, me dieron la bienvenida y me acogieron como alumna del posgrado en Humanidades (línea en historia). A pesar de las vicisitudes, Norma Angélica Castillo me acompañó todo mi proceso doctoral. Por su parte, Sonia Pérez ha sido un referente para entender la historia social. De igual manera, quiero agradecer a Brian Connaughton por sus orientaciones, acompañamiento, apoyo y disponibilidad durante mi paso por el doctorado en la UAM-I. Los tres han sido un sustento incondicional con este proyecto de vida llamado academia.

Otro agradecimiento al profesor John Thornton, por todo su apoyo en la investigación y por acercarme a los temas africanistas. Muchas gracias por compartir sus conocimientos y materiales de archivo; su generosidad ha sido gratificante. También, debo agradecer a Carlos Almeida, mi co-tutor durante mi estancia de investigación en la Universidad de Lisboa. Su crítica rigurosa durante el proceso de investigación fue un pilar fundamental para el desarrollo de mis habilidades como investigadora.

Debo un agradecimiento especial a las becas y apoyos que recibí durante esta investigación: Beca para formación doctoral de la Universidad del Tolima (2014-2017)[1], Beca CLACSO-CONACYT (2014-2018), Beca Casa Velázquez para participar en el taller doctoral sobre "Histoire Globale & Historie Sociale" (2015) y Beca Fundación Slicher Van Bath de Jong para la promoción del estudio y la investigación de la historia de América Latina de la Universidad de Ámsterdam (2015). Todos estos apoyos me permitieron realizar varias estancias de investigación en algunas instituciones como el Centro de Historia de la Universidad de Lisboa (2015 y 2016) y visitar archivos y bibliotecas como Arquivo Torre do Tombo, Arquivo Histórico Ultramarino, Arquivo e Biblioteca Pública de Évora, Biblioteca Nacional de Portugal, Biblioteca da Ajuda,

[1] Este apoyo se concedió durante el 26 de agosto de 2014 y 25 de agosto de 2017, mediante la comisión de estudios de la beca-crédito no. 005-14 (Acuerdo No. 0165 del 25 de septiembre 2013 y Acuerdo No. 0166 del 13 de agosto de 2014).

Archivo General de Indias, Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Nacional de Colombia, Biblioteca Luis Ángel Arango, Archivo General de la Nación de Colombia y Archivo General de la Nación de México, todo lo anterior con la finalidad de explorar la documentación que me permitiera conocer la historia de África, los africanos y sus descendientes en las Américas.

Un especial agradecimiento a María del Mar Muñoz González, Aymard N'goma y Esther F. Medina por ser mis ojos en el archivo mientras estaba embarazada y en periodo de puerperio. Su ayuda fue invaluable para terminar de escribir esta investigación. Asimismo, quiero agradecer a Marlen Palma por socorrerme en los últimos meses.

No puedo dejar de agradecer a todos los archiveros, bibliotecarios e investigadores anónimos que me ayudaron en la búsqueda de información en los diferentes archivos y bibliotecas que he consultado en los últimos 12 años. Sin su ayuda y amabilidad esto no sería posible.

Deseo expresar mi agradecimiento a la Red Iberoamericana de Historiadoras, en particular a Leonor Reyes, Isabel Juárez, Elizabeth Cejudo y Evelia Magaña. Con ellas he compartido mis miedos e inseguridades, y ha sido un verdadero placer crecer junto a ellas en un ambiente de compañerismo y sororidad inigualable.

Un agradecimiento a Paola Vargas Arana por su ayuda y generosidad. Gracias a Laura Martínez por su amistad y apoyo.

Por último, pero no menos importante, quisiera agradecer profundamente a Daniela y Óscar por su apoyo incondicional, permitiéndome escribir durante las madrugadas y dándome la fortaleza necesaria para concluir las últimas páginas de este trabajo. Ustedes son mi ancla y mi todo. No puedo imaginar qué haría sin su presencia constante. Gracias por esas largas horas de acompañamiento, cobijo y compresión.

Sé que estas las páginas son poco para agradecer a cada una de las personas que conocí en los últimos años. Mil gracias a todos por su apoyo y amistad.

Introducción

Este libro, al igual que muchos otros, surgió de una duda genuina. Hace algunos años me propuse investigar la relación que existió entre algunos miembros de la Compañía de Jesús[1] y las personas esclavizadas de origen africano en Cartagena de Indias. Al principio era una idea indefinida que carecía de datos concretos para respaldar mis preguntas de investigación. Aun así, dichas inquietudes iniciales condujeron esta pesquisa, que fueron impulsadas por diferentes investigadores que estaban interesados o desinteresados en esta investigación, es decir, fui inspirada por la generosidad de los estudios que me precedieron y, al mismo tiempo, fui alentada por personas que consideraban que la pesquisa no arrojaría resultado alguno, dado que, en algunas esferas, se cree que toda la documentación sobre Cartagena de Indias del siglo XVII está pérdida o que la existente es insuficiente. A pesar de estas carencias, hay una vasta historiografía sobre dicho lugar; una que, sin duda, seguirá creciendo con el paso de los años.

En ese tenor, dedicaré esta parte del texto para explicar el por qué, cómo y para qué escribí estas páginas. Tratando de contextualizar al lector, me he hecho algunas cuestionamientos: ¿cómo nació la investigación?, ¿por qué seleccioné este título?, ¿a qué preguntas responde este libro?, ¿qué fuentes se necesitaron para la investigación?, ¿cómo se desarrolló la investigación?, ¿cuáles investigaciones precedieron a este libro?, ¿cuál es el contexto geográfico seleccionado? y ¿cuáles fueron los principales hallazgos y aportes?

---

[1] Orden religiosa fundada por Ignacio de Loyola en 1534. La bula papal *Regimini militantis ecclesiae* aprobó la creación de esta nueva orden religiosa, la cual fue promulgada el 27 de septiembre de 1540 por Paulo III.

Esta necesidad de explicar cada uno de los elementos que componen este libro no es un tema menor porque, si bien abundan contextos históricos que permiten emprender un proyecto y que predominan los vacíos historiográficos que los historiadores desean (deseamos) llenar, también se deben insinuar las motivaciones personales que orientan cada una de nuestras indagaciones (o, por lo menos, mencionar algunas).

Aclarado lo anterior, y sólo por eso, me permitiré escribir la introducción en primera persona (algo que no se verá en el resto del libro). Esto con la finalidad de mostrar los altibajos de este texto y los desafíos a los que me he enfrentado. Espero que el lector sepa comprender esta licencia que me tomaré en la introducción, dado que considero necesario se conozca mi lugar de enunciación, mi postura y mi experiencia. Lo anterior en el entendido de que, sin esto, no sería posible dimensionar algunas de las decisiones que tomé a lo largo de los años.

Entonces, ¿cómo nació la investigación? Si bien el libro que el lector tiene en sus manos es una adaptación de mi tesis doctoral,[2] la investigación comenzó en 2010. Después de terminar mi carrera de licenciatura en Ciencias Sociales en la Universidad de Nariño me percaté que, luego de estudiar la obra de Otto Morales Benítez, tenía que continuar mi formación como historiadora y, para ello, debía empezar una maestría en Historia de América Latina, un área que no conocía, pero que llamaba mi atención.[3] En 2011 estaba en Sevilla con un nuevo proyecto: Alonso de Sandoval y la evangelización de esclavizados en la Nueva Granada, pero ese proyecto tuvo que

---

2 Andrea Guerrero-Mosquera, "De África a la Nueva Granada: La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)" (Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018).

3 Sobre el tema escribí tres pequeños textos: Andrea Guerrero-Mosquera, "Otto Morales Benítez: El mestizaje como propuesta de identidad latinoamericana", *Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol. 20 y 21 (2007): 74-92; Andrea Guerrero-Mosquera, "Los aportes del mestizaje a la cultura latinoamericana", *Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol. 24 y 25 (2009): 118-126; y Andrea Guerrero-Mosquera, "Los conflictos en Colombia vistos a través de la obra de Otto Morales Benítez", en *Conflicto: ¿motor o freno del desarrollo?,* Olympo Morales Benítez y Carlos Patricio Eastman Barona (Pereira: Fundación Universitaria del Área Andina, 2010), 65-89.

esperar unos años. En su lugar, busqué obras similares a la de Sandoval e investigué sobre algunos aspectos bio-bibliográficos de este conjunto de personas que viajaron por diferentes lugares de África (occidental, central y oriental). Un tema que me alejó del contexto geográfico que me interesaba estudiar (América Latina), pero que me acercó a uno que no había contemplado: África. Esta nueva realidad me llevó a pensar en otros contextos y en nuevos retos de investigación.

En 2014 pensé en realizar un estudio comparativo en el que se pudiera investigar sobre la conversión de esclavizados en Brasil y la Nueva Granada durante el siglo XVII, pero, en 2016, me aparté de la idea comparativa y exploré la riqueza de los archivos portugueses, en donde pude ver el proyecto desde una visión conectada. Así regresé a la idea original: jesuitas y esclavitud en Cartagena de Indias, es decir, Alonso de Sandoval y los esclavizados en la Nueva Granada.[4] Debido a la nueva documentación y a las necesidades de la misma investigación, en el camino agregué dos elementos que consideré pertinentes: África y el Atlántico.[5]

---

4 Al respecto he escrito algunos textos: Andrea Guerrero-Mosquera, "Los jesuitas en Cartagena de Indias y la evangelización de africanos. Una aproximación", *Revista Montalbán*, vol. 52 (2018): 4-27; Andrea Guerrero-Mosquera, "Alonso de Sandoval: un tratadista en Cartagena de Indias", en *El Caribe: epicentro de la América bicentenaria III* (Bogotá: Fundación Carolina Colombia, 2012): 14-22; Andrea Guerrero-Mosquera, "De esclavizados a traductores. La catequización de africanos en el Colegio jesuita de Cartagena de Indias", en *Inmigración, trabajo, movilización y sociabilidad laboral. México y América Latina siglos XVI al XX,* Sonia Pérez Toledo (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2022), 33-65; Andrea Guerrero-Mosquera, "Espejo cultural africano: imágenes de los reinos del Congo y Angola en la Costa Caribe del reino de Nueva Granada", *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, vol. 23 (2014): 153-179; Andrea Guerrero-Mosquera, "Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Ngola. Siglo XVII", *Memoria y Sociedad*, vol. 18, No. 37 (2014): 14-32; y Andrea Guerrero-Mosquera, "Catecismos a través del Atlántico. La evangelización de kongos y ngolas en las posesiones portuguesas e hispánicas de ultramar. 1624-1697", *Revista Montalbán*, No. 47 (2016): 659-681.

5 Estos dos espacios geográficos no fueron excluyentes. En ese sentido, es importante aclarar que la investigación no se limitó a estos dos contextos, por lo que, en este, libro haré referencia a América, África y Europa. Asimismo, tendré en cuenta algunas partes en el Océano Pacífico como, por ejemplo, Chile y Perú, e incluso lugares que tienen influencia de ambos océanos (Atlántico y Pacífico)

En este punto de la introducción cabe seguir con la siguiente pregunta: ¿por qué este libro tiene ese título? Las razones son muchas, pero en esta ocasión quiero centrarme en dos hechos concretos; el primero tiene que ver con que, previo a este libro, escribí un texto titulado "Más allá del corazón de las tinieblas. Viajeros, jesuitas y capuchinos en África central y occidental (siglos XVI y XVII)".[6] En dicho trabajo pretendí mostrar que, antes de la Conferencia de Berlín, hubo un sinnúmero de viajeros y misioneros de origen portugués, español e italiano que precedieron a la llegada de ingleses, franceses, holandeses y alemanes,[7] así como a la creación de personajes literarios que, como en las obras de Joseph Conrad y Mario Vargas Llosa, fueron "succionados por el corazón de África".[8] En el libro, me propuse resaltar la importancia de usar estas fuentes en los estudios sobre la diáspora africana, pues considero que es un material necesario para conocer los orígenes de las personas esclavizadas en las Américas; asimismo, en dicho texto escribí, en la primera parte de la obra, una

como Panamá. Esto con el fin de contextualizar lo que estaba pasando en Cartagena de Indias con respecto al resto de territorios de las Américas y otras partes del mundo.

6 Andrea Guerrero-Mosquera. *Más allá del corazón de las tinieblas. Viajeros, jesuitas y capuchinos en África central y occidental (siglos XVI y XVII)* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México), en prensa. En este libro procuré realizar un estudio bio-bibliográfico de los misioneros y viajeros que estuvieron en África central y occidental. Si bien no es una búsqueda exhaustiva, procuré proporcionar una cantidad considerable de datos sobre las fuentes relacionadas con África y que pueden ser útiles en los estudios afrolatinomericanos; además, proporcioné las herramientas para acercarse a dichas fuentes.

7 Estos últimos fueron obligados a dejar los lugares que colonizaron después de la Primera Guerra Mundial.

8 Para entender el contexto de ambos autores, recomiendo ver: Claudio Klippel Borges, "O colonialismo e a partilha da África: uma abordagem a partir das obras literárias de Joseph Conrad e Mário Vargas Llosa" (Tesina de licenciatura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2013); José María Pozuelo Yvancos, *Vargas Llosa y Joseph Conrad: dos miradas al colonialismo*, (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013), https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcpr9j7; y Caroline Houde, "La razón de ser de la presencia de Joseph Conrad en *El sueño del celta* de Mario Vargas Llosa e *Historia secreta de Costaguana* de Juan Gabriel Vásquez", *Valenciana,* vol. 8, No. 16 (2015): 101-123.

aproximación inicial sobre la propagación de la fe y lo que he denominado como la "recolección de almas". Finalmente, esbocé algunas reflexiones sobre la construcción de una narrativa deshumanizadora que se gestó paralelamente a la migración forzada de personas africanas. De ese primer acercamiento nació el presente texto que he titulado "Recolectores de almas africanas. La Compañía de Jesús y la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias y África Centro-Occidental (siglo XVII)".

El segundo aspecto tiene que ver con que me inspiré en el texto *Early Modern Jesuit Arts and Jesuit Visual Culture: A View from the Twenty-First Century,* de Evonne Levy. En este artículo se encasilla a los jesuitas como manipuladores, jerárquicos y saqueadores de almas.[9] Este último calificativo retumbó en mi cabeza durante días, lo comparé con la investigación que estaba desarrollando y, a partir de ahí, surgieron ideas.[10] Si vemos a la Compañía de Jesús como saqueadores o ladrones de almas estaríamos diciendo que llevaban las almas de un lugar a otro para quedarse con ellas, es decir, de lo "pagano" a lo "católico". Si bien concuerdo con esto, considero que hay matices en ese gran espectro y, por eso, propongo hablar de recolectar en el sentido estricto de la palabra: "reunir cosas o personas de procedencia diversa".[11] Sin importar la orden religiosa, los misioneros no tomaban posesión física del alma de los paganos, porque es un acto en sí imposible, pero sí había cierta dominación espiritual. Sin embargo, el acercamiento no fue definitorio ni implicaba una posesión desde lo estrictamente dicho, dado que las personas encargadas de estos menesteres no siempre estaban interesadas en las actividades relacionadas con la conversión y, en muchas ocasiones, dejaron abandonadas esas "almas".

---

9 Evonne Levy, "Early Modern Jesuit Arts and Jesuit Visual Culture: A View from the Twenty-First Century", Journal of Jesuit Studies, vol. 1, No. 1, (2014): 86.

10 En un texto reciente de Alexandre Coello hay una idea similar, pero el texto de Levy contempla elementos más cercanos a los planteados en este libro. Alexandre Coello de la Rosa, "Gathering Souls: Jesuit Missions in the Spanish Empire", Itinerario, vol. 47, No. 2 (2023): 147-165.

11 Consultar el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* en https://dle.rae.es/recolectar

Como se podrá ver más adelante, muchos esclavizados en Cartagena de Indias fueron catequizados, bautizados y vendidos para ser llevados a otros lugares. Esto quiere decir que los misioneros no podían hacer seguimiento de esas almas. Algo similar sucedió en los puertos de embarque, sólo se bautizaban a los africanos y africanas en las armazones antes del viaje. Es decir, no hubo tiempo para la catequesis ni para el seguimiento.

En este punto, es importante reflexionar que, desde los valores y parámetros del presente, los historiadores vemos personas esclavizadas. Pero, teniendo en cuenta que no podemos juzgar el pasado con los criterios del presente, se debe mencionar que, tanto para los comerciantes como para los misioneros, los esclavizados eran objetos que podían contabilizar, eran mercancía, una que movilizó la economía durante varios siglos y que consolidó las bases para que grandes fortunas europeas crecieran en torno al comercio del azúcar, tabaco, algodón, minerales (oro, plata, piedras preciosas) y, obviamente, la esclavitud.[12] Con esto en mente, es posible comentar que, entre 1595 y 1640, llegaron al puerto de Cartagena de Indias 150 mil *piezas*, [13]

---

[12] Eric Eustace Williams, *Capitalismo y esclavitud* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975); Pepijn Brandon, "Capitalismo y esclavitud: nuevas perspectivas a partir de debates norteamericanos", *Revista Rey Desnudo: Revista de Libros,* vol. 5, No. 10 (2017): 172-191; David Pretel, "Capitalismo y esclavitud: Nuevas historias, viejos debates", *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol. 126, No. 2 (2022): 331-345; Alan L. Olmstead y Paul W. Rhode, "Cotton, Slavery, and the New History of Capitalism", *Explorations in Economic History,* No. 67 (2018): 1-17; José Luis Belmonte Postigo, "«Brazos para el azúcar», esclavos para vender. Estrategias de comercialización en la trata negrera en Santiago de Cuba, 1789-1794", *Revista de Indias* No. 70 (2010): 445-468; y Manuel Moreno Fraginals y Luis M. Traviesas, "*El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*", vol. 3 (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978).

[13] El término *pieza de indias* se refiere a una unidad con la cual los esclavizados africanos debían ser contados de manera uniforme durante el comercio. La unidad de medida mutó a través del tiempo, pero generalmente se refería a un esclavizado saludable de siete cuartas de altura, fuerte y sano. En caso de que el esclavizado no cumpliera las características o tuviera alguna tacha (tuerto, manco, cojo, etc.), se podía juntar a varios esclavizados para formar la pieza. Ver: Junius P. Rodríguez, *The Historical Encyclopedia of World Slavery* (Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1997), 508; y María Cristina Navarrete, *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII* (Cali: Universidad del Valle, 2005), 50.

aproximadamente;[14] mercancía que los misioneros estaban contabilizando y que podían "perderse" por la malas condiciones en la que llegaban los esclavizados.

El estado en el que llegaban estos esclavizados se puede examinar en la segunda parte de la Carta Anua No. 7 (1638-1643), en lo referente al "Ministerio de los negros".[15] En este apartado se describió que un padre de la Compañía (no dice el nombre) fue a un navío y, luego de curar con vinagre rosado a una mujer esclavizada enferma de un carbunco en la mejilla (es decir, una enfermedad infecciosa causada por la bacteria *Bacillus anthracis*), éste enfermó y, después de esto se expuso a la viruela y sarampión para salvar las almas o como se escribió en el texto, estuvo "cosechando almas". Lo expresó así:

> no sólo en esta ocasión llevando hasta el fin la empresa de la *salvación* y consuelo de esta pobre desamparada morena sino en otras innumerables en mucho tiempo que anduvo una peste de viruelas y sarampión en que se enviaban al cielo *cosechas copiosísimas de estas almas* porque apenas llegaba navío que no viniese inficionado.[16]

Algo similar se puede encontrar en la Carta Anua No. 10 (1648-1690). En ella se hace referencia a la cosecha de almas en el Orinoco de esta manera:

---

14 Antonino Vidal Ortega, "Entre la necesidad y el temor: negros y mulatos en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII", en *Negros, mulatos y Zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos,* Berta Ares Queija y Alessandro de la Stella (Sevilla: CSIC-Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000), 90.

15 Así se le llamó a la labor que la Compañía de Jesús estaba llevando a cabo en la Nueva Granada con los africanos que ahí arribaron (Sandoval, *Naturaleza,* 176v). También ver: ARSI, N. R. et Q., f. 134. 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; y José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez, eds., *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014).

16 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 129-130; y Hazañero, *Letras anuas* (énfasis de la autora).

> Desde entonces, los nuestros abandonaron aquellas regiones que de manera tan abundante habían respondido a la siembra evangélica; sin embargo, estamos esperanzados en que una tierra regada con la sangre de tan gloriosos atletas finalmente resurgirá para una *siembra abundante y se recogerá* una no despreciable *cosecha de almas*.[17]

Ese símil con la parábola de la siembra es posible encontrarlo en varias cartas anuas e incluso de otras provincias.[18] Dicha comparación me permitió ver la "recolección de almas" como parte del espíritu misional de los jesuitas en Cartagena de Indias con las personas esclavizadas. Asimismo, fue inspiración para este título.

Por otro lado, saquear o robar implica algún tipo de violencia y engaño. Aunque de manera sutil, a partir de esta investigación pude reflexionar que los cuerpos de los africanos fueron violentados con la llegada de los europeos a las costas africanas, esto con el fin de esclavizar e intentar la conversión de sus pueblos por medio del bautismo y la catequesis. En ese sentido, el bautismo hace parte de una serie de eventos violentos en los que se trató de silenciar las múltiples culturas africanas. Entonces, en cierto modo, sí saquearon esas almas, sí ejercieron un poder sobre esos cuerpos, aun cuando fuera por poco tiempo en los puertos de embarque. Por ello, es posible pensar que los misioneros estaban más preocupados en recolectar almas que en atesorarlas por un tiempo determinado, y, en ese tenor, considero que "recolección de almas" es más adecuado por varias razones: se llevaba un registro de las personas bautizadas, si estas permanecían en la ciudad, se procuraba saber datos como nombre, lugar de origen, lengua, esclavizador y "casa" o lugar que habitaban. También hubo cierto interés por saber cuántos barcos llegaban cada temporada y cuántos esclavizados traían en promedio para así tener un cálculo aproximado de las "almas salvadas" o "rescatadas".

---

17 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. 60r (texto original en latín). Se ha tomado la traducción de Alberto Gutiérrez. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas* (énfasis de la autora).

18 Beatriz Bixio, "Políticas lingüísticas jesuíticas en el centro y oeste de la República Argentina (siglos XVI y XVII)", *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur,* No. 1, vol. 19 (2021): 34-60.

Si bien es cierto que la palabra *rescatar* se usó como un eufemismo para hacer alusión al hecho de esclavizar personas en África, salvar almas no fue un término inerte y sin ninguna carga. Tampoco fue algo exclusivo de la jerga usada en este contexto, pero que, al ponerlo en el centro de esta discusión, cobra sentido y, por ello, fue posible hacerme un sinnúmero de preguntas, tales como: ¿de qué las salvaban?, ¿de tener una religión diferente al catolicismo?, ¿de adorar "ídolos" diferentes a la virgen, Jesús y todos los santos?, ¿de pensar y vivir la religiosidad de manera diferente? Desde el canon actual es fácil pensar que ser, vivir y pensar diferente no debe ser considerado malo, sólo diferente. Pero, para la época que investigo, fue distinto, y no respetar los patrones de la sociedad podía ser considerado como malo, o dentro del mundo católico era equivalente a pecado. En este sentido, y como le mostraré al lector más adelante, dentro del *ethos* católico era necesario recolectar dichas almas y "sacarlas" del pecado; por ello, era necesario enfatizar en la conversión de los esclavizados.

En este tenor, además de hablar de recolección de almas, en el libro utilicé otros términos que engloban estas acciones como, por ejemplo, *conversión*, entendida como el hecho de acceder a la religión durante los primeros siglos del periodo colonial. En ese sentido, la conversión de la población africana en el contexto hispánico no contemplaba el total y el completo convencimiento de la persona "convertida". Por lo tanto, lo que describo en este libro se basa en las acciones que permitieron un acercamiento o aproximación a la enseñanza de la fe católica y los sacramentos.[19] Además de lo anterior, en el texto utilizo expresiones como instrucción, enseñanza de la fe católica o doctrina cristiana y catequesis. Cada una de estas expresiones se emplearon para referirse al conjunto de acciones dirigidas a llevar la religión católica a la población nativa en África, América y Asia, así como a la población africana en diferentes lugares del mundo.

---

[19] Según Erin Kathleen Rowe, el término *conversión* se refiere a ingresar a la vida religiosa en el período moderno temprano, en lugar de su significado contemporáneo. Erin Kathleen Rowe, *Black saints in early modern global Catholicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 36.

Siguiendo los planteamientos de Evonne Levy, podría decir que, en África central y occidental, algunos jesuitas (y capuchinos) fueron ladrones y secuestradores de libertades.[20] Es decir, hubo misioneros que se dedicaron al comercio de personas esclavizadas. Este tipo de actividades mercantiles también se llevaban a cabo en diferentes puntos de las Américas.[21] Por otro lado, los religiosos de ambas órdenes se dedicaron a persuadir de diferentes maneras la conversión de africanos. Entre tanto, en algunos puertos de América, como Cartagena de Indias, eran recolectores de las almas de esos cuerpos previamente robados y esclavizados. Mientras que sus cuerpos fueron vendidos, sus almas eran recolectadas por medio de la catequesis y sus "antiguas" costumbres fueron agrupadas y resumidas en una masa compacta que comprendía lo diabólico.[22] Sus costumbres eran diversas y estaban desperdigadas por todo un continente afri-

---

20 Paul E. Lovejoy, *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, vol. 117 (New York: Cambridge University Press, 2011); Frederick Cooper, "The problem of slavery in African studies", *The Journal of African History*, vol. 1, No. 20 (1979): 103-125; 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. 3, No. 5 (2014): 40-49; Carlos Almeida, ""Ajustar à Forma do Viver Cristão". Missão Católica e Resistências em Terras Africanas", *Cadernos de Estudos Africanos,* No. 33 (2017): 59-80; Paola Vargas Arana, "O reino do Congo frente ao escravismo europeu (1483-1549) Considerações preliminares", *Jornadas de estúdios históricos, Río de Janeiro*, 9-13 de noviembre de 2015.

21 Sobre las haciendas jesuitas en la América hispánica se debe consultar el texto coordinado por Manuel Marzal y Sandra Negro. En dicho texto los autores exploran la relación de las haciendas jesuitas con la esclavitud. Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal (eds.), *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005). Recientemente se ha publicado un dossier en la Journal of Jesuit Studies en el que Adam Rothman, John Tutino, Andrew Dial, Elsa Barraza Mendoza, entre otros, analizaron la presencia de personas esclavizadas en los ingenios, plantaciones y, en general, en las propiedades de la Compañía de Jesús y su vínculo con la esclavización de personas de origen africano. Jesuits and Slavery volume 8 (2021), Issue 1 (Dec 2020). https://brill.com/view/journals/jjs/8/1/jjs.8.issue-1.xml

22 Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1998).

cano, pero, al llegar a América, la mayoría de los rasgos identitarios de esta población fueron minimizados y reducidos a su más mínima expresión por medio de la extirpación de su cultura y cosmovisión; lo anterior con la finalidad de cosechar frutos: *recolectar*. Dicho lo anterior, puedo sostener que la recolección de almas puede verse en un amplio espectro y está ligado a varios puntos: recopilar, resumir y cosechar.[23]

Para comprender esto, es útil considerar tres aspectos. En primer lugar, las personas esclavizadas que llegaron a Cartagena de Indias y a las Américas procedían de diversos lugares de África, de diferentes *naciones*; de ahí la riqueza y diversidad de culturas que llegaron con la diáspora. Segundo, para los europeos, los africanos eran culturalmente desconocidos por los que traficaron sus cuerpos. Los españoles no se preocuparon por conocer sus cosmovisiones y, por el contrario, englobaron a todos bajo categorías como "negros", africanos o esclavos.[24] Estas formas de resumir toda esta población silenció, durante varios siglos, gran parte de sus historias, orígenes y aportes. Tercero, se debe mencionar que la recolección de las almas estaba relacionada con el bautizo mismo, mientras que la "cosecha" iba de la mano con la catequesis. Teniendo en cuenta esto, será posible visualizar algunos aspectos que se mencionarán a lo largo del texto.

Dicho todo lo anterior, considero que vale la pena cuestionarse: ¿a qué preguntas responde este libro? En cierta medida, la conversión despojó a los africanos y africanas de sus cosmovisiones y sus costumbres, quitándoles parte de su africanidad, su esencia e incluso su humanidad. Este proceso de deshumanización comenzó en África, en donde eran capturados y secuestrados físicamente, y se reforzó con la conversión a la religión católica, la cual pretendía dotar de "libertad espiritual" a los esclavizados. Sin embargo, esta libertad se traducía en una evangelización de la resignación, no en una conversión

---

23 Ver RAE: *Nuevo diccionario de la lengua castellana* (París: Vicente Salvá, 1846), 922, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada del publicado por la Academia Española, y unas 26 000 voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas.

24 Jaime Humberto Borja Gómez, "El control de la sexualidad: negros e indios (1550-1650)", en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Jaime Humberto Borja Gómez (Bogotá: Ariel, CEJA, 1996), 172.

total y completamente consensuada y voluntaria; por el contrario, los esclavizados eran expuestos a una serie de elementos y condiciones para ser persuadidos por los jesuitas a aceptar el bautismo para "salvar" su alma del pecado.

En otras palabras, los misioneros de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias legitimaron la condena de los cuerpos africanos a la esclavitud por medio del silencio y la complicidad,[25] mientras se enfocaban en recolectar sus almas antes de que partieran a los diferentes lugares del virreinato.[26] Por ello, el sacramento del bautizo fue, en la mayoría de los casos, un acto *exprés* y superficial.

Por todo lo anterior, en este libro procuraré que el lector vea cómo se llevó a cabo dicha recolección desde tres grandes preguntas: 1. ¿Cómo y por qué los miembros de la Compañía de Jesús examinaron, catequizaron y bautizaron a los esclavizados en el puerto de Cartagena de Indias durante el siglo XVII?, 2. ¿Cuál fue el papel de los intérpretes en la catequesis y bautizo de africanos libres y esclavizados?, y 3. ¿Cómo y por qué se usaron los catecismos, gramáticas e instrucciones para la catequesis de africanos?[27]

---

25 Es más, la misma Compañía de Jesús tenía esclavizados en sus haciendas y colegios. Laura Victoria Báez Santos, "Arqueología de la producción, distribución y consumo de la cerámica del Tejar de San Bernabé en los Siglos XVII y XVIII en Tierrabomba (Cartagena)" (Tesis de pregrado en historia, Universidad del Externado, 2019); Mario Alberto Melara Martínez, "Claustro de San Pedro Claver: baluarte social, religioso y de formación intelectual. Proyecto de intervención de Claustro San Pedro Claver en Cartagena de Indias" (Tesis de maestría en Patrimonio Cultural y Territorio, Universidad Javeriana, 2011); Mónika Therrien, "Más que distinción, en busca de la diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII", en *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Haroldo Calvo-Stevenson y Adolfo Meisel-Roca (Cartagena: Banco de la República de Colombia, 2007), 18-72.

26 Antonino Vidal Ortega y Jorge Enrique Elías Caro, "La desmemoria impuesta a los hombres que trajeron. Cartagena de Indias en el siglo XVI y XVII. Un depósito de esclavos", *Cuadernos de historia,* No. 37 (2012): 16.

27 De estas preguntas se derivaron muchas otras que no podré responder en este libro (y que me gustaría abordar en otros textos), como, por ejemplo, ¿qué pensaban los jesuitas en Cartagena de Indias sobre el color de la piel de los africanos?, ¿cuál fue el legado de los esclavizados a la cultura en la Cartagena de Indias del siglo XVII?, y ¿cómo se puede relacionar la conversión de africanos con las diferentes culturas africanas?

Tres grandes bloques que me permitieron conocer la conversión de africanos (esclavizados y libres) en Cartagena de Indias y su conexión con el Atlántico. Por lo anterior, en este texto abordé diversos fragmentos de la historia de la Nueva Granada, con especial énfasis en Cartagena de Indias. A través de estos fragmentos, se destacan las conexiones que se pueden establecer con los reinos del Congo, Angola y Arda o regiones como Senegambia y Cabo Verde en África; o ciudades como Salvador de Bahía, Río de Janeiro, Buenos Aires, ciudad de México y Lima en América y Lisboa y Sevilla, en el contexto europeo.[28]

Para responder a estas preguntas fue necesario apoyarse en fuentes y bibliografía. Empezaré con las fuentes. Para mí, acercarme a la historia de los africanos y sus descendientes me invitó a reflexionar sobre el papel fundamental que esta población desempeñó en la historia neogranadina, marcada por la presencia de individuos traídos desde África a América debido a la escasez de mano de obra para trabajar en minas, ingenios, haciendas y, en general, en labores domésticas. Conocer cómo fue la conversión de los africanos, para mí se volvió en un reto, esto debido a la documentación con la que se cuenta. No obstante, no fue una tarea imposible gracias a ciertos documentos que han perdurado a lo largo del tiempo, los cuales, a pesar de estar escritos desde la perspectiva o lente de un tercero, ofrecen valiosos indicios sobre el devenir de las y los africanos en Cartagena de Indias.

Al mencionar el lente de un tercero en el contexto neogranadino, y en el caso de la conversión de africanos me estoy refiriendo a algunos escritores que dejaron registros sobre estos menesteres, entre ellos, Alonso de Sandoval. Este jesuita, junto con otros miembros de la Compañía de Jesús, recolectaron almas africanas bajo la premisa de que procuraban la salud espiritual y la salvación de sus almas. Además de lo anterior (y contextualizando el primer capítulo) gran

---

[28] Por tanto, como menciona Levi, la historia global son microhistorias conectadas. Giovanni Levi, "Microhistoria e historia global". *Historia crítica,* No. 69 (2018): 21-35; Giovanni Levi, "Frail frontiers?", *Past & Present*, No. 242. Supplement 14 (2019): 37-49. Este tema lo he abordado previamente en otros escritos y en este libro se hará un recuento extenso de la bibliografía y de los documentos de archivo consultados. Guerrero, "Misiones".

parte de la forma en la que se llevó a cabo la acción misionera quedó registrada en un texto escrito por él: *Naturaleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes.*[29]

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, es decir, la conversión de los esclavizados que llegaron a Cartagena de Indias. 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 esclavizados y los capitanes de barcos que llegaban a la ciudad año tras año. Sus conocimientos se acrecentaron y fueron mostrados en un nuevo texto en el año 1647, en el que detalla algunos aspectos de las culturas africanas. El texto se tituló *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.*[30] En el prólogo de la segunda edición, Sandoval escribió que serían dos partes, de la cual se conoce únicamente la primera. De encontrarse el segundo tomo, sería una fuente interesante para la línea de investigación planteada en este texto, dado que se podría ampliar lo referente a la conversión de africanos

[29] Alonso de Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes* (Sevill: Francisco de Lira, 1627). Para esta investigación se tomó en cuenta la copia de la Biblioteca Nacional de Colombia. Esta fue comparada con las copias de la Biblioteca Nacional de Francia, Biblioteca Británica, Biblioteca Nacional de España y Biblioteca Nacional de México. Como se verá en el tercer capítulo, algunas de ellas tienen ligeros cambios. También es importante mencionar que las dos últimas versiones no están digitalizadas.

[30] 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 *con que se restaura la salud de sus almas. Dividida en dos tomos illustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechosas y indice muy copioso* (Madrid: Alonso de Paredes, 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.

en Cartagena de Indias y su contexto atlántico; es decir, según lo escrito por el autor, este texto contendría información sobre las actividades emprendidas por él y los demás sacerdotes de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias durante los años 1627 y 1647. En palabras de Sandoval, este tomo sería una ampliación del capítulo tercero de la versión de 1627 donde invitaría a los miembros de la Compañía a participar en el *ministerio de los morenos* (también se le llamaba *ministerio de los negros*),[31] explicándolo con "*exemplos, y razones más domesticas, y caseras*".[32] Con dicha información se podría contrastar la evolución de las estrategias y herramientas utilizadas para realizar los bautizos de africanos.

En líneas generales, en ambos textos (1627 y 1647), el jesuita intentó mostrar los diferentes imperios, reinos y pueblos de África y sus culturas. También describió a los pobladores en su forma de vestir y características de los lugares que habitaban (paisaje, flora y fauna). Todo esto le sirvió de contexto para conocer a las diferentes *naciones* que llegaron a Cartagena de Indias. La dificultad de esta fuente es la marcada tendencia del autor por resaltar la "gran labor" de la Compañía de Jesús. Según él, a pesar de las malas condiciones en las que los jesuitas debían trabajar y del poco personal con el que se contaba para dicho trabajo, los frutos de la cosecha eran visibles. Otra dificultad de esta fuente es la tendencia del autor a describir todo bajo el determinismo geográfico aristotélico y, al mismo tiempo, una visión eurocéntrica, en la que se creía que las tierras africanas, desconocidas por él, estaban habitadas por monstruos y animales extraños. Con esta manera de pensar concluyó que los africanos eran salvajes y bestiales y, por ello, era imperativo salvar sus almas. Proeza que sólo se lograba bautizándolos.

---

31 Así se le llamó a la labor que la Compañía de Jesús estaba llevando a cabo en la Nueva Granada con los africanos que ahí arribaron. Sandoval, *Naturaleza,* 176v. También ver: ARSI, N. R. et Q., f. 134. 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; José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez (ed.), *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014).

32 Sandoval, *TOMO,* (s. p). En algunas partes del libro se han modernizado y actualizado la ortografía y la redacción de las citas textuales para mejor comprensión.

Otra fuente que considero fue relevante para este análisis fueron las Cartas Anuas,[33] las cuales son un material pertinente para explorar parte de la labor de los miembros de la Compañía de Jesús con los africanos. La dificultad de trabajar con estas cartas fue 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 jesuitas. A su vez, estos informes eran seleccionados por las personas encargadas de redactar el documento final. Por ello, es difícil encontrar detalles de todos los aspectos que conciernen a la vida de los esclavizados en el puerto. Sin embargo, en estos documentos he logrado encontrar algunos datos valiosos que complementan el texto de Alonso de Sandoval.

Además de lo anterior, para mi investigación fue de gran importancia estudiar el *Proceso de beatificación* de San Pedro Claver.[34] Este

---

33 Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante 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. Las Cartas anuas de la Nueva Granada fueron transcritas por el padre José del Rey Fajardo. También se recomienda ver: Biblioteca de la Universidad de Sevilla (en adelante BUS), Sebastián Hazañero, *Letras anuas de la Compañía de Iesus de la provincia del nuevo Reyno de Granada. Desde el año de mil seiscientos treinta y ocho hasta el año de mil seiscientos cuarenta y tres [1638-1643]* (Zaragoza: 1643); Pedro de Mercado, *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* [c. 1688] (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957) y José Cassani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*, (Madrid: Imprenta y libreria de Manuel Fernandez, 1741).

34 En esta investigación se citará la versión traducida y editada de Splendiani y Aristizábal. Dicha edición se basó en los testimonios de 1696. Esta corresponde a una versión que la Sagrada Congregación de Ritos compiló e imprimió como una antología abreviada de los testimonios. *Sac. Rituum Congregatione sive Eminentissimo et Reverendissimo Domino Card. De Abdua. Cartagenen. Beatificationis, et Canonizationis Ven Servi Dei Petri Claver Sacerdotis Societ. Iesu,* Roma: Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1696. Ana María Splendiani y Tulio Aristizábal, *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2002). De acuerdo con Brewer-García hubo varios documentos y estos fueron recopilados en diferentes momentos; asimismo, algunos han sido traducidos y algunos están perdidos. Entre 1658 y 1660 se recopilaron testimonios, pero, hasta ahora, no se han conocido las copias de dichos documentos. Después, Claudio Francisco Louvet tradujo para la Sagrada Congregación de Ritos el dosier de 1676 al italiano. Una copia de dicho dossier se conserva en la Biblio-

texto fue escrito con el fin de beatificar a Claver (milagros, martirios y acciones edificantes) y, por ello, contiene información sobre su acción misionera, lo que permite ver la relación de la Compañía de Jesús con el bautizo de la población africana esclavizada que llegó al puerto. Por otro lado, y para suerte de este análisis, este texto es uno de los pocos en los que se pueden encontrar testimonios de los africanos cercanos a él. Estos personajes lo auxiliaron en la catequesis y la administración de los sacramentos a los esclavizados que llegaban al puerto.

Por esto último, consideré, al igual que otros investigadores, que era una obra valiosa para conocer la vida de algunos africanos en el colegio jesuita de Cartagena de Indias, desde su propia "voz" (mediada por un tercero). La dificultad de esta obra 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 je-

teca Nacional de Colombia en Bogotá y fue titulado: *Sanctissimo ac Beatissimo Domino Nostro, Domino Clementi Divina Provida. Papae Decimo, salutem et apostolicam dilectionem*. Es la única copia existente y está online (Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, libros raros y manuscritos, libro 281, https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/107436). Posteriormente, vio la luz una colección de testimonios titulado "Testimonio de diligencias sobre la causa de beatificación y canonización del venerable padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús que floreció" (Cartagena de Indias, 1690), Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, libros raros y manuscritos, libro 401, fols. 1-52 (en dicho documento ninguno de los testigos fue intérprete del Colegio). Una segunda versión modificada del Proceso de 1696 fue publicada en Roma en 1720 (*Sacra Rituum Congregatione Eminentisimo et Reverendissimo D. Card. Zondedario Indiarum seu Carthaginen. Beatificationis et Canonizationis ven servi Dei Petri Claver Sacerdotis Professi Societatis Iesu,* Roma: Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1720). En el Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHNM) hay una copia de un testimonio de 1722 (AHNM-Clero jesuitas, leg. 127). Además de lo anterior, también se tendrán en cuenta dos hagiografías de Claver. En un primer momento se considerarán las escritas por José Fernández (1666) y Alonso Andrade (1657). José Fernández, *Apostólica y penitente vida de el VP Pedro Claver, de la compañía de Iesus. Sacada principalmente de informaciones juridicas hechas ante el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias* (Zaragoza: Diego Dormer, 1666); Alonso de Andrade, *Vida del Venerable y Apostolico Padre Pedro Clauer de la Compañia de Iesus* (Madrid: María de Quiñones, 1657); Brewer-García, *Más allá*, 166-167.

suita;[35] y, en ese sentido, la fuente no permite ver más allá de 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 bautizaba, y mucho menos se puede observar la interacción entre los intérpretes africanos y los recién llegados de África. Aun así, este documento me permitió encontrar la "voz" de los africanos. No fue una tarea fácil. Además de lo anterior, en esta investigación tendré en cuenta las hagiografías que se escribieron sobre Pedro Claver; gracias a las que se podrá complementar algunos aspectos de la vida de este jesuita, así como algunas dinámicas alrededor de la conversión de africanos en Cartagena de Indias.

Además de lo anterior, y para tener el contexto africano, de manera trasversal tuve consultar documentos en archivos portugueses en los que reposa información sobre las misiones en África. Teniendo en cuenta que para mí y para esta investigación fue importante conocer el contexto africano, en la búsqueda me centré en las misiones jesuitas y capuchinas que tuvieron lugar en esa región durante el siglo XVII. Para ello, no sólo consulté lo documentos de archivos, sino que complementé la investigación con las descripciones hechas por viajeros y misioneros en África centro-occidental. Lo anterior, con la finalidad de tener un panorama amplio sobre los misioneros y traductores que ayudaron en la conversión de africanos en sus lugares de origen.

Estas fuentes fueron escritas por misioneros y viajeros que ahí se encontraban, quienes, a diferencia de Alonso de Sandoval, pudieron escribir sobre estas culturas. En su mayoría, estos textos fueron elaborados por europeos, quienes no sólo comentaron rasgos de las culturas africanas, sino que proporcionaron datos del proceso de conversión y bautizos de africanos en sus lugares de origen. Con esto me ha sido posible poner en perspectiva la acción de la Compañía de Jesús a un nivel más amplio que el contexto de Cartagena de

[35] Este texto y otras hagiografías fueron escritas para enfatizar la santidad e incorrupción del cuerpo de Claver, algo que sirvió para mostrar la forma en la que él se ocupó de la conversión de africanos. En este sentido, Grace Harpster ha resaltado que, si bien el retrato de Pedro Claver no hace parte de los primeros retratos de jesuitas ni de los primeros mártires de la orden, las imágenes y descripciones querían exhibir la bondad cristiana de Claver con las personas esclavizadas. Grace Harpster, "Illustrious Jesuits: The Martyrological Portrait Series circa 1600", *Journal of Jesuit Studies*, vol. 3, No. 9 (2022): 379-397.

Indias, del mismo modo que me permitió ver la incursión de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos y su labor misionera; lo anterior, con el fin de visualizar a los esclavizados y su contacto con la religión católica en el continente africano, es decir, en el punto de partida. Este aspecto me permitió sumergir este texto en una visión más amplia y comparada.

Si bien los capuchinos no son el eje central de este texto, he decidido incluirlos para contextualizar y complementar lo referente a la conversión de africanos y africanas en África central y occidental, dado que, después de 1622 se inició una "disputa" entre ambas órdenes (jesuitas y capuchinos) por "controlar" las misiones en dichas regiones. Aunque en este texto no se ahondará en estos sucesos, sí se tendrán en cuenta los textos escritos por los frailes que ahí se encontraban, esto con la finalidad de tener un panorama amplio de los bautizos y catequesis de africanos en sus lugares de origen. Además de lo anterior, hubo varios catecismos escritos por jesuitas que luego fueron retomados por capuchinos. Fue inevitable no incluirlos, dada la relevancia de los puntos que acabo de mencionar.

Además de las fuentes mencionadas, revisé las herramientas usadas por los misioneros para la conversión: catecismos, cartillas y doctrinas. Esto último me permitió tejer una historia que trascendió las fronteras europeas, africanas y americanas. En este sentido pensé en el tercer y último capítulo del libro, una historia que conectara diferentes puntos de la geografía y que me permitiera conocer la circulación de los libros empleados para la conversión de africanos.

Los fragmentos de esta investigación me fue posible unirlos gracias a la consulta de diferentes archivos, bibliotecas y repositorios. En un inicio, la investigación se centró en textos publicados por jesuitas y capuchinos; para ello, concentré mi mirada en las bibliotecas nacionales de Portugal, España, Colombia y Francia. En el camino consulté otras bibliotecas como la que se encuentra en la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, el CHAM, Casa Velázquez, Luis Ángel Arango, etc., lo que me permitió complementar mi mirada con respecto a las descripciones sobre África y los africanos. Continuando con la indagación, también consulté archivos como el de Indias, Histórico Ultramarino, Torre do Tombo, Nacional de Madrid, ARSI y Nacional de Colombia, entre otros. En la búsqueda de pequeños "pedazos"

para armar el rompecabezas que me permitieran conocer la historia de la conversión de los esclavizados, fui explorando más archivos y bibliotecas y, en ese camino, exploré un sinnúmero de repositorios online como, por ejemplo, *Biblioteca Digital das Memórias de África e do Oriente*. Estos fragmentos, acopiados en diferentes puntos de la geografía y pensado desde una visión comparada y conectada,[36] me permitieron dibujar una *"big picture"* sobre la conversión de africanos durante el siglo XVII.

Como en cualquier investigación, tuve que complementar la investigación en bibliotecas y archivos con la lectura de investigaciones que ayudaron a apuntalar los hallazgos encontrados. Por ello, me fue útil dialogar con algunas investigaciones predecesoras, las que, además de ser una luz en el camino al archivo, también me permitieron encontrar los aportes de mi propia investigación. Entonces, ¿cuáles fueron las investigaciones anteriores a esta? En otras palabras, ¿cuál fue la bibliografía que encaminó esta investigación? La lista es larga y, por ello, el aparato crítico de este libro es extenso. Aun así, me tomaré unas páginas para resaltar algunos puntos que considero importantes.

Los estudios sobre la historia de los africanos y sus descendientes en el territorio neogranadino (posteriormente colombiano) han recorrido un largo camino, desde los trabajos sobre la esclavitud en el periodo colonial,[37] pasando por la participación de las personas

---

36 Levi, "*Microhistoria*"; Levi, "*Frail*".

37 Al respecto hay muchos estudios, aquí sólo se nombrarán algunos: Luz Adriana Maya Restrepo, "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810", en *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos,* Luz Adriana Maya Restrepo (ed.), tomo VI (Bogotá: Editora Guadalupe, 1998), 11-52; Luz Adriana Maya Restrepo, "Paula de Equiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII", *Historia critica*, No. 24, (2003): 101-124; 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); Eduardo Restrepo, "El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización", en *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, María Eugenia Chaves Maldonado (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009), 116-176; María Cristina Navarrete, *Cimarrones y palenques en el siglo XVII* (Cali: Universidad el Valle, 2003); María Cristina Navarrete, "Nuevos aspectos en la historia de los palenques y los cimarrones del

de origen africano en la independencia,[38] hasta llegar a las investigaciones contemporáneas que muestran cómo los descendientes de estos han estado presentes en casi todos los acontecimientos fundamentales de la construcción de la nación colombiana. Este conocimiento ha sido posible gracias a la labor de historiadores que han dedicado parte de su quehacer investigativo a explorar esta otra faceta de la historia del país. Dada la vasta bibliografía sobre el tema, en estas páginas mencionaré aquellos estudios que se consideran más cercanos con el libro que aquí presento.

Los estudios sobre la evangelización en el Reino de la Nueva Granada están estrechamente relacionados con la esclavitud, y, en cierto modo, se ha tendido a olvidar que este proceso es una continuidad de lo que estaba sucediendo en África. Por ello, es crucial contextualizar los estudios sobre la evangelización de africanos en América, mencionando algunos trabajos importantes sobre la evangelización de los esclavizados en la monarquía hispánica.

Muchos de los estudios y los investigadores que mencionaré a continuación están íntimamente ligados a la esclavitud, como son los trabajos de Maya Restrepo, Navarrete, Vila Vilar y Friedemann, que se enfocan en los palenques, la brujería dentro de la población esclava y el devenir de la esclavitud en sí misma. Estos temas permiten un acercamiento a las creencias de los africanos y sus descendientes, así como su relación con la Inquisición, aspectos ampliamente estudiados por Maya Restrepo. Los estudios sobre los palenques (Friedemann[39] y Navarrete) también logran una aproximación al universo de

Caribe neogranadino, siglos XVI y XVII", en *De la libertad y la abolición: africanos y Afrodescendientes en Iberoamérica*, Juan Manuel de la Serna (México: INAH, 2010), 23-81; Navarrete.

38 En este aspecto se pueden citar algunos trabajos del investigador Alfonso Múnera, entre ellos Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* (Bogotá: Banco de la República, 1998) y Alfonso Múnera, *Negros y mulatos en la independencia de Cartagena de Indias: Un balance* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010).

39 Nina 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 *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos.* tomo VI, Luz Adriana Maya Restrepo (Bogotá: Editora Guadalupe, 1998), 81-101; Nina de Friedemann y Jaime Arocha, *De sol a sol. Géne-*

los cimarrones y su interacción con el mundo exterior, en ocasiones vinculados a la religión católica, revelando así aspectos culturales de los africanos.

Si bien este texto es el primero en abordar de manera conjunta la conversión de los africanos en el Reino de la Nueva Granada durante el siglo XVII y su relación con África, conjugando fuentes de ambos lados del Atlántico, existen otros estudios que han explorado ampliamente la vida y obra de Pedro Claver. Aunque esta investigación no se centró en Claver, consideré la documentación relacionada con su *Proceso de Beatificación*, dado que es una rica fuente de testimonios que ofrece una perspectiva única sobre la relación entre los jesuitas y los africanos que llegaban al puerto de Cartagena de Indias. Entre la bibliografía con la que dialogué a lo largo de la investigación están los trabajos de Vargas Arana, Bueno y Brewer, porque en ellos pude encontrar un tema que debía sobresalir en el libro: el trabajo de los intérpretes africanos.

Este tema fue estudiado por Paola Vargas Arana, quien se ha dedicado, en algunos escritos, a resaltar el trabajo evangelizador de San Pedro Claver en Cartagena de Indias,[40] 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 esclavizados. 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 este modo, se concentra en resaltar a San Pedro Claver y su acción misionera con los esclavizados. Esto contrasta con el estudio del padre Manuel Mar-

---

sis, transformación y presencia de los negros en Colombia (Colombia: Editorial Planeta, 1986) y Nina Friedemann, África y América. Caminos de encuentro. Papeles ocasionales (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993).

40 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*, ICANH (2006): 293-328; 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,* vol. 2, No. 155 (2006): 43-79.

zal,[41] 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 García[42] destaca la labor de Pedro Claver y sus ayudantes en el texto *El apóstol de los negros, Pedro Claver, y sus intérpretes*, donde 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 importante sobre el cual se trabajará en esta investigación y que la reciente publicación de Bueno García resalta en gran medida.

Por último, y no menos importante, debo mencionar el trabajo de Larissa Brewer-García.[43] Su libro, tanto en inglés como en español, llegó a mis manos después de haber terminado la tesis doctoral. Sin embargo, arribó en el momento perfecto, dado que me permitió dialogar simultáneamente con las fuentes y la historiografía. Esta obra es la primera investigación de gran envergadura que se centra en los intérpretes. Por esta razón, y aun cuando los hallazgos que presentaré en este libro no están en la misma línea de los planteados por Larissa, cuando llegó el momento de reescribir este texto, las indagaciones de esta investigadora se convirtieron en un pilar fundamental para mi investigación. El trabajo de Brewer-García es pausado y riguroso, y en él se encuentra un sinnúmero de referencias visuales que contribuyeron a la conversión de africanos, además de un análisis detallado sobre la labor de los intérpretes.

Los tres trabajos que he mencionado han destacado la labor de los africanos que actuaron como *intérpretes*, pero ninguno de ellos ha combinado la labor de estos en ambos lados del Atlántico ni ha resaltado la labor de los jesuitas, que también desempeñaron fun-

---

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

42 Antonio Bueno García, "El apóstol de los negros, Pedro Claver, y sus intérpretes", *Mutatis Mutandis*, vol. 8, No. 1 (2015): 181-196.

43 Larissa Brewer-García, *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020); Brewer-García, "*Más allá*".

ciones de traducción. Por ello, en este libro he procurado profundizar en estos temas para ofrecer una visión holística del trabajo en la conversión de africanos en Cartagena de Indias. Asimismo, y, como podrán ver en el segundo capítulo, he procurado rescatar los nombres de cada uno de los intérpretes mencionados en las fuentes, con la finalidad de nombrarlas y encontrar la "voz" de cada una de ellas. En otras palabras, este es uno de los principales aportes, de este libro, a la historiografía dedicada a estos temas.

El padre Alonso de Sandoval, al igual que Claver, estuvo en Cartagena de Indias durante el siglo XVII y este, a diferencia del llamado "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 Cartagena de Indias. En esta línea, los trabajos de Ares, Tardieu, del Rey Fajardo, Vila Vilar, Borja Medina, Navarrete y Vignaux, permiten ver la trascendencia que este jesuita y sus libros han suscitado dentro del estudio de los afrodescendientes.

En primer lugar, se debe mencionar a Berta Ares Queija,[44] 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 africanas y africanos desde "las dos orillas" del Atlántico, refiriéndose a lo ibérico y lo americano, pero dejando de lado lo africano. Del mismo modo, Enriqueta Vila Vilar[45] nos deja abierta una ventana relacionada con la evange-

---

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

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

lización de los africanos en el Nuevo Mundo durante el siglo XVIII, al mismo tiempo que muestra cómo este proceso permitió, en cierta manera, la integración de estos personajes al mundo cristiano que se estaba gestando en las tierras que apenas se estaban explorando. Dos miradas que intentan abrir un panorama de investigación a nivel latinoamericano en donde se tuvo en cuenta lo ibérico y lo americano, olvidando así el componente africano propuesto en el presente libro.

En estudios más concretos sobre diferentes puntos de la América Hispánica se pueden encontrar las aportaciones de Tardieu para el caso del Virreinato del Perú. En esta pesquisa, el autor ahonda sobre varios aspectos de la evangelización de los negros; entre estos, los métodos y herramientas que la Compañía de Jesús utilizaba, como, por ejemplo, la "pedagogía de aproximación". Este investigador también se interesó en ahondar en el proceso de evangelización en otras partes de América como el Reino de la Nueva Granada, la Provincia del Paraguay y el Virreinato de la Nueva España.[46] En el caso del Reino de la Nueva Granada analizó una embajada Arda en el puerto de Cartagena de Indias y el proceso de evangelización realizado con el embajador africano. 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", la cual consistía en acercarse a los africanos por medio de las cofradías y calmar sus "dolencias físicas y morales", para así lograr la conversión de la población esclavizada.

Y, para el caso de la Nueva España, enfoca su estudio en describir el proceso de evangelización en Oaxaca, Orizaba, Veracruz, Puebla y Guadalajara, de manera tenue y proporcionando datos generales. Todas estas investigaciones en su conjunto dan luz a un panorama amplio acerca de la evangelización de africanos en los territorios his-

---

46 Jean-Pierre Tardieu, *L'église et les noirs au Pérou (XVIe et XVIIe siècles)* (Tesis de doctorado en Historia, Bordeaux: Université de Bordeaux III, 1987); 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): 11-29; 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): 141-160 y Jean Pierre Tardieu, "Les jésuites et la pastorale des Noirs en Nouvelle -Espagne (XVIe siècle)", *Ibero-Amerikaisches Archiv,* vol. 16, No. 5 (1990): 529-544.

pánicos, sin adentrarse en los estudios acerca de la evangelización de los esclavizados en África (sólo realizó algunas menciones sobre un catecismo que se tradujo del portugués al kikongo y fue publicado en Lisboa en 1624).

Además de lo anterior, se debe mencionar que, en el intento por regular los bautizos de africanos 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 éstos se estaban llevando a cabo. Este hecho suscitó el estudio del padre Francisco de Borja Medina[47] y de Aurelia Martin Casares y Christine Delaigue,[48] donde ambos retoman el texto publicado por el arzobispo. En el primero se hace un rastreo de cómo fue el proceso de evangelización de los esclavizados, con base en los mandatos del arzobispo de Sevilla; en el segundo, las investigadoras muestran un conjunto de evidencias sobre la labor de la Compañía de Jesús en la evangelización de los africanos en la península ibérica.

En este punto es en donde se encuentra una de las primeras evidencias de un intercambio transatlántico con respecto a la evangelización de los africanos y africanas. Estas 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.

---

47 Francisco de Borja Medina, "El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas", en *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América,* Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal (Lima: Fondo Editorial Lima PUCP, 2005), 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 *La esclavitud negroafricana en la historia de España Siglos xvi y xvii*, Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco (Granada: Editorial Comares, 2010), 75-94; Francisco de Borja Medina Rojas, "A la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús con la población negra de Sevilla y su reflejo en América", *Revista Montalbán*, vol. 57, No. 1, (2018): 10-78; Francisco de Borja Medina, "La Compañía de Jesús y la evangelización de los esclavos negros, sus inicios en Sevilla y su reflejo en América", *Revista Montalbán*, No. 61 (2023): 252-357.

48 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): 214-235.

Adicional a lo anterior, debo agregar que las últimas publicaciones de Borja Medina ("A la labor evangelizadora" y "La Compañía de Jesús") han sido relevantes para la reescritura de este libro, dado que han aportado datos interesantes sobre la presencia y labor de la Compañía de Jesús en diferentes partes de la América Española. Aun así, en ambos trabajos no se ha enfatizado en el factor africano, lo que me ha dejado la puerta abierta para continuar con las pesquisas que adelanté para este libro.

Para el caso concreto que nos ocupa, el Reino de la Nueva Granada, existe un sinnúmero de estudios sobre el tema de Cartagena de Indias en concreto, por ello mencionaré trabajos que he considerados relevantes para la presente investigación. En primer lugar debo 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 país,[49] con los que 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 Basilio, uno de los lugares más interesantes en la historia colombiana y que tiene 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 del padre Giovanni Cavazzi, siendo este uno 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 cuáles 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, considero importante traer

[49] 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.

a la palestra las investigaciones de la historiadora María Cristina Navarrete,[50] quien a diferencia de Friedemann, nos acerca a un estudio histórico relacionado con la herencia cultural africana que se puede hallar en los palenques que se formaron alrededor del puerto cartagenero. Al mismo tiempo que nos sumerge en su devenir y trasegar como sociedad "aislada" que tuvo fuertes relaciones con Cartagena de Indias, la autora exploró 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 a la vida de los africanos gracias a sus indagaciones en las fuentes jesuitas que se han nombrado, por ejemplo, las Cartas Anuas, 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 las investigaciones sobre la herencia africana en el Reino de la Nueva Granada, se deben destacar los estudios de los documentos inquisitoriales, los cuales nos adentran en 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 Restrepo,[51] quien en su estudio muestra cómo las *juntas*[52] eran los espacios propicios en el que los africanos podían manifestar su cultura, visto como una forma de cimarronaje que ella califica de simbólico, en el cual se manifestaba la resistencia de esta población hacia la esclavitud.

---

50 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); María Cristina Navarrete, "La representación jesuítica de los etíopes del siglo XVII desde las Cartas Annuas", *Revista Memoria y Sociedad*, vol. 10, No. 21 (2006): 85-106.

51 Luz Adriana Maya Restrepo, *Brujería*; Luz Adriana Maya Restrepo, "África: Legados espirituales en la Nueva Granada, Siglo XVII", *Historia Critica,* vol. 12, No. 1 (1999): 29-43.

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

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: una, los rastros de la memoria religiosa africana, en donde la re-significación jugó un papel importante; y otra, los conocimientos sobre el "papel diabólico" que tenían los africanos en el Nuevo Mundo. 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 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 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 hubiera hallado un anclaje más profundo a la investigación que presentó en su tesis.

Como he mencionado, una de las vertientes que se explorarán en esta pesquisa está íntimamente relacionada con la Compañía de Jesús y su labor misionera con los africanos y sus descendientes, por lo que he considerado importante mencionar los trabajos del padre José del Rey Fajardo,[53] 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 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 de Cartagena de Indias y en el puerto fluvial de Santa Cruz de Mompox; 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 José del Rey le da a sus investigaciones, considero importante este tipo de estudios dado que proporciona

---

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

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 Compañía de Jesús en el contexto neogranadino. Además de lo anterior, al igual que María Cristina Navarrete, pero desde una perspectiva diferente, el padre Rey Fajardo ha usado las Cartas Anuas como fuentes de investigación; para ello compiló y publicó esta documentación[54] del siglo XVII del Reino de la Nueva Granada, con la finalidad de destacar la presencia y el trabajo de la Compañía de Jesús dentro del territorio neogranadino, al mismo tiempo que realizó un análisis de la misma.

En ella explica la naturaleza de esta, los alcances y limitaciones que tiene. En definitiva, 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.

Y, por último, al igual que las investigaciones de Larissa Brewer-García, este es uno de los estudios más cercanos a este libro. Por la naturaleza del mismo y las fuentes que se utilizan, es el estudio concreto de la relación de la iglesia con los esclavizados en el Reino de la Nueva Granada que realizó la investigadora Hélène Vignaux con su texto *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade*.[55] La investigadora rescata muchas normas y disposiciones de la monarquía hispánica por y para la evangelización de la población en general y las destaca, en cierta medida, como parte de la evangelización de los esclavizados y sus descendientes.

---

54 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 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).

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

Lo anterior tiene su origen en la supuesta falta de fuentes que permitan conocer la manera en la que se debía bautizar a los africanos y africanas 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 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 manifestaciones culturales africanas en territorio neogranadino.

Al igual que Navarrete y Rey Fajardo, Vignaux usa las Cartas Anuas como una de sus fuentes principales, lo que le permitió tener una visión de la relación entre la Compañía de Jesús y la evangelización de los esclavizados 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 del 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. Además de dejar de lado el componente africano, este libro sólo resaltó la labor de los intérpretes en Cartagena de Indias olvidando ver este factor en un amplio espectro.

Como se ha demostrado, 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, considero que esto es uno de los aportes de esta investigación y en ese sentido, me interesé por investigar en las fuentes portuguesas en las que se describía como eran los bautizos en los puertos de embarque y en *sertão*, al mismo tiempo que me interesé por saber qué pasaba en Brasil (la América portuguesa), con la finalidad de poder tener una visión más amplia del proceso y no limitar la conversión de africanos a los puertos de llegada, en este caso Cartagena de Indias. En el primer capítulo retomé, entonces, algunas cartas que Alonso de Sandoval recibió desde

Luanda, un lugar que podría sonar lejano tanto geográfica como culturalmente, pero que, dada la cantidad de esclavizados que llegaban desde África central, era lo más cercano que podía tener Sandoval, pues la información que recibiera de estos lugares era valiosa para la labor que él estaba emprendiendo: salvar almas africanas. O, dicho de otra manera, examinando, catequizando y bautizando esclavizados.

Además, en esta investigación indagué sobre los intérpretes, un tema trabajado por algunos investigadores, pero que procuré abordar de manera diferente, tratando de resaltar los nombres de cada uno de los mencionado en las fuentes, e intenté destacar las características particulares de cada uno. Esto último es muy importante porque siempre se habla de la labor de los intérpretes varones, pero en este libro he dedicado un apartado para demostrar la presencia de intérpretes mujeres y enfatizar sobre su labor en Cartagena de Indias. Esto lo he complementado con las opiniones que algunos misioneros tenían sobre esta labor.

Por último, y no menos importante, en esta investigación destaqué los textos que se elaboraron para la conversión de africanos. Si bien no pretendí hacer una historia del libro, en esta parte del texto procuré resaltar las conexiones que había entre algunos textos que trascendieron las fronteras y el contexto en el que se dieron: la conversión de africanos. Por un lado, está un catecismo escrito en *kikongo,* publicado para el contexto congolés, una cartilla en *quimbundo* derivada del catecismo, pero publicada en Lima; y un catecismo en lengua arda que inició su viaje en el reino Arda, continuó su historia en Cartagena de Indias y prosiguió en Madrid, finalizando en su punto de partida. Otro punto relevante de esta investigación fue resaltar la importancia de *Naturaleza, policía sagrada i profana,* de Alonso de Sandoval, y establecer una relación directa con la *Instrvccion para remediar y asegurar* de Pedro Castro y Quiñones. Si bien la naturaleza de ambos libros fue diferente, logré establecer una conexión en el origen de estos, pues ambos nacieron por los malos bautizos de los esclavizados en Cartagena y Sevilla, respectivamente. Asimismo, argumento la importancia del libro de Alonso de Sandoval en la difusión de la mencionada *Instrucción*.

En el texto he "recreado" la existencia de varios elementos visuales para la catequesis de africanos; entre los principales, un libro de estampas creado por Pedro Claver. Si bien no he encontrado el texto en los archivos, a partir de las descripciones he tratado de reconstruir, según las fuentes, algunos de los aspectos más importantes de este. Estos dos últimos puntos no se habían realizado en investigaciones anteriores, por lo que se traduce en un aporte significativo en la investigación de la conversión de africanos en Cartagena de Indias.

Así, en esta investigación analizaré la evangelización de africanos en el contexto atlántico desde 1605 hasta finales del siglo (1696), con foco en el análisis del caso de Cartagena de Indias. Para ello, se toma como premisa que Alonso de Sandoval arribó al puerto de Cartagena de Indias en 1605 y que la mayoría de los diferentes textos que se elaboraron para el *Proceso de Beatificación* (1696) se escribieron y compilaron durante el mencionado siglo. Además, se debe mencionar que la temporalidad obedeció a dos factores. En primer lugar, porque dicho siglo fue el más importante en términos cuantitativos, en el periodo de mayor auge del comercio de personas esclavizadas en la América hispánica (diferente al caso del Caribe); y, en segundo, por la fuerte actividad de la Compañía de Jesús.

Dicho lo anterior, vale la pena preguntarse: ¿por qué el contexto geográfico va desde África a Cartagena de Indias? Al respecto debo mencionar que en esta pesquisa consideré oportuno ver la historia de la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias desde una mirada holística y tomar como punto de partida la historia de África. Lo anterior me permitió ver el proceso de manera integral tanto en las fuentes consultadas, como en la historiografía. Como se ha mencionado, gracias a la consulta de archivo y a la naturaleza misma de los esclavizados según lo consultado, esta investigación tiene una visión amplia que va más allá del puerto de Cartagena de Indias. Por lo anterior, la historia de los bautizos de africanos en el reino de la Nueva Granada durante el siglo XVII me permitió 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 esclavizada para poder materializar las diferentes

actividades económicas tales como la minería, el cultivo de la caña de azúcar, y su posterior procesamiento, así como otras actividades productivas donde fueron forzados a trabajar tanto en las colonias hispánicas como en las posesiones portuguesas, inglesas, francesas y holandesas.

Los hechos que relato en esta investigación tienen sus raíces en el territorio africano, donde la vida de sus habitantes se vio marcada por la significativa movilidad forzada de personas.[56] En estos lugares, se trató de convertir a la religión católica a la población nativa y, por medio de esta acción, tratar de borrar parte de su cultura. Sin embargo, la cultura de los africanos se camufló entre los constantes intentos de extirpar sus manifestaciones culturales, que, según los misioneros, estaba plagada de "gentilidad". Dicho camuflaje puede verse en la actualidad a través de las diferentes manifestaciones de lo afrodescendiente que perviven en algunas regiones del continente americano.[57]

Teniendo en cuenta todo lo anterior, tengo que responder otra pregunta: ¿cómo realicé la investigación? O mejor aún ¿cómo considero que debe ser abordados este tipo de estudios que integran África y América? Este libro indagué acerca de varias metodologías a través de las cuales podía estudiar el proceso de evangelización de africanos en Cartagena de Indias visto desde el contexto atlántico del siglo XVII. Por ello, por medio de la historia conectada y la historia atlántica, indagué en los documentos de archivo y la historiografía existente.

---

56 Al respecto ver Mariana P. Candido, "Capitalism and Africa: Revisiting *Way of Death* Thirty-Five Years after its Publication", *The American Historical Review*, vol. 127, No. 3 (2022): 1439-1448; Roquinaldo Ferreira, "Central Africa and the Atlantic World", *Oxford Research Encyclopedia of African History* (2019). https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.53

57 Existen muchos estudios sobre las culturas africanas en América, pero en este caso se destacarán algunos textos como los estudios de Manuel Moreno Fraginals (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): 261-278.

Desde la perspectiva atlántica se postulan las relaciones que se pueden encontrar de una población a ambos lados del océano,[58] por ello, me inspiré en los trabajos de John Thornton.[59] En su libro *Africa and Africans in the making of the Atlantic world* –en sus dos ediciones–[60] muestra un estudio acerca de las sociedades y las culturas de África central y occidental que fueron parte del comercio de esclavizados. Su estudio tiene un tinte braudeliano, dado que 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 libro 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 la esclavitud en general.

Ver el océano Atlántico como el "mediterráneo de los historiadores" no es solamente un asunto retórico, tal y como lo describió hace

58 Alison Games, "Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities", *The American Historical Review,* vol. 111, No. 3 (2006): 741-757.

59 Algunas de sus publicaciones son: John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); 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): 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): 417-427; John Thornton, "Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation", *History in Africa*, vol. 8 (1981): 183-204; John Thornton, "System Precolonial African Industry and the Atlantic Trade, 1500-1800", *African Economic History*, No. 19 (1990): 1-19; 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): 89-120; John Thornton, *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700*, en *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Linda Heywood (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 71-90; John Thornton, *A Cultural History of the Atlantic World 1250-1820* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

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

algunos años Alison Games, es una unidad de análisis histórica.[61] Si bien emprender este tipo de estudios presenta desafíos, se debe resaltar que esta forma de ver la historia profundiza en la comprensión de las transformaciones de larga duración, así como las continuidades y conexiones de algunos eventos de la historia que, a su vez, permiten ver las cosas en común entre una geografía y otra (África y América).

Entonces, ¿por qué conectar estas dos geografías a través de este océano? Si bien la construcción histórica del Atlántico es algo "reciente", que conceptualmente nos remite a los estudios de Bernard Bailyn,[62] también es cierto que en las últimas décadas se ha avanzado mucho. Me detendré un poco en este punto. Con los aportes de Bailyn se comenzó a pensar la conexión diplomática y comercial atlántica entre Estados Unidos e Inglaterra en del siglo XX, es decir, un campo de estudios limitado y que no abarcaba más allá que "el norte" ni lo hegemónico.

Por otro lado, algunos historiadores consideraron importante pensar desde dos orillas diferentes. Un grupo destacado de investigadores dedicados a la esclavitud abrieron brecha al pensar en los nexos que se podían establecer en este amplio contexto atlántico. En ese sentido se debe resaltar los aportes de Philip Curtin y su importante trabajo sobre la esclavitud negra en el mundo atlántico, así como los aportes de Paul Gilroy.[63] Estas investigaciones se anclaron en estudios que iban de la mano de "la historia imperial" (sobre todo desde el punto de vista británico),[64] aun así, dio inicio a una conceptualización de dicho océano como una unidad de análisis que, poco

---

61 Alison Games, "Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities", *The American Historical Review,* vol. 111, No. 3 (2006): 741.

62 Bernard Bailyn, "The Idea of Atlantic History", *Itinerario*, vol. 20, No. 1 (1996): 19-44; Bernard Bailyn, *Atlantic history: concept and contours* (Boston: Harvard University Press, 2005).

63 Philip Curtin, *Cross-cultural Trade in World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Boston: Harvard University Press, 1993).

64 Simon Potter y Jonathan Saha, "Global History, Imperial History and Connected Histories of Empire", *Journal of Colonialism and Colonial History,* vol. 16, No.1 (2015). https://doi.org/10.1353/cch.2015.0009

a poco, fue desdibujando la "frontera" imperial/monárquica e integró a actores provenientes de las clases trabajadoras y los esclavizados.

Además de lo expresado sobre el trabajo de John Thornton, en esta investigación tuve en cuenta los aportes de James Sweet,[65] quien resaltó la importancia de la cultura africana en la formación del mundo atlántico, mediante la puesta en escena de la vitalidad de las religiones centroafricanas. Al igual que Luz Adriana Maya Restrepo, este investigador realizó sus estudios a través de documentos inquisitoriales, que 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. Adicional a lo anterior, Sweet ha insistido en la importancia de estudiar África desde América. Punto que he tenido en cuenta a lo largo de esta investigación.

En el trabajo también identifiqué dos perfiles o dos personajes primordiales en la recolección de almas: *operarios de negros* o misioneros dedicados a la conversión de africanos, y los intérpretes o *lingoas (linguas* en portugués o *lenguas* en español*)*. Con respecto a estos, en un primer momento debo hablar de la Compañía de Jesús, una congregación que, a pesar de no ser la primera en llegar a los reinos centroafricanos ni a América, fue una de las órdenes que procuró bautizar y catequizar a la población de origen africano.[66] En

---

65 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 Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora", *The American Historical Review*, No. 114 (2009: 279–306).

66 No hay certeza de cuál fue la primera orden en llegar a África central. La Compañía de Jesús llegó al Reino del Kongo en 1547. Francisco Leite de Faria, "Uma

Cartagena de Indias, esta congregación clasificó a los religiosos que se dedicaban al "*ministerio de los negros*" como *Operarius aethiopum*.[67] Estos personajes examinaron, catequizaron y bautizaron a los africanos procedentes de los diferentes puertos de África. En el caso del Reino de la Nueva Granada, estos jesuitas contaron con el apoyo de algunos intérpretes de origen africano, quienes por medio de sus conocimientos en las lenguas africanas fueron parte importante en la labor jesuítica en dicho puerto.[68]

Al otro lado del Atlántico, algunos miembros de la Compañía de Jesús se ocuparon, en cierta medida, de elaborar algunos elementos para la conversión de los nativos en África. Los capuchinos llegaron al África central después que los jesuitas. Estos últimos habían catequizado e impartido sacramentos durante años. Junto a ellos, los frailes continuaron con la escritura de relaciones,[69] catecismos[70] y diccionarios[71] que ayudaran en la conversión de centroafricanos. Del mismo

---

relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492", *Separata de stvdia,* No. 18 (1966).

67 ARSI, N.R. et Q. 4, Catálogo Breve de 1711: Operarius Aethiopum, en Del Rey Fajardo, *El Operarius,* 195-221 y Ares Queija, La cuestión, 471.

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

69 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) (Tesis doctoral en Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009).

70 Como por ejemplo Giacinto da Vetralla, *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 Sacr. Congr., 1650).

71 Al respecto se puede mencionar: Anónimo, *Vocabularium Latinum, Hispanicum, et Congense, ad Usum Missionariorum transmittendorum ad Regni Congi Missiones* (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondi Minori). Propablemente fue compuesto por Jorge de Gela y Manuel de Roboredo. El texto fue llevado a Roma por Gacinto de Vetralla, aunque debe resaltarse que Gela no era versado en el español, por lo que es posible que esa parte la escribieran/tradujeran capuchinos españoles. Carrocera, P., "Los capuchinos españoles en el Congo y el primer diccionario congolés", en *Missionalia hispánica*, vol. 2 (España: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Consejo Superior de

modo, se continuó con la formación religiosa de los naturales.[72] Lo anterior me permitió mostrar que, para los capuchinos, también fue importante el aprendizaje de las lenguas africanas, como por ejemplo, el caso del padre Antonio de Teruel,[73] quien escribió sobre la importancia de "hacerse los misioneros dueños de la lengua",[74] siendo esto significativo para la comprensión de las creencias africanas y la catequesis de la población; al mismo tiempo, evitaban ser engañados por los intérpretes que les ayudaban con la traducción.[75]

Estos dos actores fueron transversales en la conversión de africanos a ambos lados del Atlántico. Tanto *Operarius aethiopum,* como intérpretes y naturales con formación religiosa los he estudiado desde su procedencia, sus esferas y su alcance. Ellos aportaron, a su

---

Investigaciones Científicas (España), Departamento de Misionología Española, Instituto González Fernández de Oviedo, 1945), 11.

72 Thornton, "Demography", 514. Con el término *natural* se hace referencia a la pertenencia a un lugar o región. Aunque Tamar Herzog lo ilustró para 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 su extranjería. También señaló 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*, vol. X (2011): 21-31. En el caso africano, se usará la palabra *natural* para hacer un señalamiento acerca de la pertenencia de las personas a un lugar particular del continente, 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 esclavizados porque su lugar de procedencia, en muchas ocasiones, estuvo supeditado por los lugares en que fueron embarcados. Por lo general, estos naturales nacieron en África y eran de padres africanos, padres portugués y africano o ambos padres portugueses, a quienes se procuró ordenar con el fin de que ayudaran en la conversión de nativos.

73 Antonio de Teruel (1604-¿?) estuvo en la misión del Congo y escribió un texto sobre la misión titulado: *Descripción narrativa de la Misión de los Padres Capuchinos y sus progresos en el reino del Congo*.

74 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.

75 Lo mismo pensaba el padre Bernardino Ignazio d'Asti. Ver: Almeida, *Ajustar*, 70.

manera, al bautizo y catequesis de africanos. Dicho lo anterior, considero que es importante estudiarlos en conjunto. En primer lugar, *Operarius aethiopum* fue un término que usó la Compañía de Jesús para denominar a los miembros que procuraron la conversión de los esclavizados en Cartagena de Indias. Estuvieron acompañados por los intérpretes, quienes, la mayoría de las veces, eran esclavizados del colegio[76] y fueron comprados para este fin.[77] 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 en Cartagena de Indias fue relativamente corto. El primero en esta lista es Alonso de Sandoval, quien desde su arribo a Cartagena en 1605 estuvo al frente de esta labor. Posteriormente llegó Pedro Claver, un personaje importante en esta historia, no sólo porque pasó a la historia como un santo, sino porque, junto a Sandoval, marcó el inicio de este periodo. En esta investigación encontré que los operarios tuvieron mayor presencia en Cartagena de Indias durante el lapso que los padres Alonso de Sandoval (1576-1652) y Pedro Claver (1580-1654) estaban vivos. Este periodo coincide, en gran medida, con los arribos de barcos procedentes de los ríos de Guinea y los reinos centroafricanos como producto del asiento portugués (1595-1640)[78] y durante la unión de las coronas ibéricas (1580-1640).[79] Dicho lo anterior, no es coincidencia que haya

---

76 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*; Robert C. Schwaller, "The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain", *Ethnohistory*, vol. 4, No. 59, (2012): 713-738.

77 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 131-132; Hazañero, *Letras anuas*.

78 Licencia emitida por la corona española en favor de comerciantes portugueses para comerciar con personas esclavizadas. Enriqueta Vila Vilar, "Los asientos portugueses y el contrabando de negros", *Anuario de estudios americanos*, No. 30 (1973): 557-599; Julián Ruiz-Rivera, "Gobierno, comercio y sociedad en Cartagena de Indias en el siglo XVII", en *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson (Cartagena: Banco de la República, 2007), 354-384.

79 La unión de las coronas ibéricas o la dinastía filipina fue el periodo comprendido entre 1580 y 1640, en el que ambos territorios ibéricos estuvieron bajo el mando de la Casa Austria. En dicho periodo fueron reyes Felipe II de España (o Felipe I de Portugal) durante 1580 y 1598; Felipe III de España (o Felipe II de Portugal) entre 1598 y 1621 y Felipe IV de España (o Felipe III de Portugal) del año 1621 al 1640.

tomado este siglo como el más relevante para mi investigación.[80]

Con respecto a los intérpretes, es importante saber que estos debían ser bautizados e instruidos en algunas cuestiones referentes a la religión católica.[81] Les correspondía saber cómo era la confesión, administrar los sacramentos y las oraciones, solo así podían ayudar a los sacerdotes en el quehacer misional y socorrerlos en lo que querían trasmitir. En 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 en el que se observan los nombres de los esclavizados que ayudaron a los padres de la Compañía de Jesús.

En Brasil y África, encontré que los intérpretes eran llamados *lingoas*. El trabajo de los *lingoas* fue apreciado dentro de las órdenes religiosas, esto se puede ver, por ejemplo, cuando Fray Francesco Romano[82] escribió que, para el caso del Congo, era preferible usar a

---

En estas seis décadas no solamente se unieron los territorios europeos, sino también los ultramarinos. A pesar de la unión, Felipe II se comprometió a mantener y respetar los fueros, costumbres y privilegios de los portugueses; es decir, que las jurisdicciones se mantendrían separadas, aunque con cierta flexibilidad. En lo que concierne a las misiones en África se debe mencionar que, en líneas generales, algunos misioneros capuchinos de origen hispánico estuvieron en dichas tierras antes de la Guerra de restauración portuguesa (1640-1668); no obstante, y a pesar de la desconfianza de los misioneros portugueses (especialmente jesuitas), los capuchinos originarios de territorios hispánicos e italianos estuvieron en la zona y, por ello, se incluyeron en las fuentes de esta investigación. Su aparición no es fortuita. Justo después de la separación de las colonias hubo una fuerte presencia de misioneros capuchinos en África central y occidental y, con ello, las descripciones de la zona realizadas por estos religiosos proliferaron. Esto lo he abordado en otro texto: Andrea Guerrero-Mosquera, "Contesting the Power of Conversion: The First Mission of the Order of Friars Minor Capuchin in Central and West Africa" en *Atlantic Italies: Economic Entanglements between the Americas, Africa, and the Mediterranean (15th-19th Centuries)* Roberto Zaugg y Silvia Marzagalli (Roma: Viella, 2025), 297-318. (2025); Guerrero-Mosquera. *Más allá.*

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

81 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 126; Hazañero, *Letras anuas.*

82 Francesco Romano, *Breve relatione del successo della missione de fratri Minori Cap-*

los intérpretes para que los africanos se sintieran más cómodos a la hora de la confesión. Este tipo de relatos me han permitido conocer las dinámicas que influyeron en la actividad de los intérpretes y la importancia de estos en actividades relacionadas con la traducción. Para ello, tuve en cuenta que, en África, a diferencia de Cartagena de Indias, la población que se dedicaba a la traducción no era esclavizada y, en muchas ocasiones eran miembros de la nobleza local o hijos de portugueses. Este aspecto es relevante a la hora de analizar la población que estuvo involucrada en la conversión de africanos a ambos lados del Atlántico.

Como traté de mostrar hasta aquí, los actores que intervinieron fueron variados, pero no deben estudiarse como entes aislados, inamovibles y sin conexión entre sí; al contrario, a pesar de la distancia entre unos y otros, conjuntamente ayudaron al proceso de catequesis y conversión de africanos por medio del lenguaje.

Este último aspecto fue el común denominador de estos personajes. El conocimiento del idioma se convirtió en un problema y un reto a superar por los misioneros, por lo que su aprendizaje por medio de las gramáticas y los diccionarios sirvió en buena medida a este objetivo. Del mismo modo, la escritura de catecismos ayudó a que la catequesis se pudiera desarrollar de manera fluida. En el caso africano, estos instrumentos se pudieron realizar gracias a la ayuda de los naturales que conocían la lengua. Los intérpretes y los religiosos africanos también contribuyeron con su forma de ver la nueva religión, reinterpretándola según sus conocimientos; también 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.

Por todo lo anterior, en este libro considero que la conversión de la población africana en Cartagena de Indias durante el siglo XVII fue el producto de un conjunto de políticas que, hasta cierto punto, pretendían cambiar el curso de las acciones gestadas alrededor de este proceso. Unos de los ejemplos que se pueden mencionar es la utilización de intérpretes, como una estrategia para homogeneizar la ca-

pucini del serafico Padro San Francesco al Regno del Congo e delle qualitá, 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: Lodouico Grignani, 1649).

tequesis y los bautizos de los esclavizados. El fin de estas políticas era regularizar y efectuar una serie de proyectos para mejorar la forma en que se ejecutaba 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 esclavizados podría mejorar, en la medida que se concebía la esclavitud como forma de sacar a los africanos de la "barbarie"; para lograrlo, algunos religiosos consideraban que la conversión al catolicismo era el mejor camino. Esta pretensión de cambiar las condiciones de los africanos esclavizados no funcionó *de facto*, dado que para los europeos la supuesta "barbarie" radicaba en las culturas de los esclavizados y no podía resolverse, y mucho menos de manera expedita con las diferentes herramientas y mecanismos que se pensaron para cambiar la forma en que se hacía la conversión de africanos en las Américas.

Todo este cúmulo de conocimientos llevaron a esta pesquisa de la mano, porque para estudiar la evangelización de esclavizados en Cartagena de Indias fue necesario explorar un sinnúmero de documentos que dieran cuenta de esa historia africana en América, así como las conexiones a ambos lados del Atlántico. Por medio de estos nuevos enfoques ha sido posible estudiar a los misioneros, los intérpretes y su entorno, y con ello seguir una línea para rastrear las culturas africanas, a través de lo descrito por los misioneros y establecer relaciones entre ambos lados del Atlántico.[83] Justo en este punto radica el aporte de este texto. Si bien hay estudios anteriores que han explorado la evangelización de africanos en Cartagena de Indias, en este texto integré fuentes que podían permitir un diálogo en un sentido amplio. El texto de Sandoval y las Cartas Anuas fueron las herramientas más importantes para analizar la evangelización de africanos; el *Proceso de Beatificación* de Claver fue clave para identificar la participación de los africanos en el 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 la investigación en el contexto atlántico. Integrar todos estos elementos permiten conocer el por qué, el cómo y dónde se desarrollaron cada uno de los procesos, entender

[83] Bernard Bailyn, *Atlantic history, concept and contours* (Harvard University Press, 2005), 87.

el papel de cada uno de los actores y la importancia de los textos que se escribieron sobre la conversión de personas africanas.

El conjunto de fuentes, historiografía, preguntas y marcos metodológicos y teóricos aquí descritos perfilaron esta investigación (desde 2010 hasta 2018). Al mismo tiempo, se ha enriquecido con la generosidad de colegas y amigos que han acompañado y comentado este texto en diferentes etapas. En 2019 retomé la investigación y, con otra mirada, decidí reorganizar el enfoque y centrar el hilo conductor de la narrativa en África y los africanos para, así, entender la labor de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias durante el siglo XVII desde una perspectiva que combinara lo transatlántico y transimperial. Esto me motivó a visitar los archivos y bibliotecas que no pude consultar en años anteriores, lo que a su vez permitió que la investigación creciera. Del mismo modo, las recientes publicaciones me han permitido entender algunos fenómenos que no analicé en investigaciones preliminares como, por ejemplo, la participación de las mujeres esclavizadas y el uso de imágenes en la catequesis.

En ese sentido he dividido el texto en tres grandes capítulos. En el primero, "Recolectores de almas: catequesis y bautizo de africanos y africanas", procuré que el lector se aproxime a todo lo referente a los misioneros que se dedicaron a la catequesis y bautizos de africanos, en específico, la naturaleza de los bautizos de personas esclavizadas en Cartagena de Indias. Para ello, consideré importante empezar por contextualizar las misiones en África central y occidental, en especial los bautizos en los puertos de embarque, para así dar paso a la recepción de esclavizados en el puerto cartagenero y la forma en que los jesuitas se acercaron a ellos y administraron los sacramentos.

En el segundo capítulo, "Entre la esclavitud y la conversión: intérpretes y lenguas para la salvación de almas", conjugué todos los aspectos relacionados con los traductores que fungieron, tanto en África como en América, como mediadores entre ambos mundos. Tener esto en mente, e integrarlo en la parte central del texto, me permitió pensar en que gran parte de la labor de conversión recayó sobre los hombros de personajes que, usualmente, no son destacados en este tipo de labores, al mismo tiempo que me permitió entender y poner en contexto el papel que jugó la Compañía de Jesús en la búsqueda

de esclavizados "ladinos" que se adaptaran a las necesidades de otros esclavizados bozales y que, a su vez, los intérpretes fueran el refugio y el sustento espiritual de estas personas que la esclavitud les arrancó su cotidianidad y su arraigo.

En el tercer capítulo, "Textos para la conversión y recolección de almas de africanas", he procurado introducir al lector en un recorrido "editorial" que va desde Europa, transita por África central y occidental y culmina su camino en América. La idea de esta última parte era mostrar al lector los diferentes viajes que pudo recorrer una "idea" de libro para la conversión (o muchas ideas de diferentes libros). Esta "epifanía misional" fue traducida y adaptada a diferentes contextos, lo que traté de condensar en una parte final para cerrar con estos textos que fueron pensados para llevar a cabo de la conversión de africanos, mismos que, de una u otra forma, ayudaron a perfilar dicha labor.

Dicho lo anterior, este texto tiene la finalidad de acercar al lector a las fuentes que permiten abordar los Estudios Afrolatinomericanos desde una perspectiva que incentiva el conocimiento de la historia africana. Para este texto me inspiré en la labor de los intérpretes africanos que trabajaron junto a Alonso de Sandoval y Pedro Claver, dos jesuitas interesados en salvar y recolectar las almas africanas.

Recolectores de almas: catequesis y bautizo de africanos y africanas

Dentro de la historia de la conversión de africanos hubo varios actores, elementos e instituciones importantes que se deben resaltar. Por un lado, estuvo la influencia ejercida, desde Roma, por los diferentes papas que ejercieron el poder durante el siglo XVII, que aunque no fueron quienes rigieron y comandaron todas las instancias y circunstancias de la conversión, fue una de las fuentes rectoras de la misión evangelizadora en las tierras conocidas hasta ese momento. Se podría decir que la "era de los descubrimientos" fue la época en que se ordenó salvar las almas de dichas tierras.[1] Por otro lado, estuvieron los patronatos ibéricos –luso e hispano–a los que el Papa delegó esas funciones eclesiásticas.

Dicho en otras palabras, esto influyó en las acciones de ambas jurisdicciones, dado que estas obedecieron a los tratados establecidos entre ambas coronas ibéricas y el Papa (El Vaticano). Por ejemplo, las

---

[1] Nombrar la "era de los descubrimientos" no es por desconocimiento de la historiografía existente en la que se menciona un "encuentro entre ambos mundos" o "el encubrimiento de América". Este término (mencionado pocas veces en el texto) hace referencia a la historiografía portuguesa en la que se destaca la llegada de Portugal a diferentes territorios en África, Asia y América, todo esto iniciado con Enrique el Navegante. Esto es importante aclararlo, dado que usar términos que han sido pensados para describir lo sucedido en el llamado "Nuevo Mundo" puede no aplicar a otras geografías y procesos históricos. Además de lo anterior, y teniendo en cuenta que las exploraciones fuera de Europa fueron impulsadas por Portugal y que gran parte de la investigación está relacionada con la llegada de los portugueses a África, en este estudio tiene más sentido apegarse a este término y no al denominado "encuentro", "encubrimiento" u otras frases acuñadas desde una perspectiva decolonial, y que no se han considerado como relevantes para lo que se quiere transmitir al lector.

bulas papales *Romanus Pontifex* e *Inter caetera* (1455 y 1456, respectivamente), el Tratado de Tordesillas (1494), mismo que tuvo como antecedentes el Tratado de Alcáçovas (1479) y las bulas alejandrinas de 1503: *Inter caetera, Inter caetera (II), Eximiae devotionis* y *Dudum siquidem*.

El caso de las dos primeras bulas papales, y en relación con la corona portuguesa, estas permitían el libre tránsito y comercio por las nuevas tierras "conquistadas y por conquistar", es decir, algunos enclaves en África occidental ("desde los cabos de Bojador […] Guinea […] y más allá hasta la orilla meridional") y lo que posteriormente se conocería después de navegar por el sur del Atlántico y de pasar el "Cabo de las tormentas" (1488). En el caso hispánico, y según los términos de las bulas mencionadas, el punto de partida de la concesión para el comercio y monopolio de las nuevas tierras exploradas por Cristóbal Colón debía ser retribuido por medio de la conversión de las personas nativas en América y Asia.

Para ambas coronas, estos acuerdos fueron un parteaguas en cuando a la delimitación geográfica ahí establecida, dada la claridad y la puntualidad con las que se establecieron. Aun así y como se verá a lo largo del texto, las fronteras podían diluirse o acentuarse según las circunstancias y los actores en juego.

A través del Patronato regio y el *Padroado Real* (portugués) a las coronas ibéricas le fueron otorgados algunos poderes para dirigir la iglesia en la península y en los territorios de ultramar (América, Asia y África). Entre otras cosas, dentro de sus funciones estuvo escoger y enviar misiones; y regular, organizar y financiar las actividades religiosas. Esto, como se podrá ver a lo largo del texto, marcó las dinámicas de los misioneros a ambos lados del Atlántico en diferentes momentos del siglo XVII. Aun así, estas dinámicas no fueron siempre estáticas ni inamovibles; más bien, los misioneros jesuitas (y también capuchinos) pudieron navegar en éstas y marcar el paso de acuerdo con las necesidades de la población africana (libre y esclavizada).

Para empezar este capítulo, es necesario contextualizar a Cartagena de Indias, aspectos de su puerto y datos relevantes para entender su dinámica. Adicional a ello, en esta parte del libro se ha procurado explicar cómo era la labor misional en África. Dos jurisdicciones que se ven muy distantes, pero como se verá más adelante, permitirá que

el lector tenga una visión holística del proceso, al mismo tiempo que podrá comprender el fenómeno desde una visión conectada. En el capítulo también se abocará a la conversión en Cartagena de Indias para explicar cómo operaba la Compañía de Jesús y posteriormente identificar los misioneros más destacados en las actividades características de dicha labor.

CARTAGENA DE INDIAS Y ALGUNOS APUNTES PRELIMINARES

El puerto de Cartagena de Indias fue un lugar importante para la conversión al catolicismo de personas esclavizadas durante el siglo XVII. El constante arribo de esclavos procedentes de diferentes lugares del continente africano 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 con esclavizados.[2] Es decir, ingresaron muchas almas que los jesuitas de la ciudad estaban dispuestos a recolectar.

De los puertos de África fueron extraídos 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 tenían una 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 esclavizados.[3] Dicho puerto estuvo disponible durante los primeros asientos 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".[4] Por esto, gran parte de la acti-

---

2 Ángel Valtierra S.J., "Introducción", en *De Instauranda Aethiopum Salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Alonso de Sandoval (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956), XIV.

3 Enriqueta Vila Vilar transcribió un documento en el que se daba cuenta de algunos arribos a Buenos Aires durante este periodo. Ver apéndice en: Vila Vilar, "Los asientos portugueses".

4 Archivo General de Indias (en adelante AGI), Fondo Indiferente General, leg. 2767,

vidad portuaria de Buenos Aires fue clandestina. Dicho puerto tenía un elevado potencial dentro del comercio de personas africanas, por ser un punto medio entre Potosí y África. Ventaja geoestratégica que no fue explotada directamente por la monarquía hispánica, pero fue motivo de preocupación en 1656 por parte de los portugueses en Luanda,[5] quienes dirigieron una carta al Consejo Ultramarino alertando sobre la posibilidad de que los castellanos abrieran comercio entre el Río de la Plata y aquel puerto.[6] Este aspecto es importante resaltarlo, porque, como se sabe, la introducción de personas esclavizadas por la América portuguesa tendría un repunte a finales del siglo XVII y que se mantuvo hasta la abolición de la esclavitud.[7]

Estas prohibiciones, señaló Germán Peralta, tuvieron algunas excepciones, por ejemplo, durante el asiento de Gómez Reynel en

---

l. 1, en Germán Peralta Rivera, *El comercio negrero en América Latina (1595-1640)* (Lima: Universidad Nacional Federico Villareal, 2005), 285.

5 Arquivo Histórico Ultramarino (en adelante AHU), Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 6, doc. 625, f. 1r. 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.

6 El comercio por Buenos Aires se frenó, pues se consideraba que podía encarecer el mercado brasileño. Carta do Provedor da Fazenda Real do Rio de Janeiro, 18 de julio de 1657, AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 3, doc. 305; Carta al Conselho ultramarino, 29 de enero de 1693, AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 109. Ver también: Carta al Conselho ultramarino, 12 de diciembre de 1678, en António Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1666-1685),* vol. XIII (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1982), 474-475 y Ferreira, "*Central Africa*".

7 Los estudios sobre el tráfico de africanos en Brasil son muchos, por ello, citar aquí todos los trabajos al respecto sería imposible, así que se resaltarán algunos y en el aparato crítico del libro se tomarán algunos como referencias. Herbert S. Klein y Francisco Vidal Luna. *Slavery in Brazil* (New York: Cambridge University Press, 2010); Ana Lucia Araújo, Slavery and the Atlantic slave trade in Brazil and Cuba from an Afro-Atlantic perspective, *Almanack* No. 12 (2016): 1-5.

> (…) 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 (…)[8]

Es decir, estos esclavizados eran introducidos por descamino. Por su parte, Veracruz fue un puerto que se encargó de la redistribución de los esclavizados por toda la Nueva España, mientras Cartagena de Indias fue el puerto del Virreinato del Perú en el Atlántico. Las *piezas* que llegaban a este puerto eran sometidas a un proceso de recuperación después del viaje, tiempo en el que la Compañía de Jesús jugó un papel importante. En primer lugar, porque procuraron ir hasta los navíos para saber el estado de las esclavizadas que arribaban y, al mismo tiempo, llevaban agua y alimentos para ayudar en la recuperación; a su vez, este acto les ayudaba a ganarse la confianza de los esclavizados e iniciar el proceso de catequesis, 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 esclavizados no era la adecuada, y consistía en pequeñas cantidades "de pan y carne excepto los viernes y sábados que era reemplazado por pescado".[9]

Mientras los esclavizados estaban en el puerto de Cartagena de Indias, durante el lapso de su recuperación, los mercaderes procuraron suministrarles alimentos con los cuales estaban familiarizados y así obtener buenos resultados para la venta, por lo que se procesaba el maíz para prepararlo a modo de cuscús y reemplazarlo por el pan.[10] Una vez recuperados, los esclavizados eran vendidos a los comerciantes que llegaban a la ciudad desde varios puntos del Virreinato del Perú para ser llevados al interior o al Reino de Nueva Granada. Una de las formas de llevar y traer mercancías al puerto fue

---

8 Peralta Rivera, *El comercio*, 56-57.

9 Linda Newson y Susie Minchi, "Cargazones de negros en Cartagena de Indias en el siglo XVII: Nutrición, salud y mortalidad", en *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson (Cartagena: Banco de la República, 2007), 213.

10 Newson y Minchi, "Cargazones", 227.

a través de los champanes, que cruzaban el Río Magdalena.[11] La descripción de esta embarcación es posible verla 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 embarcación caminando sobre sus bordes en dirección opuesta a la corriente.[12]

Gracias a estas embarcaciones, y a la mercadería que por ahí se transportaba, este río asumió un papel protagónico en la economía neogranadina. Para 1620 había 100 champanes aproximadamente,[13] una cifra considerable que permitía el flujo constante entre los diferentes puertos anclados en este importante afluente neogranadino, como lo fueron Barranca de Mateo, Mompox y Honda. Por consiguiente, este río fue usado como una autopista por medio de la cual se podía conectar gran parte del reino de Nueva Granada con el puerto de Cartagena de Indias, dado que su curso pasaba cerca de Mompox, Santa Fe de Antioquia, Santa Fe de Bogotá, Popayán, entre otras. Es decir, el río Magdalena puede ser visto como una autopista fluvial que conectaba el corazón del reino de la Nueva Granada, Santa fe, con el Caribe y el mundo Atlántico. También llegaban al puerto cartagenero comerciantes desde Lima y otros puntos del Virreinato del Perú y llevaban a los esclavizados atravesando la actual Panamá mediante la ruta comercial que conectaba el Atlántico y el Pacífico, cruzando el istmo desde Portobelo hasta la villa de Panamá. Este recorrido sólo se podía hacer a través de dos rutas: la primera era fluvial, llamada *camino de cruces,* y la otra era terrestre y se hacía por el *camino real.*[14]

Como contraparte a las *piezas* de indias que llegaban al puerto, de este salían mercaderías importantes hacía Europa, como el oro de las

---

11 Idelfonso Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro en Colombia* (Bogotá: Nueva Editorial América, 1994), 19.

12 Gutiérrez Azopardo, *Historia,* 26-27.

13 Gutiérrez Azopardo, *Historia,* 27.

14 Luis Suárez Fernández, *Historia general de España y América* (Madrid: Ediciones Rialp, 1984), 291.

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

Para tener un control sobre las licencias y asientos que se otorgaban, en los registros se debía notificar el puerto hacia donde navegaría el navío y, en ocasiones, se designaba indiscriminadamente a Veracruz o Cartagena de Indias. No obstante, algunos maestres descargaban las *piezas* en puertos no autorizados, como Río de la Hacha. Según el estudio de Peralta,[15] durante la unión de las coronas ibéricas, Cartagena de Indias recibió 329 navíos, con el 34 %, y Veracruz con 318 navíos 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 ofrece otros datos aún más significativos, refiriéndose a Cartagena de Indias como el principal destino de esclavizados 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".[16]

Por otro lado, en los datos proporcionados por The Trans-Atlantic Slave Trade Database Voyages se puede ver un amplio espectro con respecto a los lugares de embarque y desembarque en África, América y Europa.[17] En esta base es posible ver un estimado del número de esclavizados que salieron de África o llegaron a América. Los lugares de desembarque en la América española muestran diferentes cate-

---

15 Peralta Rivera, *El comercio*, 166.

16 Luiz Geraldo 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): 216.

17 Lugares de desembarco en la América española, ver: The Trans-Atlantic Slave Trade Database voyages. http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates (consultado junio de 2023).

gorías, 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, Cartagena de Indias queda parcialmente invisible, pero partiendo de la idea que gran parte de los desembarques se realizaron en este punto, es posible un acercamiento a los datos.

Durante el siglo XVII, la base registra que, para el caso de Cuba, 336 personas fueron desembarcadas, equivalente al 0.1 %; Puerto Rico 305, equivalente al 0.1 %. Para lo que denomina "Spanish Circum-Caribbean" 191865 personas, equivalente al 85 %; para el Río de la Plata 6380, equivalente al 2.8 %; y para "Other Spanish Americas" 26 618, equivalente al 11.8 %. Si se tiene 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 y a "Other Spanish Americas" llegaron 88. Este número es cercano a lo investigado por Peralta.

Según los datos consultados durante la unión de las coronas ibéricas, a Cuba, Puerto Rico y el Río de la Plata no arribaron navíos con esclavizados, 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 permiten un acercamiento al punto de destacar al Caribe como el lugar predilecto para el arribo de barcos que se dedicaban al comercio de esclavizados durante este el siglo XVII en el marco de la América hispánica, y en particular a Cartagena de Indias, por su ubicación estratégica.

En una búsqueda más minuciosa y pormenorizada, es posible encontrar resultados sólo para Cartagena de Indias. En la web es posible ver que, durante el siglo XVII, dicho puerto tuvo una importante cantidad de desembarcos (419); los cuales, en su mayoría, tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo. Este dato explica por qué

algunos miembros del colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad tuvieron una actividad intensa durante las primeras décadas del siglo y su decaimiento a partir de su segunda mitad.

Este contexto permite hablar 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 esclavizados, metales y piedras preciosas. Estos elementos eran los que le daban vida y dinamizaban la población. Cartagena no tenía grandes construcciones, estas eran de tablas y algunas estaban hechas en piedra coralina. Varios autores señalan que había más de 1500 españoles, gran parte de ellos alistados en compañías de infantería[18] y el resto de la población estaba compuesta por unos 3000 o 4000 africanos y sus descendientes,[19] que trabajaban en la servidumbre y unos pocos indígenas que aún quedaban en la ciudad.

Los comerciantes se beneficiaron del apogeo de la economía basada en la compraventa de personas esclavizadas de la ciudad, porque 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.[20]

Todo esto para alimentar a los barcos que entraban y salían de la ciudad, y que, 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 esclavizados después de su travesía por el Atlántico.

---

18 Javier Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación a la lectura de Alonso de Sandoval* (Colombia: Editado por: Tatiana Grosch Obregón, 2011), 41.

19 Flor Ángela Buitrago Escobar, "De Instauranda Aetiopum Salute de Alonso de Sandoval: Discurso que justifica el ministerio religioso", en *Chambacú, La historia la escribes tú. Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Lucia Ortiz, (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana, 2007), 321.

20 Sanín Fonnegra, *Aproximación*, 59-60.

Para el siglo XVII, con el auge de los asientos, Cartagena tuvo un cambio social y económico, y pasó de ser una región pescadora y agro-ganadera a ser el centro del comercio de personas esclavizadas como puerto de recepción de los navíos. 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 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,* que 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".[21] Pedro de Heredia encontró todos estos pueblos a su llegada a *Calamar,*[22] los cuales dificultaron el establecimiento de un asentamiento para la fundación de una ciudad en la zona.[23]

La región continuó con sus actividades agrícolas, pesqueras y ganaderas hasta que Cartagena de Indias fue considerada como un puerto importante a partir de la llegada de Pedro de Heredia en 1533[24] y 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 el puerto tenía acceso al río Magdalena, importante por la comunicación con el interior del Reino de la Nueva Granada y la posibilidad de transportar las mercancías atravesando este nuevo puerto.

Por la importancia que fue adquiriendo, el puerto fue atacado en varias ocasiones, entre las que se puede mencionar la de 1586 por

---

21 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): 144.

22 Poblado indígena que precedió a Cartagena de Indias.

23 María del Carmen Gómez Pérez, *Pedro de Heredia y Cartagena de Indias* (Sevilla: CSIC, 1984), 225.

24 La fecha de la fundación de la ciudad es polémica, al no existir un documento que lo compruebe. Gómez Pérez, Pedro, 40.

sir Francis Drake,[25] quien arribó con 23 embarcaciones en las que llegaron 1000 hombres para saquear la ciudad. El gobernador, Fernández Bustos, la abandonó y se refugió en Turbaco, mientras Drake se acuarteló en una 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 Antonelli[26] la construcción de las fortificaciones del puerto, como el fuerte de San Matías, para proteger la Bahía de Bocagrande.[27] 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 Lázaro,[28] con el fin de proteger el acceso a tierra firme de la ciudad. De esta manera, poco a poco, la urbanización se fue expandiendo y la urbe creció a medida que los mercaderes y exploradores arribaban, para así darle cara a la ciudad que los esclavizados encontraron a su llegada.

En términos generales, el comercio de esclavizados 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 culturales de la zona, lugar en el que confluyeron europeos,

---

25 Kris E. Lane, "Corsarios, piratas y la defensa de Cartagena de Indias en el siglo XVI", en *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, Adolfo Meisel-Roca y Haroldo Calvo-Stevenson (Cartagena: Banco de la República, 2009), 99.

26 Carmen Borrego Plá, Sigfrido Vázquez Cienfuegos y Francisco Muriel Parejo, "La trayectoria urbana de Cartagena de Indias hasta 1586", en *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, Adolfo Meisel-Roca y Haroldo Calvo-Stevenson (Cartagena: Banco de la República, 2009), 182-202.

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

28 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): 137.

africanos y nativos americanos, lo que determinó, con el tiempo, la herencia cultural de la ciudad y la región.

Este carácter cosmopolita permitió la coexistencia de gente de diversos lugares y religiones, la cual iba desde esclavizados catequizados, 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.

Poco a poco la ciudad de Cartagena de Indias se convirtió en el puerto por excelencia para recibir gran parte de los esclavizados provenientes de África, lo que marcó la dinámica de la ciudad, en la medida en que parte de la vida económica estaba sustentada en dicho comercio; toda esta dinámica permitió que 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 esclavizados no se tiene evidencia de la cantidad y variedad de culturas africanas.

Aunque no se puede saber con exactitud cada uno de los lugares de origen de los esclavizados, por medio de las descripciones de algunos escritores como Alonso de Sandoval,[29] André de Faro,[30] André Álvarez de Almada, André Donelha, Francisco de Lemos Coelho,[31] 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 el comercio de personas esclavizadas, sino que fue una economía diversificada en la que circulaban otros productos como el oro, telas, sal, marfil, cola, etc., de gran interés para ambas partes (europeos y africanos). Por ello su comercio fue necesario y marcó la actividad comercial de la zona.

Por un lado, se encontraban los africanos ávidos de algunos pro-

---

29 Como se ha mencionado, fue un jesuita que vivió en Cartagena de Indias.

30 Misionero capuchino que recorrió algunos lugares de África occidental.

31 Los tres fueron comerciantes que estuvieron en África occidental.

ductos europeos como caballos, armas, telas, y también productos africanos como la cola, elemento que era apetecido por sus cualidades medicinales. Esta mercancía y la necesidad fueron aprovechadas por los comerciantes europeos, quienes transportaban la cola por los diferentes lugares que recorrieron, sobre todo en África occidental. En este contexto, los africanos vieron una oportunidad de intercambio comercial con diferentes productos aclamados en Europa como el marfil, el ámbar y por supuesto, los esclavizados. Este último "producto" fue el que llegó en grandes cantidades al Reino de la Nueva Granada para ser "salvado".

CAMINANDO POR ÁFRICA: MISIONEROS JESUITAS Y CAPUCHINOS

Para llevar a cabo la conversión de africanos en África, la primera estrategia fue catequizar a las personas cercanas al gobernante del imperio, reino o poblado, es decir, el reino del Congo, Arda, Etiopía y en general, cada uno de los lugares a los que llegaban; esa era la estrategia. Posteriormente, como se puede ver en las imágenes 1 y 2 (en general, es posible apreciarlo en todo el manuscrito de *Missione in prattica*), los bautizos y la catequesis se extendieron desde la costa hacia los lugares en *sertão*;[32] es decir, se realizaban misiones fuera de los lugares de embarque, pero estas misiones requerían el traslado de altares portátiles, utensilios para la catequesis, misas y sacramentos, por tanto, no era algo que pudiera darse con mucha frecuencia, o por lo menos, no con la frecuencia que algunos sacerdotes sugerían.

Teniendo en cuenta la importancia de los lugares de embarque, en el presente apartado se podrá ver cómo los puertos fueron las zonas predilectas para los bautizos que iban mediados por pequeñas o nulas pláticas sobre la religión católica. Según las descripciones de algunos religiosos del siglo XVII, estas misiones de *sertão* no recogían los frutos esperados y los naturales regresaban rápidamente a sus "costumbres bárbaras" por la poca catequización que recibían o sim-

[32] *Sertão*, sertón o *hinterland* es la parte interior de un territorio que se encuentra posterior a un puerto. Cuando se menciona esta palabra en el libro, se retoma este sentido, que parece en las fuentes portuguesas.

Imagen 1. Bautizos en los reinos de África central

Fuente: Bernardino Ignazio d'Asti, Missione in prattica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti. Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457.

Imagen 2. Camino a las misiones de sertão

Fuente: Bernardino Ignazio d'Asti, Missione in prattica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti. Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457.

plemente, a pesar de estar casados, seguían viviendo amancebados con varias mujeres.[33] A pesar de ello, algunos misioneros como Pedro Tavares,[34] Francisco Paccónio, Giovanni Cavazzi, Antonio de Teruel,[35] entre otros, realizaron actividades relacionadas con la enseñanza de la fe católica a los africanos en su tierra natal.

Con la llegada de los portugueses a África, se justificó la esclavización en la medida que consideraron que los pueblos encontrados eran "incivilizados" y con costumbres "bárbaras" como la antropofagia y la poligamia, por lo que la catequesis, bautizo e impartición de los demás sacramentos a la población era un asunto importante a la hora de instaurar buenas costumbres en la sociedad y alejarla de aquellas prácticas poco cristianas. Adicional a lo anterior, se justificó la esclavitud como una manera de poder enseñar la fe católica a la población africana. En teoría, los portugueses rescataban/capturaban a los africanos con una supuesta motivación religiosa; es decir, esclavizarlos, llevarlos a América y así convertirlos al catolicis-

---

33 Biblioteca Pública de Évora (en adelante BPE), Códice CXVI/2-4, Pedro Tavares, *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 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*. Manuscrito, f. 15r.

34 Jesuita de origen hispánico en África central. Pedro Tavares estuvo en el Reino del Congo y escribió *Carta e uerdadeira Relação dos sussesos do pe pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoeñs dos Reinos de Angola, e de Congo,* en la que relató su visión de la misión en los reinos centroafricanos.

35 Tres capuchinos que estuvieron en África central. El capuchino más famoso de las misiones en África central fue Giovanni António Cavazzi (1621-1680). Ha sido reconocido porque, gracias a los detalles de sus descripciones, logró llamar la atención de los lectores y despertar interés en la publicación y traducción de su texto *Istorica descrizione de Tre Regni: Congo, Matamba et Angola et delle missioni apost. da capucini par Gio. Ant. Cavazzi*. Por su parte, Antonio de Teruel (1604-¿?) estuvo en la misión del Congo y escribió un texto sobre la misión titulado: *Descripción narrativa de la Misión de los Padres Capuchinos y sus progresos en el reino del Congo*. Pacconio era originario de Capua y estuvo en Angola entre 1627 y 1640, durante este tiempo escribió *Gentio de Angola suficientemente instruido nos myterios de nossa santa Fé, obra posthuma, composta pello padre Francisco Pacconio da Companhia de IESV, reducida a método mais breve, accomodado á capacidade dos sogeitos, que se instruyen pello Padre Antonio de Couto da mesma Companhia*.

mo, pues ésta era la única manera de sacarlos de sus costumbres y "salvar sus almas", es decir, la esclavitud fue justificada como parte de la expansión de la fe.[36]

La esclavitud a la que se hace referencia se puede observar en algunas declaraciones del siglo XVI a ambos lados de Atlántico. Por ejemplo, en una carta del 30 de junio de 1560, Alonso de Montúfar O.P., arzobispo de México, manifestó cierta inconformidad con la esclavitud de los africanos, la cual consideraba igual de injusta que la de los indígenas americanos. En dicha carta escribió lo siguiente "no habiendo otra causa más justa los beneficios espirituales y corporales que los dichos negros reciben en el dicho cautiverio de los cristianos".[37] 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 favor de la conversión.

Mientras tanto, el 14 de marzo de 1589 (es decir, durante la unión de las coronas ibéricas), el comerciante portugués Duarte Lopes escribió una opinión al Consejo de Indias; después de estar diez años en África escribió una relación sobre el Congo. Su texto fue publicado por Filippo Pigafetta.[38] Según Duarte, sacar esclavizados del Congo, Angola y San Tomé era rentable para la corona, por tanto, se podían obtener beneficios en la venta de la mercancía (esclavizados)

---

36 Duarte recorrió las costas africanas y fue embajador del Congo en Roma. Patricia A. Mulvey, "Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society", *The Americas*, vol. 39, No. 1 (1982): 41; 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): 44-84; Ilídio do Amaral, "Relações externas congolesas 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): 115-131.

37 Archivo General de Indias (en adelante AGI), Papeles de Simancas, est. 59, caja 4, leg. 1 (Libro de cartas), en Paulo Suess, *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos, siglos XVI* (Quito: Editorial Abya Yala, 2002), 432. He modernizado algunos fragmentos citados a lo largo del texto, pero tratando de no alterar tanto su esencia, para facilitar la lectura del público en general.

38 Filippo Pigafetta, *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade, tratta dalla scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Portoghese per Filippo Pigafetta* (Roma: Bartolomeo Grassi, 1591).

y su uso en las minas, las cuales, según él, se estaban desaprovechado por falta de mano de obra. Otro aspecto relevante que escribió Duarte en esta relación era que tener contacto con esta región (el Reino del Congo) constituía una forma de lograr el aumento de la cristiandad y con ello, alejar a los habitantes de "la cacería humana" y así evitar guerras entre la misma población;[39] por ello, esclavizarlos y bautizarlos era una buena opción y, sobre todo, era la oportunidad perfecta para que la corona pudiera aumentar su territorio.[40] 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 convencer a la corona de la conquista y explotación de la zona, algunos viajeros usaron en su discurso la posibilidad de catequizar en dicho territorio, con el fin de ayudar a los africanos a salir de la gentilidad, al mismo tiempo que se recolectaban almas. Algo así escribió Duarte Lopes:

> *Pues en lo espiritual se alcanza el aumento de la Cristiandad del Reino de Congo y será principio de la conversión de toda aquella gentilidad, y más aumento de la real corona de su Majestad por los Reinos que cada día se irán conquistando como en aquellas partes para ellas.*[41]

Además de lo anterior, Duarte mencionó 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 baptismo y gozar de más esta fe",[42] porque, según él, allá se rescataban y se vendían entre

---

39 AGI, Fondo Indiferente General, leg. 2829. Duarte Lopez Portugues Vinose Congo, y anda aqui en habia se peregino. Madrid 14 de 1589. El texto de Duarte Lopes fue reproducido en, António Brásio, *Monumenta Missionária Africana*. África ocidental (1469-1599), vol. IV, 1ª serie (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954), 514-518. En esta investigación se consultó la versión original.

40 Guerras que favorecieron al proceso de esclavitud, pues las personas cautivas eran vendidas a los europeos para el comercio y, a su vez, estos justificaban la esclavitud argumentando los conflictos. Sin embargo, no se debe creer que este sea el único argumento porque las dinámicas no fueron las mismas a lo largo de los siglos y el proceso es mucho más complejo que lo anotado en estas líneas.

41 AGI, Fondo Indiferente General, leg. 2829.

42 AGI, Fondo Indiferente General, leg. 2829.

ellos. Es decir, de cualquier forma, se les estaba ayudando a salir de las "malas condiciones de vida" que tenían en sus tierras. He aquí otra justificación de la esclavitud en la que, por medio de ésta, se garantizaba la catequesis y bautizo de africanos y la integración de estas personas al catolicismo.

La estrategia de Duarte también fue usada por Diego Herrera,[43] uno de los viajeros presentes en la conquista de Angola. Él solicitó al rey Felipe II, en la última década del siglo XVI, ayuda para armamento y dinero para terminar dicha conquista, pero la corona se negó a destinar recursos porque se pensaba que esta daría pocos frutos. Por ello, Diego Herrera[44] y Jerónimo Castaño[45] escribieron memoriales que tenían como finalidad convencer al rey de invertir en la conquista de Angola. Los argumentos principales fueron los siguientes: primero, en esa zona había muchas minas de plata, las cuales podían ser explotadas; y segundo, la corona podía esparcir la "santa fe" con facilidad, dado que no era complicado convertir a la población en cristiana.[46]

La efectividad de estos argumentos se desconoce, pero, al parecer, la creencia de que esclavizar a los africanos era una manera de salvarlos, estuvo extendida. Lo anterior se puede ver en escritos de finales del siglo XVI, por ejemplo, en los textos del caboverdiano André Álvares de Almada. También hay algo de esto en los sermones del padre Antonio Vieira. Al respecto, Almada narró una historia acerca de cómo le ofrecieron comprar a unos esclavizados, acción que rechazó. Este suceso le permitió concluir que, de haberlo hecho, eso

---

43 Los memoriales de Diego Herrera se encuentran en la Biblioteca Nacional de España y no tienen fecha. Según Cortés López, de acuerdo al 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), 71.

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

45 Jerónimo Castaño fue procurador de Paulo Dias de Novais. António Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África occidental (1570-1599),* vol. III, (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953), 224.

46 Miralles de Imperial y Gómez, *Angola,* 47.

le hubiera permitido convertirlos y bautizarlos.[47] Dos cuestiones que les proporcionaría cierta libertad frente a los demás africanos que seguían inmersos en sus costumbres.

Por su parte, el padre Antonio Vieira (imagen 3) escribió algunos sermones, entre los cuales se pueden hallar ciertos apartados donde se reflexiona sobre la esclavitud y la situación religiosa de la población esclavizada. En este sentido, fue trascendental el sermón pronunciado en 1633 en la ciudad de Bahía, en el día de San Juan Evangelista. Esto lo hizo en una hermandad de *pretos* de uno de los ingenios.[48] Estos sermones permiten ver su postura sobre la esclavitud y los esclavizados. Por ejemplo, en el sermón XX subrayó que los esclavizados, a pesar de su condición, eran medio libres: por fuera cautivos y por dentro libres. Según él, esa libertad la obtenían por medio de la misma esclavitud que les permitía conocer la religión católica.[49] En el mencionado sermón de 1633 se puede leer la dualidad entre el pensamiento esclavista y la conversión de esclavizados, algo que transitaba entre lo bárbaro y lo católico. En este sermón, Vieira mencionó que los negros estaban inscritos y matriculados en las sagradas escrituras, por eso consideraba correcto que los miembros de la hermandad creyeran en la Virgen del Rosario.[50]

El padre Vieira trató de argumentar la presencia de los africanos en la Biblia y, al mismo tiempo, dejó ver, en su sermón, las cuestiones que justifican su condición de servidumbre, sobre todo cuando escribió que ellos eran hijos del calvario. En este sentido, según él, su condición era parte de un destino bíblico, por ello la libertad y

---

47 André Álvares de Almada, *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde* (Lisboa: LIAM, 1964), 47.

48 Antonio Vieira, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compemdiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte I* (Lisboa: Miguel deslandes, 1686), 484-521.

49 Antonio Vieira, *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compemdiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte II* (Lisboa: Miguel deslandes, 1688), 149-184.

50 Vieira, *Maria,* Parte I, 495-496.

Imagen 3. Padre Antonio Vieira en Brasil

Fuente: Portrait of Vieira engraved by Carolus Grandi, Rome, 1742. Rare Book Division, The New York Public Library. "Celeberr.us P. Antonius Vieyra Soc. Jesu Lusit. Vljssipon" New York Public Library Digital Collections. Accessed July 3, 2024. https://digitalcollections.nypl.org/items/810e90e0-c167-0130-ef8f-58d385a7b928.

salvación estaban en la religión católica, pues en África eran gentiles y no conocían esta fe, y al conocerla en Brasil serían libres del infierno en la eternidad, todo gracias a su esclavitud y a la adopción del catolicismo.[51]

Para resumir, Vieira pensaba que los africanos en Brasil pasaron de ser salvajes en África para convertirse en hermanos católicos en Brasil, por lo que la esclavitud era la manera de salvarlos. En lugar de criticar la institución en la que se había convertido la esclavitud, el jesuita justificó su existencia para recolectar almas esclavizadas. En la imagen 3 se puede ver a un Vieira imponente y decidido a llevar la religión católica a los diferentes lugares de Brasil. Armado de un rosario y un crucifijo, predicó y recolectó almas africanas e indígenas para así mostrar al catolicismo como parte de un gran sistema civilizatorio y liberador.

Como se sabe, durante la "era de los descubrimientos", la propagación de la fe católica se realizó por medio de los misioneros. Estos personajes iban acompañados de su doctrina, conocimientos de teología y del ser humano, complementado con los catecismos traducidos y los intérpretes que emplearon para este proceso de educación de *gentiles* y catecúmenos. Además, los misioneros tuvieron un papel fundamental 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* (reyes)[52] –o la reina Nzinga– enviaron a Roma y a Portugal, con el fin de establecer relaciones con la península ibérica.[53] Por otro lado, la "pacificación" de la población era cosa de los misioneros, dado que no hubo una presencia militar predominante. Así, el cristianismo constituyó un elemento esencial en este proceso de expansión europea.[54]

Dicho esto, se debe mencionar que misioneros de diferentes órdenes religiosas operaron en los diferentes reinos africanos y en las

---

51 Vieira, *Maria,* Parte I, 497 y 504.

52 Era la forma en que se nombraba a los gobernantes del Reino del Congo.

53 Richard Gray, "A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy", *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, fasc. 2 (1999): 147.

54 Stephanie Caroline Boechat Correia, "Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-ocidental", *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica,* vol. 2, No. 30 (2013): 3.

colonias americanas de las monarquías ibéricas, en donde catequizaron a los que consideraban gentiles.[55] Por un lado, tomar la catequesis como dispositivo instrumental de la educación en la fe que ha sido, a lo largo de la historia, una herramienta netamente pedagógica para la enseñanza de la fe cristiana. Por otro lado, algunos de estos misioneros trataron de usar, con saldo a favor, las experiencias de los misioneros y las recomendaciones sobre las misiones. En *Viaggio al Congo,* el libro de Giuseppe Monari, y según sus palabras, esto serviría para suministrar un "instrumento pedagógico para la formación de los misioneros destinados a aquellos territorios" ["instrumento pedagógico para a formação dos missionários destinados aqueles territórios"].[56] Al respecto se debe mencionar que 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 XVIII.[57]

A pesar del continuo interés de los diferentes líderes africanos (por ejemplo, Afonso I del Congo) 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 es posible leerlo en las cartas que se enviaban desde las misiones, que expresaban la escasez de misioneros y por ello, las

---

55 Durante las primeras incursiones portuguesas a África, diferentes órdenes religiosas arribaron para predicar, confesar y hacer pláticas espirituales. En el Congo estuvieron presentes los dominicos, los padres de San João Evangelista o padres *loios* o *azuis*, franciscanos, jesuitas, capuchinos y se formaron diocesanos congoleses y portugueses. En Angola se asentaron los jesuitas, carmelitas descalzos, franciscanos terciarios y capuchinos, se formó un clero secular angolano y portugués. En 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).

56 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): 467. Para efectos del hilo conductor de la narrativa, se ha traducido los fragmentos del portugués y se ha conservado la versión original y la ortografía de la época.

57 Aunque este es un ejemplo posterior al periodo estudiado, es válido mencionarlo porque ilustra la preocupación de algunas órdenes religiosas por llevar a cabo la catequesis e impartición de sacramentos.

solicitudes para aumentar el número de religiosos no pararon.[58] La carta del padre Giam Domenico Venusio (sacerdote beneventano) ilustra lo que se acaba de mencionar. Él escribió que, en el Reino del Congo, había muchos gentiles y pocos sacerdotes para la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos.[59] Al parecer, uno de los problemas consistió en que las órdenes religiosas enviaban a los misioneros, pero estos fenecieron por las enfermedades que contrajeron y, en general, por la dificultad que implicaba adaptarse a un nuevo espacio y clima que, en ocasiones, era la causa por la que algunos misioneros regresaron a Europa.

Otra contrariedad fue que algunos misioneros no se dedicaban a sus labores. Algo de esto se puede leer en un memorial del siglo XVII en el que se cuenta que los misioneros de la Compañía de Jesús no estaban haciendo las misiones con el celo necesario.[60] Por ello, a menudo, se les acusó de dedicarse al comercio de personas esclavizadas.[61] A pesar de esto, la Compañía de Jesús fue solicitada por

58 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 2, doc. 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. 80r-80v, f. 80r, Carta para o Bispo D. Pedro de Castilla sobre a falta de Missioneros para a promulgação do evangelho nas partes de Angola, 21 de julho 1605.

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

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

61 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 6. doc. 739, en Carta del 5 de noviembre de 1658 se notifica que miembros de la Compañía de Jesús mandaron a sus esclavizados y pombeiros (intermediários) a *sertão* (lugares alejados de las costas) por más esclavizados. Por otro lado, hubo padres que no veían problema a la esclavitud, como, por ejemplo, el padre Baltazar Barreira, quien no estaba de acuerdo con el tráfico de personas; ARSI, Lus. Códice 74, ff. 66-67, en: Brásio, *Monumenta,* vol. IV, serie 2ª, 227. La Compañía de Jesús recibía esclavizados 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 *Trabalho forçado africano. Articula-*

algunos portugueses en Angola, como es el caso de Castelo Branco, quien escribió que conocía a los jesuitas, y que, dada su entrega y dedicación estos siguieran siendo enviados a la zona:

> Por amor de Dios, procure Su Majestad el cristianismo enviándoles sacerdotes de la Compañía, y a los señores de los Sobas que tienen iglesias en sus tierras, y en cada cinco leguas de iglesias, dos sacerdotes que enseñen a los gentiles que los dos sacerdotes ya les enseñó desde su idioma, y aprendieron las oraciones muy rápido, y esto aumentará mucho nuestro cristianismo si no hay tanto descuido = hay más de 6 leguas de ancho y cerca de ellos está descompuesto, o más todo descansado, que hemos sugerido que todo se puede bautizar, y lamento que no sea por falta de diligencia
>
> [Por amor de D's que ande Sua mag^de^ se procure 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 ensinos por la 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 deligencia][62]

La dificultad con las misiones enviadas se debió al poco apoyo financiero con el que contaban. Por ello, tener los recursos necesarios para sacar estos procesos adelante fue otro de los aprietos que tuvieron que enfrentar. En estas mismas cartas, se solicitó que estas misiones contaran con el dinero necesario para mantenerse a flote.[63] Debido a 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, pero esta no estaba dispuesta a solventar los viajes que los misioneros debían realizar. En este senti-

---

ções com o poder político, Centro de Estúdios Africanos da Universidade do Porto (coord.) (Porto: Campo das letras, 2007), 55 y 60.

62 BPA, Códice 51-IX-25, ff. 79-85, f. 85r, Memorial do Capitao Garcia Mendes Castelo Branco sobre reconhecimento, conquista e colonizacao de Angola, fortificacao de Luanda, missioe religiosas, 1621.

63 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 2, doc. 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.

do, 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 pagar los gastos del flete y demás.

En cierta ocasión había doce capuchinos que querían ir hasta las misiones en Angola. Esta orden religiosa no tenía barco propio para estas cuestiones, por eso, solicitaron al rey que un barco llamado Nossa senhora da Conceicão, del *mestre* Francisco de Oliveyra, pudiera llevarlos a cambio de poder llevar *pieças* a las Indias.[64] Debido a la pobreza de la misión, el 25 de febrero de 1690,[65] se aprobó que el *mestre* pudiera llevar 200 cabezas (esclavizados) y estas las podía dejar/vender en el puerto de su preferencia.[66]

Esta rutina continuó y tres años más tarde, el *mestre* Manuel Alvarez solicitó que se le permitiera ir a Brasil con 500 cabezas (esclavizados) a cambio de llevar a los capuchinos.[67] Pero los capitanes de barco no fueron los únicos que solicitaron esta dispensa, al parecer los mismos frailes llegaron a pedir que se les autorizara un *petacho* de 700 esclavizados, el cual usarían para solventar las misiones capuchinas en *sertão*.[68] También el hospital de los hermanos de la misericor-

---

64 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 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.

65 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 1678, f. 2r.

66 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 1678, f. 1r.

67 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 15, doc. 1746, Carta 3, f. 1r, 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.

68 AHU, Fondo do Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 15, doc. 1755, f. 1r. 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, determinando que fosse consultada a melhor forma de conceder em Angola a preferência de um patacho

dia pidió que se le permitieran 7500 cabezas (es decir, esclavizados) por año para los requerimientos del lugar.[69]

En estos ejemplos se puede ver cómo, en ocasiones, la conversión 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 fuese con el dinero recaudado a partir de los negocios o, también era válido, el hecho de ahorrarse el sufragio del importe total de los fletes de cada misión.

ANTES DE ARRIBAR A CARTAGENA DE INDIAS: RECOLECTANDO ALMAS EN LOS PUERTOS DE EMBARQUE

Empezando el siglo XVIII se pueden encontrar, en los archivos portugueses, algunas referencias relacionadas con el adoctrinamiento de esclavizados en los puertos de embarque. Algunas de ellas, como la que se puede leer a continuación, es un claro ejemplo de la esencia de esta pesquisa. Por un lado, las personas de origen africano debían ser catequizadas y bautizadas, pero no de cualquier manera, sino por medio de intérpretes. Además de lo anterior, las personas que los compraban debían asegurar estas actividades o asegurarse de que previamente hayan pasado. Para terminar, se debe mencionar la incursión de miembros de la iglesia en establecer la "obligatoriedad" de administrar los sacramentos. Todo este complejo entramado se puede ver descrito en pocas líneas:

> …que no había otro camino, que el cuidado de un celosísimo arzobispo, que dirigiendo este negocio por sí mismo y por sus párrocos, obliga a los vecinos que tienen esclavos a adoctrinar; o comprarlos en ese estado y ha-

com escravos administrado por um procurador da Junta das Missões destinados ao sustento dos religiosos do sertão de Angola.

69 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 16, doc. 1799, f. 1r. 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.

> cerlos adoctrinar; y catequizar por los intérpretes, de diversas maneras, que dentro de poco y determinado tiempo se encuentran listos para bautizar…
>
> [que naõ 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 facão doutrinar; e catechizar pellos interpretes, em lãs formas, que dentro de certo, e determinãdo tempo, se achem capazes do Baptismo][70]

¿Por qué, en esta investigación, es necesario conocer cómo eran los bautizos de los esclavizados en África? Según Alonso de Sandoval, esto era lo primero que se debía conocer una vez que los barcos llegaban al puerto de Cartagena de Indias. Por ello, en dicho puerto, él y otros jesuitas examinaron, catequizaron y bautizaron a los esclavizados que ahí llegaban.

En este apartado se hará un recuento amplio de las múltiples quejas que hubo sobre los bautismos en Cabo Verde, Luanda, Cartagena de Indias, La Plata, Río de Janeiro y Bahía. La idea es sustentar lo que el mismo Sandoval denunciaba en su libro y, al mismo tiempo, entender el por qué y para qué se practicaban dobles bautizos. En este sentido, es posible enlazar este hecho con el siguiente apartado. Por lo anterior, se centró esta parte de la pesquisa en una búsqueda en archivos y bibliotecas europeas con la finalidad de entender por qué los africanos llegaban mal bautizados a los puertos del Nuevo Mundo, y así entender la contraparte africana. Conocer esta parte de historia permitirá comprender las limitaciones que tuvieron que enfrentar los religiosos en África y América a la hora de enfrentarse a la conversión de esclavizados sin importar la jurisdicción de ultramar (corona portuguesa o hispánica, respectivamente).

La preocupación de Sandoval, se podría decir, estaba latente en sus libros y acciones. Es decir, tanto en la teoría como en la práctica. A propósito de la conversión en Cartagena, el mencionado jesuita, Alonso de Sandoval, quien había llegado a la ciudad en 1605, escribió en 1606: "He tenido la gran suerte de ser el padre de todos los

---

70 AHU, Documentos Avulsos Capitania da Bahia, cx. 3, doc. 314, Rolo 3 microfilm, f. 1r; Carta 4 de agosto de 1700, Bahia Don João 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.

negros y los indios de esta ciudad y sus alrededores, solo los del campo *son cinco mil*, son la gente más pobre que uno pueda imaginar".[71]

Esta preocupación no fue exclusiva del jesuita ni sobre Cartagena de Indias, como ya se ha comentado; 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 esclavizados que llegaron a dicho puerto. Esto permite ver que, a pesar de los intentos realizados durante todo el siglo XVII, la labor fue relegada por algunos sacerdotes que operaban en los puertos de embarque. En este punto es preciso aclarar que, para aquella época, el auge del comercio de personas esclavizadas en la América española había decrecido, mientras que en lugares como Bahía y Río de Janeiro había aumentado. 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 conversión suscitara los reclamos de algunos sacerdotes que estaban en los mencionados puertos.

Los barcos con esclavizados salían desde diferentes puntos de África central y occidental. De manera general, se puede decir que en los puertos de Cacheo y Cabo Verde se rescataban personas esclavizadas desde el río Senegal hasta Sierra Leona; en San Tomé se recibían a los esclavizados procedentes del río Níger; y Luanda los de Congo y Angola. Dichos lugares fueron escogidos como propicios para llevar a cabo los bautizos de los esclavizados que serían embarcados tanto para el Nuevo Mundo como para Europa. Sin embargo, muchos de los bautizos se efectuaron en los lugares de recepción y Cartagena de Indias fue uno de estos; en primer lugar, fue uno de los puertos hispánicos con mayor afluencia de esclavizados durante el periodo estudiado, y, en segundo lugar, hubo sacerdotes interesados en administrar los sacramentos a los africanos que ahí arribaban.

Como se ha mencionado, 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 la religión. En el caso africano, y por el Tratado de Tordesillas, los portugueses fueron los encargados de dicha

---

[71] Rodrigo de Cabredo, *Archivo de la Provincia de Toledo*, citado por Juan Manuel Pacheco, *Los jesuitas en Colombia* (Bogotá: San Juan Eudes, 1959), 90.

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. Predicar, confesar y hacer pláticas espirituales no fueron fáciles en un inicio, sobre todo 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 que la conversión de esta población fue una tarea compleja.

Diferente fue el caso de los territorios de África central, en donde los mismos *manicongos* (reyes) pidieron ser catequizados y bautizados, lo que, con el tiempo, y producto de la fusión con la cultura del Congo, permitió la gestación de un "catolicismo congolés".[72] Lo an-

[72] 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 en esta región, gracias a la recepción que esta religión había tenido en las altas esferas del Reino. Por otra parte, considero que parte de esta concepción se debió a una "*inclusive conception*", la cual consistía en que todos los 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 congolesa. 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): 147-167; Thornton, Religious, 71-90; John Thornton, "Rural people, the church in Kongo and the afroamerican diaspora (1491-1750)", en *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity,* Klaus Koschorke (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2002), 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, 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. Cécile Fromont, *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 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): 289. Por su parte, Jan Va-

terior no descarta las dificultades en la conversión en África central, pero se podría decir que los misioneros tuvieron cierta ventaja a la hora de enseñar la fe católica 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 para emprender las misiones, causado por varias razones: la poca mano de obra misionera con la que disponían en el continente africano; las misiones tenían como base algunos puntos (puertos); y, por la falta de seguimiento. Para contextualizar el segundo punto, en África occidental era desde Cabo Verde de donde partían los misioneros a los diferentes ríos y pueblos donde 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, se sabe que los frailes Anttonio de Ouvega y Anttonio de Giras fueron a la Isla de Fogo por ocho meses a predicar.[73] Del mismo modo, lo hacían en Jeba (Guinea) a donde se enviaba un clérigo de Cabo Verde para administrar los sacramentos.[74] Algo similar narró Fray Francisco de Vallecas en 1650.[75] Según él, estando en el Puerto de Ale,

> …viendo que los negros mostraban ser de buena capacidad y apacible y aquellas tierras de las señaladas en la misión les pareció a los Padres que nos quedásemos ahí el Padre Fray Seraphin de León, el Padre Fray Diego de Guadalcanal, un religioso Lego y yo. Los demás Padres pasaron adelante a

sina escribió que durante el reinado de Diogo I, el catolicismo fue apartado y se retornó 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), 58.

73 Ambos frailes fueron mencionados en la fuente, pero no hay referencias biográficas sobre ellos. BPE, Códice CXVI/1-3, f. 7r.

74 Francisco de Lemos Coelho, *Duas descrições seiscentistas da Guiné* (Lisboa: Academia portuguesa da história, 1990), 49.

75 Acerca de este fraile, Mateo de Anguiano mencionó que fue sepultado en la parroquia de Portovelo, a quién destacó como uno de los misioneros más celosos en la "Misión de Guinea" y después en la de Urabá. Mateo de Anguiano, *Vida, y virtudes del capuchino español, el v. siervo de Dios Fr. Francisco de Pamplona* (Madrid: Imprenta Real, 1704), 299.

los ríos de Gambia y se dividieron por varios reinos.[76]

Asimismo, Cacheo era usado como punto de partida para ir a las misiones en los diferentes ríos de África occidental, un ejemplo de ello es 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 Logos (quien era el más joven y pudo aventurarse tierra adentro) vivió en el río Nuno por dos años y, por último, fue hasta el puerto de Bissau, donde vivió por cuatro años.[77] Algo similar pasaba en África central, con la diferencia que el territorio no estaba tan surcado por los ríos, como en Guinea. Pero esa situación tampoco contribuyó a que los misioneros fueran constantes en las misiones de *sertão*. Otro aspecto que se debe mencionar tiene que ver con el poco seguimiento que se hacía al proceso. Por ejemplo, en Sierra Leona, después de Baltazar Barreira, tuvo que pasar más de treinta años para que hubiera un misionero en la zona que retomara la labor realizada por estos dos padres; cuestión un tanto complicada, dado que, durante estos años, las sociedades de aquella región retomaron sus costumbres.[78]

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 catequizar, bautizar e impartir los sacramentos a los portugueses que ahí habitaban.[79] Del mismo modo, en los puertos de Guinala (Quinara), Bissau, Cacheo, y Joala (actual Joal) se procuraba bautizar a los esclavizados rescatados para el comercio.[80] En San Tomé fue prioritaria la catequesis, bautismo e

---

76 BNE. MS. 3818, *Documentos referentes a las misiones de los Capuchinos en el Congo, Cumaná y en la Provincia del Darién, a mediados del siglo XVII*, Manuscrito, f. 31v.

77 Lemos Coelho, *Duas,* 81.

78 Biblioteca Corsini (Roma), Códice 495 (39-B-4), ff. 155-156, en Brásio, *Monumenta*, vol. IV, 664. Baltazar Barreira (26 de febrero de 1531– 4 junio de 1612). Fue un jesuita portugues que estuvo en las misiones de África central y África occidental, es decir, Angola, Cabo Verde, Bissau, Sierra Leona, Benín y Cacheu.

79 Biblioteca Corsini (Roma), Códice 495 (39-B-4), ff. 155-156, en Brásio, *Monumenta*, vol. IV, 663.

80 Texto del padre Manoel Severim de Faria, BNL, manuscrito 917 (F. G.), ff. 22-34, en Brásio, *Monumenta,* vol. IV, 670.

impartición de los demás sacramentos a los esclavizados que vivían en la isla.[81] En Luanda se bautizaba a los esclavizados que salían del puerto, pero este sacramento se hizo sin catecismo de por medio, por lo que muchos africanos murieron en el camino sin saber nada sobre la religión católica.[82] Todo esto explica por qué se examinaba a los africanos que llegaban a Cartagena de Indias.

En las misiones de los ríos de Guinea hubo misioneros que no sólo no se adentraron a los ríos, sino que no se atrevían a establecerse ahí. Pero esto no era el común denominador. En realidad, rara vez los misioneros moraban en lugares lejanos a las poblaciones principales, como lo era Cabo Verde, Cacheo y San Tomé, 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. Esto se puede ilustrar con el relato del capuchino castellano Juan de Peralta, quien vivió en Bissau por tres años. Estando ahí, él pudo recolectar almas y bautizó a muchos africanos e hidalgos de la zona. Su muerte provocó que se "enfriara" el ministerio que se estaba llevando a cabo.[83] Sucesos como el anterior, ilustran parte de estas misiones, pero no se debe perder de vista que, en ocasiones, podían pasar años sin que una población recibiera visitas de los misioneros, por ello, no era posible mantener un seguimiento adecuado de las misiones.[84]

A pesar de las circunstancias descritas en África occidental, el comerciante Francisco de Lemos Coelho advirtió que había algunas

---

81 BNL, manuscrito 917 (F. G.), ff. 22-34, en Brásio, *Monumenta,* vol. IV, 669.

82 BNL, manuscrito 917 (F. G.), ff. 22-34, en: Brásio, *Monumenta*, vol. IV, 670.

83 Lemos Coelho, *Duas,* 41. El padre Juan de Peralta estuvo en misión en la aldea de Logos, después pasó al Río Nuño donde estuvo dos años y luego en Bissau y Cabo Verde. Germán Santana Pérez, "Acción española y plazas atlánticas portuguesas en África tras la independencia portuguesa: lealtad, ruptura o interés", *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 43, No. 1 (2017): 159-171.

84 BUS, R.15415, Gaspar de Sevilla, *Verdadera relacion delbven svcesso y acierto qve 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,* (Sevilla: Juan Gomez de Blas, 1647), f. 2r. Gaspar de Sevilla fue a la misión en Guinea y también estuvo en Cartagena de Indias. Ver: BNE. MS. 3818, *Documentos,* f. 26v.

poblaciones en las que la adopción del catolicismo era más fácil. Por ejemplo, él consideraba a los bijojoes como:

> … una de las personas más aptas para recibir la fe católica que tiene Guinea. Los señores de los pueblos dan sus niños a los blancos para que los traigan consigo y los adoctrinen y hagan cristianos, a mí me dieron dos, que yo enseñé y había bautizado, y los traje muchos años en mi compañía, y me sirven como esclavos con gran fidelidad y amor, llevándolos muchas veces a sus tierras donde hacían oficio de intérpretes y traductores …
>
> [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 bauptizar, 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 oficio de interpretes e línguas][85]

También, el autor describió a los boulones como personas aptas para recibir la religión católica, quienes habían sido catequizados por capuchinos. Asimismo, agregó que, por falta de doctrina, volvieron a sus errores ["seus erros"] o se "enfriaba el ministerio".[86] El autor solo destaca algunas poblaciones, lo que también revela el poco trabajo de catequesis que recibieron, en general, algunas regiones de África occidental, lo que explica, también, la falta de bautizos que encontró el padre Sandoval y su equipo en Cartagena de Indias.

La costa de Guinea estuvo en constante contacto con Portugal desde 1440, cuando los exploradores llegaron a la zona. La presencia se mantuvo fuerte hasta el siglo XVII, pero esta disminuyó considerablemente después de la separación de las coronas ibéricas.[87] Posteriormente llegaron a la zona holandeses, ingleses, franceses y españoles, estos últimos eran los principales compradores de esclavizados para llevar a la América hispánica, y con el fin de tener el control, 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. Pos-

---

85 Lemos Coelho, *Duas,* 179.

86 Lemos Coelho, *Duas,* 75 y 41.

87 Gutiérrez Azopardo, *Historia,* 15-16.

teriormente, en 1664 fue fundada *La Compagnie Française des Indes Orientales* (Compañía Francesa de las Indias Orientales) y en 1672 se fundó 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 africano.[88]

Entre tanto, en el Reino del Congo se optó por convertir a las personas cercanas al *mani (o manicongo)*. Posteriormente, el proceso se extendió hacia el *sertão*. Según las descripciones de algunos religiosos del siglo XVII, estas misiones no recogían los frutos esperados y los africanos regresaban a sus costumbres por la poca catequización que recibían.[89] Es decir, si bien se realizaban los bautizos, la conversión no era duradera. Acerca de este tema, el capuchino Cavazzi describió el encuentro con poblaciones que llevaban cinco o seis años sin asistencia de un sacerdote.[90] Otro aspecto que mencionó era que los nativos, a pesar de estar casados, seguían viviendo amancebados con varias mujeres.[91] Lo anterior respondía a la lógica de las costumbres de los lugareños, que los misioneros pretendieron extirpar a partir de su llegada. Además, tal y como lo describen los misioneros, la prédica que ellos realizaban no fue impulsada bajo la voluntad de las sociedades africanas, sino que fue una acción realizada según el arbitrio del Vaticano y la corona portuguesa; con excepción del Reino del Congo, en el cual, como se ha comentado líneas atrás, hubo un acercamiento diferente a la religión católica, tanto que algunos investigadores hablan de un "catolicismo congolés".

Por todo lo anterior, algunos padres creían que la razón por la que

---

88 Robert Cornevin, *Histoire de l'Afrique. L'Afrique précoloniale: 1500-1900*, Tomo II (Paris: Payot, 1966), 318; Santana Pérez, "Acción".

89 João António Cavazzi de Montecúccolo, *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), 209. Cavazzi fue un capuchino que recorrió los reinos del Congo, Matamba y Angola, de ahí el nombre de su libro. Así mismo consultó, estando en Europa, sobre las misiones. Esto último le ayudó a complementar su libro, uno de los más citados en los estudios de África Central.

90 Cavazzi, *Descrição*, vol. II, 327.

91 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares. *Carta*, f. 15r.

los centroafricanos regresaban a sus costumbres era porque los capellanes no catequizaban bien a los adultos y, por dicho motivo, estaban amancebados.[92] Según Cavazzi, para los centroafricanos esto era una práctica difícil de erradicar porque cada hombre podía tener el número de mujeres que quisiera y este iba de acuerdo a su rango y condición socioeconómica.[93]

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 bautizados,[94] una acción utilizada al inicio del catolicismo, y en África central, con el fin de acercarse a los rituales que allí se llevaban a cabo. Este aspecto preocupó al padre Tavares porque, según él, el bautismo era visto como una especie de ritual de protección,[95] algo que, desde su perspectiva, estaba alejado del significado católico. Por más que él les explicaba que la sal no era la esencia del bautismo, para los centroafricanos esto 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 ni aceptada literalmente por la población, si no que hubo una resignificación. Lo mismo le pasó al padre Teruel quien describió que así:

> … por suerte les decíamos que nos siguiesen al otro puerto para catequizarlos despacio, respondían que si no los bautizábamos comerían sal, como los otros, y ello les bastaba. Esta respuesta nacía de un nombre que incautamente dieron al Baptismo (por ignorar la lengua) los primeros que empeza-

---

92 BNE, Ms. 3533, Teruel, Descripción, f. 83r.

93 João António Cavazzi de Montecúccolo, *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), 367.

94 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 21 doc. 2188, f. 1r. 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.

95 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, f. 11r.

> ron, por que como hasta nuestros tiempos, no hacían otra ceremonia que poner un gramo de sal en la boca al niño, o Adulto, y echarles el agua con las palabras de la forma, *llamaron al Baptismo [curia mungua] que quiere decir en nuestra lengua [comer sal]*[96]

Como se puede ver, hubo algunas reinterpretaciones con respecto al significado del bautismo, por ello, algunos africanos consideraban que cualquier persona podía bautizar. Al parecer, así se les enseñó a los centroafricanos por un problema de traducción.[97] Esta interpretación quedó escrita en el catecismo de Matteus Cardoso (Mateo Cardoso).[98] El alcance de dicho texto puede entenderse, pues era cantado por los niños y aprendido por gran parte de la población. Al respecto Cavazzi comentó que, para los centroafricanos, "comer sal" era igual a bautizarse.[99]

Además de lo anterior, se debe reconocer que esta acción correspondía a sólo 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 enfrente 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 simbolizaba la bienvenida a la comunidad,[100] al mismo tiempo que "protegía" al individuo de la muerte eterna.[101] Para preservar el significado de la simbología de la sal y el sacramen-

---

96 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 81r. Énfasis de la autora.

97 John K. Thornton, "Afrochristian syncretism in the kingdom of Kongo", *The Journal of African History*, vol. 54, No. 1 (2013): 67.

98 Cundia mungua= "comer sal", Mateo Cardoso, *Doutrina christaã composta pelo P. Marcos Iorge da Companhia de IESV Doutor em Theologia. Acrescentada pelo Padre Ignacio Martinz. De Novo traducida na lingoa do Reyno de Congo por ordem do P. Mattheus Cardoso* (Lisboa: Geraldo da Vinha, 1624), f. 65r. De este texto hay dos versiones y hay dos copias en la Biblioteca Nacional de Portugal (Ref.: RES.268 V y RES.269 V); así como en: Biblioteca del Palacio da Ajuda (Ref.: 50-VII-40), Biblioteca Británica (Ref.: 3504.aa.43), Bodleian Library (Ref.: Mar. 383) y Biblioteca Pública e Arquivo Regional dos Açores (Ref.: JC/A AR.2 A/70 RES).

99 Cavazzi, *Descrição,* vol. I, 353.

100 Ángel Barahona y Sol Gavira, *El bautismo según los Padres de la Iglesia* (Madrid: Caparrós editores, 1994), 22.

101 Martine Dulaey, *Bosques de símbolos: la iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003), 283.

to 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 santo.[102]

Al igual que en el Congo, en África occidental los naturales pensaban que los misioneros hacían las veces de guías espirituales, estos eran llamados *bexerins* y *jambacosses*. Según los nativos, por medio de ritos y ceremonias podrían los sacerdotes curar a las personas. De ahí que el sacramento del bautismo fuera visto como un acto para curar. Algo similar sucedió en el Caribe. Según Katherine Gerbner, en Jamaica, el sacerdote George Caries era llamado *obeah-men*.[103] Es decir, una persona que resguardaba conocimientos que curaban tanto el cuerpo como el espíritu. En ese sentido y teniendo en cuenta las descripciones del *proceso de beatificación* (en Cartagena de Indias), es posible pensar que Claver y demás operarios fueron vistos como personas que curaban el cuerpo y el alma, de ahí que algunos esclavizados acudieron a ellos en búsqueda de elementos que los tranquilizaran y "curaran".[104]

Retomando los bautizos a ambos lados del Atlántico se puede afirmar que hubo cuatro estrategias para llevar a cabo este procedimiento. De acuerdo con la *Bula Inter Coetera* (1493), la primera consistió en bautizar a los esclavizados en los navíos, es decir, saliendo de los puertos de embarque; la segunda fue bautizarlos en los puertos de embarque; la tercera radicó en que los esclavizados debían ser bautizados al llegar a Europa; y la cuarta bautizar en los lugares de llegada del Nuevo Mundo.

El primer caso tuvo lugar debido a que muchos de los esclavizados fallecían durante el viaje y se perdían la "recolección de almas", por eso, y, por medio de la bula de 1515, se decidió que era mejor

---

102 Cavazzi, *Descrição,* vol. I, 353.

103 Katharine Gerbner, ""They call me Obea": German Moravian missionaries and Afro-Caribbean religion in Jamaica, 1754-1760", *Atlantic Studies*, vol. 12, No. 2 (2015): 160-178. DOI: 10.1080/14788810.2015.1025213

104 Pablo F. Gómez, "[Un] muffled histories: translating bodily practices in the early modern Caribbean", *Osiris,* No. 37 (2022): 233. ARSI, N.R.G. et Quit 12 I, ff. 95v-96r. Corresponde a la transcripción de unas cartas de Sandoval del 14 de julio de 1611 y 26 de septiembre.

catequizarlos y bautizarlos durante la travesía.[105] Los portugueses atribuían lo anterior a que los esclavizados estaban acostumbrados a sus casas y, una vez capturados, se les ponía en el barco, lo que les causaba malestar y enfermedad. Para evitar que los esclavizados murieran sin el bautismo, se autorizó la impartición de este sacramento 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 esclavizado bautizado.

En dicha bula también se estipulaba que los esclavizados podían ser catequizados en los puertos de salida, es decir la segunda estrategia. En tercera instancia se vio que los esclavizados llevados a Portugal podían iniciar ahí el proceso de catequización y realizar el bautismo antes de ser vendidos.[106] Los bautizos debían realizarse en un tiempo no mayor a seis meses después de la llegada de los esclavizados a la península ibérica; si esto no se llevaba a cabo, según las *Ordenações Manuelinas* (1621), los esclavizados podían ser quitados a sus esclavizadores.[107]

Como se mencionó, la segunda medida fue catequizarlos y bautizarlos en el lugar de embarque, pero al parecer esta labor no se llevaba a cabo según los parámetros de la iglesia.[108] Esta situación fue denunciada por Alonso de Sandoval en el libro III de su texto *Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*. Para su argumentación, Sandoval se valió

---

105 Bula de León X a D. Manuel (10-1-1515), António Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1471-1531),* vol. I (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952), 328.

106 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 *La esclavitud negroafricana en La historia de España siglos xvi y xvii,* Aurélia Martín Casares y Margarita García Barranco (Granada: Editorial Comares, 2010), 6.

107 *Ordenações Manuelinas*, libro 5, título XCIX. 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 se ordenó en el caso cubano 60 años después, en el Sínodo diocesano de 1684. 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), 114.

108 Isabel Castro Heriques, *A Herança Africana em Portugal* (Lisboa: Correios de Portugal, 2009) 70.

de las cartas de algunos jesuitas en Luanda y Cabo Verde, de los testimonios de capitanes de barco y de lo contado por los mismos esclavizados. Con ello logró comprobar que los bautizos en los puertos de embarque no se hacían siguiendo los principios del sacramento o, simplemente, el bautismo no era comprendido por los esclavizados.[109] Esta era la razón por la que 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 esclavizados 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, como se ha mencionado, debido a la falta de constancia en las misiones y el seguimiento que se podía hacer del progreso, la conversión de africanos fue difícil.[110] Muchos sacerdotes encontraron que, a pesar de los bautizos y la catequesis, con el tiempo los africanos regresaban a sus antiguas devociones mediante "chinas" o "nkisis",[111] elementos que eran parte de su sistema de creencias, por lo cual, aún con misiones católicas esporádicas, eran difíciles de modificar.

De acuerdo a los misioneros, había resistencia para recibir la religión católica. Así lo demostró el padre Tavares. Según él, cuando se destruían estatuillas, los nativos se rehusaban a ayudar. Por ejemplo, en una ocasión estaban destruyendo una que era llamada *Quilongo*. En esa ocasión, el padre le pidió a los *lingoas* que ayudaran, pero estos, a pesar de haber sido formados en el colegio jesuita desde niños, no quisieron ayudar porque temían morir ["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"].[112] Este pequeño relato puede mos-

---

109 Sandoval, *Naturaleza,* 174v.

110 Las dificultades de las misiones se pueden ver en el texto de Cavazzi. Cavazzi, *Descrição,* vol. II, 209.

111 Wyatt MacGaffey, "Fetishism Revisited: Kongo Nkisi in Sociological Perspective", *Africa*, vol. 2, No. 47 (1977): 172-184.

112 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, Tercera Carta/Quinto documento, f. 3r.

trar que "las estatuillas" eran respetadas y hacían parte de un sistema de creencias, al parecer, arraigada entre la población.

Además, se podría decir que en *sertão*, y debido a la falta de control, algunos sacerdotes se alejaron del espíritu de las misiones y la conversión de la población. Esta es una de las razones por la que se sospechaba que ciertos bautizos no eran válidos. Según puede leerse en algunas cartas, los centroafricanos recibían el bautismo "sin antes, ni después de catequizar, ni adoctrinar" ["sem antes, nem depois os quatiquizare, nem doutrinarem"].[113]

Este tipo de relatos fueron recurrentes y no exclusivos de África central. Por ejemplo, el padre Cavazzi explicó que, según la descripción del padre Juan de Santiago,[114] los habitantes de Calabar (actual Nigeria) eran *pretos*, idólatras, supersticiosos, con vestigios del cristianismo, pero de costumbres impías.[115]

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 llegaban.[116] Como evidencia de sincretismo (o resistencia al catolicismo), 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 afirmó que envió presos a los dueños de los mismos "por orden del Santo Oficio" y los mandó al colegio en octubre de 1632 para que les dieran sus penitencias en la iglesia a puerta cerrada.[117] Como se puede ver, examinar a los africanos no fue una cuestión exclusiva de Cartagena de Indias, sino que fue una actividad que también se llevó a cabo en algunos lugares de África. Aun así, Sandoval consideró que el examen y los rebautizos eran necesarios en Cartagena de Indias, dado que los in-

---

113 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 11, doc. 1295, Ordenes del príncipe D. Pedro al gobernador Pedro Cesar de Menezes, Carta del 27 de marzo de 1673, Lisboa, f. 1v.

114 Capuchino español (¿?-1670). Él estuvo en la misión del Congo entre 1645 y 1648 y regresó a Europa debido a que enfermó.

115 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 341.

116 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta,* Segundo Documento, f. 9v.

117 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta,* Segundo Documento, f. 15v.

formes que él recibió desde diferentes puntos de África indicaban la necesidad de hacerlo.

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 adoración. Por ello, estos debían llegar con cautela, pero firmes, para llevar a cabo las limpiezas en los lugares donde empezaban las misiones, además de ser observadores.[118] Según el padre Tavares, en cierta ocasión, después de que los elementos de adoración fueron quemados, una señora recogió las cenizas para seguir adorándolas. El padre Teruel comentó una historia similar. En una de las misiones se enteró que había un "dios del campo", por lo que los padres planearon quemarlo, pero los lugareños no querían que esto pasara, pues, según él, pretendían "adorar a Dios y al demonio juntamente".[119] Esto en el entendido que, desde la visión de misioneros como Teruel, las estatuillas personificaban al demonio.[120]

Por último, y no menos importante, se debe mencionar que algunos de los líderes africanos aceptaron la nueva religión por mera estrategia económica, política o social, como fue el caso de D. Pascoal Rodrigues Machado Cassanje. Este personaje confesó al padre Antonio de Serravezza[121] que él había recibido el bautismo por política y no por convicción.[122] Este tipo de transacciones políticas fueron descritas, por ejemplo, en la Embajada Arda que pasó por Cartagena de Indias.[123]

Regresando al tema de los bautizos en los puertos de embarque, se debe mencionar que el padre Sandoval mencionó que el padre

---

118 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta,* Segundo Documento, f. 19r.

119 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 91r.

120 La quema de ídolos no fue algo exclusivo de África central, también se pueden encontrar ejemplos similares en Nueva España. Gaceta de México, martes, 21 de noviembre de 1786, No. 22, (México: Felipe de Zuñiga y Ontiveros): 246.

121 Capuchino que escribió sobre el Reino del Congo.

122 Cavazzi, *Descrição*, vol. II, 203.

123 Tardieu, "La embajada".

Juan Antonio de Santander llevó una carta y un memorial al Papa Paulo V escrito en "los primeros de enero del año de 1617" por el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones.[124] Dicho documento detalla cómo se suministraba el mencionado sacramento a los esclavizados antes de salir de Guinea, Angola y San Tomé, los cuales no se consideraban válidos. Para solucionar este problema, Castro y Quiñones propuso que se debía castigar a las personas a cargo de realizar dicha labor, además de vigilar que los barcos no salieran sin que los esclavizados estuvieran bautizados, lo cual lo resumió así:

> … so graves penas y censuras Eclesiásticas, a todos los Prelados, Curas, y Personas a quienes tocare el bautismo de los negros adultos, que siempre se lo administren antes de despachar a otras partes, catequizándolos e instruyéndolo primero en su propia lengua, si quiera con intérpretes fieles, a quienes entiendan […] Y también convendría que con las mismas penas y censuras Eclesiásticas se mandase a los Prelados y Curas de los pueblos a donde vinieren, hagan con ellos estas mismas diligencias, examinándolos para ver si vienen valide bautizados, y hallando que algunos no lo están, los bauticen, precediendo el catecismo necesario, para que sea válido y fructuoso su baptismo[125]

Las sugerencias del arzobispo iban más allá. Según él, para solucionar el asunto era necesario enviar "las mismas censuras y penas Eclesiásticas a los dueños de los navíos, y armazones"[126] que estuvieran en África, las Indias orientales y occidentales y, por supuesto, en Europa. Este memorial iba de la mano con las acciones emprendidas en Sevilla y que tienen que ver con una *Instrucción* que se publicó en dicha ciudad en 1614 (este será uno de los temas centrales del último capítulo del libro).

Este tema está relacionado con lo narrado en una carta del 19 de abril de 1614. El padre Sebastián Gómez, rector del Colegio Jesuita en Cabo Verde explicó que, debido a los malos bautizos efectuados

---

124 Sandoval, *Naturaleza,* 174r. Juan Antonio de Santander fue un jesuita nacido en Écija que estuvo laborando en los colegios de Quito, Santa Fe, Cartagena y Panamá. Pedro de Castro y Quiñones fue arzobispo en la ciudad de Sevilla, donde adelantó varios proyectos para ayudar con la conversión de esclavizados en Sevilla. De este personaje se hablará en el tercer capítulo.

125 Sandoval, *Naturaleza,* 175r-175v.

126 Sandoval, *Naturaleza,* 175v.

en Cabo Verde y Cacheo, era una buena idea volver a bautizar a los esclavizados 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 esclavizados a bordo sin haber sido catequizados.[127] En otra carta del 20 de abril de 1616, el padre Gómez le escribió a Sandoval que, de no ser por la muerte del obispo, el problema se hubiera solucionado,[128] porque él había propuesto en el sínodo poner orden al asunto de los bautizos de los esclavizados.[129] Relatos que en su esencia se parecen, así como lo muestra en su texto el padre Fernão Guerreiro:[130]

> Entre otros muchos abusos que hubo en esta tierra, uno grande fue en el bautismo de los negros que venían de Guinea, que son muchos, se bautizaban, 300, 400, 700 juntos; y como de estos la mayoría son los que van de aquí a la India, Brasil y Sevilla y otras partes, acontece muchas veces que por la rapidez del navío que les dan sus patrones, *por no perder el tiempo, no dejan que los pobres sean catequizados e instruidos en la* fe como les conviene para entender de alguna manera lo que reciben…
>
> [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 ter aos pobres para serem catequizados e instruidos na fé como convém para d'alguma maneira entenderem o que recebem...][131]

---

127 Sandoval, *Naturaleza,* 243r.

128 Sandoval, *Naturaleza,* 243v.

129 En el texto no se especifica cuál sínodo, ni el nombre del obispo. Es posible que se refiera a Fray Sebastião de Ascensão, obispo entre 1611 y 1614.

130 Jesuita portugués que recopiló y publicó las cartas anuas de África, Brasil y Asia comprendidas entre los años 1602 y 1611.

131 Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que ficeram os Padres da Compahnia de Jesus, 1o tomo, livro IV (1600-1603*), (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930), 400. Énfasis de la autora.

Otro relato del procurador general de la Compañía de Jesús confirma la misma situación:

> El procurador general de la Compañía de Jesús ha dado un memorial en el Consejo refiriendo el grande daño que hay en los bautismos que hacen 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 mil negros y queriéndolos catequizar se halla que es necesario volverlos a bautizar a casi todos por no haber 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 han 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 oficios con el celo y cuidado que requiere cosa de tanta importancia. Y habiéndose visto en el Consejo ha 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. tuviere por más conveniente…[132]

Este fragmento tiene datos similares a los anteriores, lo que, de una u otra forma, apoya las nociones de Alonso de Sandoval. Otro dato interesante es que al puerto de Cartagena de Indias llegaban entre ocho y nueve mil esclavizados al año, es decir, durante los años de mayor apogeo del comercio de africanos, los jesuitas recolectaron un número considerable de almas mediante el bautismo y la catequesis. Por otro lado, como se puede ver, este tipo de bautizos en masa estaban lejos de la conversión 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*, la catequesis y el bautizo se realizaba dos o tres días antes de que los navíos partieran para el Nuevo Mundo, y se describe así:

> [el] Padre Vicario, o visitador en su lugar, a él, y se pone la sobrepelliz, y estola; manda subir los negros, que están debajo de cubierta, arriba, así aprisionados como están, con sus corrientes y grillos los más de ellos: y luego toma dos de ellos niño, y niña, y los bautiza solemnemente, como nuestra santa madre Iglesia lo enseña, con todos los ritos y ceremonias[133]

---

132 AGI, Santa Fe 3, Expediente No. 16. Énfasis de la autora.

133 En esta parte Sandoval transcribe una carta firmada ante el escribano Andrés de Campo, por Alonso de Poenca, Pedro Fernández Daveyra y Felipe Rodríguez en

La ceremonia en sí, según el relato, no procuraba la salvación de los africanos a nivel corporal ni espiritual. Dicho evento se realizaba incluso con los grilletes puestos y sin que la catequesis mediara. Esta narración, además, revela que se usaban a los niños y niñas a modo de ejemplo para que los demás vieran en qué consistía el sacramento y, así, evitar la resistencia. Este es un ejemplo de representación o "teatralización" del sacramento que se hacía por la insuficiencia en cuanto a los diferentes idiomas africanos que los sacerdotes conocían.[134] Pero, ¿qué resistencia se obtiene de un prisionero encadenado? Esta y muchas otras preguntas surgen de estos relatos que, en lugar de aclarar las circunstancias en las que eran bautizados los africanos, dichas líneas dejan claro-oscuros y múltiples escenarios, tal y como se comentó al inicio de este apartado.

Por lo anterior, según los exámenes de Sandoval, todo indicaba la inexistencia de la catequesis y, por tanto, la nulidad del bautismo. Algo similar sucedió en África central, según las descripciones encontradas. El capitán Gaspar Carvallo fue una de las personas que ayudó a Sandoval a resolver sus dudas sobre los bautizos y este le comentó que en las veinte veces que había estado en San Pablo de Luanda, vio que a la hora de los bautizos, les decían a los prisioneros, por medio del intérprete: "la ley en que habéis vivido, es ruin, y en ella os condenavades (sic), y que con esta del bautismo se salvarían, y con que si se muriesen después de bautizados, se irían al Cielo".[135] Un sermón sencillo, con el cual se pretendió subsanar la falta de catequesis y, así, conseguir el consentimiento de los esclavizados para bautizarlos. Esto se hacía prometiendo la salvación/libertad de sus almas, más no de sus cuerpos.

Este discurso se hacía frente al conjunto de esclavizados que ahí se encontraban. Posterior a esto, se les bautizaba. Si por alguna razón llegaban más personas, los sacerdotes no volvían al barco y, por

---

Cartagena de Indias, el 9 de julio de 1610. En ella se describió que, a pesar de la ceremonia, no les decían a los esclavizados en qué consistía el bautizo. Además, era corto el tiempo que dedicaban al sacramento. Asimismo, se explicaba que las lenguas que hablaban los esclavizados eran distintas. Sandoval, *Naturaleza,* 244v.

134 Beatriz Aracil Varón, *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Tesis de doctorado (España: Universidad de Alicante, 1998).

135 Sandoval, *Naturaleza,* 246v.

consiguiente, los esclavizados recién llegados eran embarcados sin bautizar. Así lo relató Álvaro Perea en una carta del 18 de noviembre de 1621.[136] Derivado de este tipo de testimonios, el 18 de noviembre de 1621, el padre Jerônimo Vogado, rector del Colegio de Angola,[137] respondió a Diego de Torres, provincial de Paraguay, Tucumán y Chile, que estaba bien bautizar a los esclavizados *sub conditione*. Porque, según él, estos esclavizados que salían del puerto no estaban bien bautizados y mucho menos bien catequizados.

En la experiencia de Sandoval, quien llevaba 18 años aproximadamente en el "*ministerio de los morenos*",[138] casi ninguno de los que venían de Luanda estaban mal bautizados.[139] Por esta razón, él determinó no ser tan riguroso con los esclavizados que arribaban de esta zona, a diferencia de los llegados de África occidental. Además del sermón mencionado por Gaspar Carvallo, los sacerdotes trataban de tranquilizarlos y, sobre todo, aconsejarles acerca de lo que encontrarían después de la travesía atlántica. Por medio de un intérprete les decían: "vosotros sois hijos de Dios, vais a las tierras de los españoles donde aprenderéis las cosas de la santa Fe, no os acordéis más de vuestras tierras, ni comáis perros, ratones, ni caballos, id de buena gana".[140]

Con este pequeño sermón procuraban que los africanos 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 conversión, 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. Por otro lado, este pequeño fragmento revela que, efectivamente, la conversión no se realizaba en los puertos africanos y que esa era tarea de los misioneros en los lugares de recepción en el Nuevo Mundo, como Cartagena de Indias. Además, inducían la resignación a su

---

136 Sandoval, *Naturaleza,* 247r.

137 Sandoval, *Naturaleza,* 247v.

138 Sandoval llegó a Cartagena en 1605 y el libro lo terminó en 1623.

139 Sandoval, *Naturaleza,* 255v.

140 Sandoval, *Naturaleza,* 243r.

nuevo destino: la esclavitud. Los misioneros en los puertos ayudaron o, por lo menos, fueron testigos silenciosos del comercio de personas esclavizadas. Sin crítica alguna, sólo pedían a los africanos dejar atrás sus costumbres (o lo que pensaban eran sus costumbres) y que aceptaran el futuro que les esperaba.

Es posible que las ideas del memorial del arzobispo de Sevilla (que fue llevado por Juan Antonio Santander) fueron retomadas décadas más tarde.[141] Por un lado, la documentación muestra que, a pesar de las prohibiciones, continuamente se embarcaron esclavizados sin bautizar. Algo de esto se puede ver en una carta en la cual se reveló que dicha situación se estaba presentando y para remediarlo se les enseñaba a los esclavizados a hacer la señal de la cruz antes de salir.[142] En sí, esto no solucionaba el problema, por el contrario, hacía evidente que, con ello, se estaba incumpliendo la orden de celebrar el sacramento. Por otro lado, se puede ver que se procuró obtener un cambio en la dinámica de comercio de personas esclavizadas y la cuestión de los bautizos. Por esto, el obispo de Cabo Verde trató de insistir y prohibió embarcar esclavizados adultos sin bautizar, so pena de excomunión para los señores que vendían esclavizados.[143] Lo anterior, obedeciendo las indicaciones que el rey de Portugal dio al gobernador Antonio Gomes[144] en respuesta a su carta de 5 de marzo

---

141 No se tiene certeza de que el obispo conociera las ideas del arzobispo de Sevilla, pero a la luz de la documentación, se puede decir que la idea era similar.

142 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 8, doc. 720, f. 1r. 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.

143 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde cx. 9, doc. 764, Carta 1, f. 2v, Carta del 20 de febrero de 1699, Santiago, Carta do governador de Cabo Verde; AHU, Fondo Conselho ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 764, Carta 8, f. 1r, 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.

144 BPE, Códice CXVI/2-10, No. 2, ff. 26-27, f. 26v. Treslado da Carta del Rey Nosso sobre os escravos q se embarcarem nas hirem os Navios sem Certidoens do governador porque conste os que vao por bautizar. Documento sin fecha, tal vez

de 1696, en donde le pedía no permitir la salida para Pernambuco a los esclavizados que no habían sido bautizados en la Isla de Cabo Verde.[145]

Sumado a lo anterior, a Luanda llegó una carta del rey, del 27 de abril de 1694, en donde ordenaba impedir la salida de barcos para Brasil sin que hubiera un sacerdote a bordo.[146] Esto con el fin de que en las "Los barcos que salen de esta ciudad para Brasil tenemos que tener cuidado de llevar sacerdotes que hablan en los idiomas de *sertão*" ["embarcasioens q desta cid^e^ partirem p^a^ o Brazil tengamoz p^a^ cud^o^ enque nellas vam sacerdotez platicarem naz lingoas dos certons"].[147] Es decir, debían hablar las lenguas de los africanos para poder instruirlos en la fe católica durante el viaje. Esta medida se había tomado en 1686 cuando se ordenó que no salieran navíos sin capellán,[148] los cuales tenían como fin catequizar y bautizar a los esclavizados que lo necesitaran,[149] pero, al parecer, no fue acatada y tuvo que ser ratificada.

---

sea de 1696, porque en el documento se indicó que el gobernador era Antonio Gomes.

145 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde cx. 9, doc. 764, Carta 1, f. 2v. Carta do governador de Cabo Verde, AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 764, Carta 8, f. 1r, 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.

146 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 16, doc. 1786, f. 1r. 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.

147 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 16, doc. 1786, f. 1r. Énfasis de la autora.

148 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 1609, f. 1r. 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 capelão nos navios que estavam de partida para o Brasil.

149 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 1616, f. 1r. 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

La orden regia de la metrópoli no fue exclusiva de Luanda, sino que también llegó a Cabo Verde. Dicha orden tampoco fue acatada. Esto se puede intuir porque, en 1699, se solicitó que, en los barcos dirigidos a Pernambuco, debían viajar padres acompañando a los esclavizados.[150] El propósito de la presencia de un párroco en el navío era para que examinara "cuales estaban en condiciones de ser bautizados y se bautizaban y los que no lo estaban, se expedía un certificado que el dueño estuviera obligado a entregar al Obispo y Prelado dondequiera que llegara" ["os quaes estaõ capases de se baptizarem e se baptizem, com q naõ estiverem capazes se pasei certidão que serã obrigado a mestre aentregar as Bispo e Prelado onde chegar"].[151]

Para continuar con esta idea de frenar los navíos que llevaban esclavizados 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 los navíos salieran para Brasil.[152] En esta cuestión se mezcló el asunto del comercio con la religión. Si bien no era una crítica como tal al comercio, sí era una mues-

podiam embarcar sem receber o batismo e informando que os capelães fugiam das suas responsabilidades de catequisar e batizar os escravos.

150 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde cx. 9, doc. 764, Carta 1, f. 1r. 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.

151 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 795, Carta 1, f. 1r. 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.

152 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde cx. 9, doc. 784, Carta 1, f. 1r. 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; BPE, Códice CXVI/2-10 No. 2, f. 30r-30v, Treslado da Carta del Rey Ns recomendando a caza para os escravos se catequizarem, Lisboa, 6 de noviembre de 1698.

tra de la inconformidad de los misioneros por la forma en la que eran llevados los africanos: sin bautizar. Como se ha mostrado, una de las supuestas motivaciones para justificar la esclavitud era la recolección de almas por medio de la catequesis y bautizos. En ese sentido, el propósito de la corona no llegaba a término. Asimismo, se debe contemplar que el reproche iba encaminado a mejorar las acciones que los misioneros tenían en los puertos y no estaba relacionado con lo que se estaba adelantando en el *sertão*. Por lo anterior, se debe tener en cuenta que los bautizos exprés fueron cosas de los puertos de embarque y estaban relacionados con el comercio atlántico de personas, lo que distaba de las acciones que se emprendieron con las personas que estaban y vivían en territorio africano.

Esto está relacionado con que cuatro años atrás Salgado se quejó ante el Rey D. Pedro II, por ello, se aconsejó que los esclavizados podían ser instruidos en un tiempo que no causara retrasos.[153] En este sentido, se planteó que los capellanes en el viaje podían "ir enseñando cómo bautizarlos si su vida estaba en peligro" ["hir insinando naviagem como pª os bautizar se estiveran em perigo de vida"].[154]

La idea era no embarcar esclavizados sin bautizar a los navíos y que durante el tiempo que estaban en escala en alguna isla, se pudiera aprovechar para instruirlos y bautizarlos.[155] Al final, esto debía ser certificado por el capitán del barco.[156] Pero como se ha visto, en

---

153 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, f. 96r, Gobernador de Cabo Verde Antonio Gomes Mena en carta del 20 de julio de 1696.

154 BPE, Códice CXVI/2-10 No. 2, f. 26r-27v, f. 26v; AHU, Cabo Verde, cx. 9, doc. 764, Carta 1, f. 1r. 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.

155 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 795, Carta 3, f. 2r-2v. 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.

156 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, ff. 96r-97v. O Governador de Cabo Verde da conta dos inconvenientes e

la práctica, tanto en Cabo Verde como en Luanda, lo que prevaleció fue el comercio, dado que lo importante no era la conversión de las almas sino evitar frenar los navíos en los puertos de salida; por esta situación la conversión e impartición de los sacramentos (entre ellos, el bautismo) debían realizarse durante los pequeños lapsos de tiempo en que los barcos se preparaban para el viaje.

Para corroborar que estas recomendaciones no se estaban realizando, en 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 "porque no enseñaron" ["porq não ensinaraõ"].[157] Así, Portuense demostró que sus peticiones con respecto a tener cuidado con los bautizos y la instrucción de los esclavizados tenían fundamento.

Lo anterior también confirma que, a pesar de todas las advertencias, regaños y demás, el interés por los bautizos en los puertos de embarque dejaba mucho que desear.[158] Dicha situación continuó por lo menos hasta 1718.[159] Así lo relataron en su carta los conseje-

---

selhe offerecerao p.a seguardar aordem q tem o Bispo daquella Ilha p.a della nao sahierem escravos sem prim.ro serem Bautizados.

157 AHU Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 795, Carta 3, f. 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.

158 El Obispo Victoriano era considerado por algunos autores como uno de los obispos más carismáticos y enérgicos que tuvo Cabo Verde, quien, como se ha podido ver, estaba preocupado por la poca atención que disponía la conversión de esclavizados. AHU, Fondo Conselho ultramarino, Série consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, f. 96v, O Governador de Cabo Verde da conta dos inconvenientes e selhe offerecerao p.a seguardar aordem q tem o Bispo daquella Ilha pª della nao sahierem escravos sem primʳᵒ serem Bautizados, Carta del 14 de noviembre de 1696.

159 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 21, doc. 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, natu-

ros del Conselho Ultramarino, Antonio Ruiz da Costa, Andres Lopez y Joao Telles da Silva. Ellos argumentaron que los habitantes de *sertão* debían ser bautizados por los misioneros de África y, por supuesto, eran ellos los encargados de la vida espiritual de estas personas, pero debido a las quejas de los continuos malos bautizos, debía 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. Al respecto, el Padre Francisco Zuzarte narró que marcaba a los esclavizados enviados para Brasil.[160] Lo anterior, con el fin de mostrar quienes estaban catequizados y bautizados. Algo que, como se verá más adelante, también se hacía en Cartagena de Indias para que los sacerdotes en Panamá supieran qué esclavizados habían sido bautizados. Además de lo anterior, Zuzarte opinaba que no todos los misioneros conocían la lengua y esto era indispensable para hacer el trabajo según los preceptos de la Iglesia católica. Con todo y esta estrategia, João Telles da Silva narró en una carta que, de Angola y de la Costa da Mina, muchos esclavizados salían sin bautizar.[161]

---

ral de São Paulo de Luanda, querer ir para a alfândega daquela cidade baptizar e catequizar os escravos que ali chegassem sem conhecer a doutrina.

160 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 19, doc. 2039, f. 2r. Carta del 11 de noviembre de 1707, Lisboa. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre a carta dos oficiais 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 avançadores; o conselho analisou também uma carta do governador D. Lourenço de Almada sobre este assunto.

161 Fue caballero de la Orden de Cristo y veedor de Hacienda de India durante el gobierno de António Luís Goncales Coutiunho. Lo nominaron como consejero del consejo 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): 149. AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 21, doc. 2185, f. 2r. 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

Con respecto a este caso particular, el 17 de julio de 1717, el obispo de Río de Janeiro escribió 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 lengua y catequizaba en los puertos de embarque, pero debido a las dudas que se tenían, era mejor bautizar a los esclavizados en América *sub conditione*.[162] Debido a las dudas generalizadas, en Cabo Verde pedían que la forma de catequizar fuera como en Angola. Según esto, ahí se pedía que los catequistas fueran "avezados en los idiomas que iban a catequizar" ["praticos nas mesmas suas lingoas os Vaõ Catequizar"].[163] Lo complicado era conseguir catequistas.[164]

Para finalizar, y tener un panorama completo, se debe tener en cuenta que los sacerdotes se negaban a viajar en los barcos donde iban los esclavizados. Los que viajaron fueron obligados.[165] Los misioneros se negaban a hacerlo argumentando que su vida corría peligro.[166] Teniendo en cuenta la carta del 27 de noviembre de 1686, es posible ver que los misioneros sabían de las condiciones de los

---

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.

162 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 21, doc. 2185, ff. 1r y 2r.

163 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 795, Carta 1, f. 1r; cx. 9, doc. 795, Carta 10, f. 1v, 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, Fondo Conselho ultramarino, Série Consultas de Cabo Verde e S. Tome, Códice 478, ff. 103r-104r.

164 BPE, Códice CXVI/2-10 No. 2, f. 29v, Treslado da Carta de S Mg^{e} q de g^{e} sobre aver cathequistas q ensinarem os escravos, Lisboa, 7 de enero de 1698.

165 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 1609, f. 1r. 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.

166 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 14, doc. 1609, f. 1v.

barcos y las situaciones a las que se enfrentaban los esclavizados.[167] En esta negación se puede ver la plena conciencia de las condiciones de viaje en los barcos que transportaban personas esclavizadas, por ello se evitaban a toda costa.

Por lo mismo, pensar la instrucción de los esclavizados, impartir la doctrina cristiana y bautizarlos antes de salir para Brasil o Cartagena de Indias era una buena alternativa;[168] pero, como se pudo documentar, esta medida no se llevaba a cabo debido a la diversidad de lenguas y a su desconocimiento.[169] Los bautizos realizados en los puertos de embarque estuvieron mal administrados, lo que influyó en las acciones tomadas en el Reino de la Nueva Granada, en especial en el puerto de Cartagena de Indias. Explicar lo que sucedió al otro lado del Atlántico permite conocer las razones por las que el padre Sandoval decidió emprender los bautizos de africanos en este puerto de llegada.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y EL "MINISTERIO DE LOS NEGROS" 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

[167] AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 22, doc. 2210, ff. 1r y 1v. 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.

[168] AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 21, doc. 2188, f. 1r, 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, doc. 314, f. 1r. 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.

[169] AHU, Documentos Avulsos, Capitania da Bahia, Rolo 3 microfilm, cx. 3, doc. 314, f. 1r. Consulta ao Conselho ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros dan Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina.

> 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 pasados*[170]

Los esclavizados 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 los bautizos en los puertos de embarque y *sertão* fueron una labor difícil de cumplir, o por lo menos así se puede ver en el libro de Sandoval. El 9 de julio de 1610, este jesuita recibió una carta firmada de parte de la tripulación de un navío: Alonso de Poenca, Pedro Fernandes Daveyra y Felipe Rodrigues. En dicha misiva, dieron noticias de los bautizos y se mencionó que, a pesar de las ceremonias hechas en los barcos, éstas no consistían en bautizos ni nada, dado que era poco el tiempo dedicado a esto.[171]

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 maestre; y Francisco Varela, el administrador de los negros– le escribieron una carta al jesuita en la que certificaban que no se había realizado el bautizo de los niños antes de salir de África.[172] Estas cartas dejaban más preguntas que respuestas, por ello, los jesuitas en Cartagena de Indias llevaron a cabo exámenes y bautizos a los esclavizados que llegaban al puerto.

En este apartado se podrá ver parte del contexto de la conversión y bautismo de los esclavizados en Cartagena de Indias. Este proceso se inició tímidamente con la llegada de la Compañía de Jesús al puerto. De esta manera, poco a poco, surgieron algunos personajes dedicados exclusivamente a esta labor con los esclavizados.

---

170 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, f. 11v, en Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*.

171 Sandoval, *Naturaleza*, 244v-245r. Carta firmada ante el escribano Andrés de Campo en Cartagena de Indias.

172 Sandoval, Naturaleza, 245r. Carta firmada ante el escribano Gregorio Lopez de Salazar.

Debido al vínculo creado en las continuas visitas a los barcos, los jesuitas pudieron saciar gran parte de sus dudas sobre África, sus culturas y todas las regiones, en especial, Alonso de Sandoval. El resto de la información la conoció a través de los libros que leyó al respecto y lo que le contaban los mismos esclavizados. Por ejemplo, un día estaba buscando un intérprete (o traductor) de "casta boloncho"[173] 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 baloncho [boloncho];[174] información que le sirvió para perfilar mejor la búsqueda de un intérprete para el africano que pretendía bautizar y, al mismo tiempo, conocer un poco más sobre las culturas africanas.

El puerto de Cartagena de Indias fue uno de los lugares en los que hubo mayor afluencia de esclavizados durante el siglo XVII. Esto originó que se convirtiera en una ciudad cosmopolita, albergando a gran parte de comerciantes de todas partes del virreinato, e incluso extranjeros que deseaban comerciar en la ciudad. Debido a la importancia de este lugar, algunas órdenes religiosas decidieron asentarse ahí y la Compañía de Jesús no fue la excepción.

Los jesuitas se establecieron en 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 Cartagena.[175] El resto continuó su camino hasta la capital del Virreinato del Perú, lugar al que ya habían llegado los jesuitas en 1580. Así, poco a poco, la presencia de los jesuitas se extendió por diferentes puntos de la geografía del reino fundando colegios para instruir y bautizar a la población africana.[176]

Entre los lugares que se pueden destacar, se debe mencionar el Colegio de Cartagena de Indias fundado en 1605, y el Colegio de Mompox fundado en 1630. En general, a lo largo y ancho del Nuevo

---

173 Sandoval, *Naturaleza,* 71v. Libro 4, Cap. 13.

174 Sandoval, *Naturaleza,* 72r. Libro 4, Cap. 13. En la Carta Anua No. 4 es posible ver otras castas: "cogolo, cemele, limba, bolono, cumba, bucca, landasoza, zoso, pelicoya, baga y boloncho", ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, f. 95r. Carta anua No. 4.

175 Tulio Aristizábal, *Los jesuitas en Cartagena de Indias* (Cartagena: Espitia Impresores, 2009), 14-15.

176 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 7r-8r; Hazañero, *Letras anuas.*

Reino se fundaron colegios de la Compañía de Jesús (ver en la imagen 4 las ciudades marcadas con una iglesia y las siglas IHS), pero no en todos se encargaron de la catequesis y bautizo de personas esclavizadas o, por lo menos, no como en el puerto cartagenero.

Los jesuitas en Cartagena de Indias fueron recibidos en medio de la expectativa y aprobación de la ciudad. Dicho entusiasmo, poco a poco, se fue difuminando, porque se propagaron rumores acerca de que san Ignacio de Loyola había muerto excomulgado, situación que inquietó a la ciudad. Además de lo anterior, se les acusaba, a los miembros de la Compañía de Jesús, de ser culpables de las persecuciones de las que eran víctimas los recién convertidos a la fe católica en Japón.[177] 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 Coutiño, un portugués que estudió en el Colegio de Évora. Este personaje les cedió su casa para que los jesuitas pudieran establecerse ahí.[178] No tenían un lugar. Esto, y otras cosas, le asombraron a Sandoval. A su llegada no encontró un colegio establecido, solo una casa en donde faltaba todo para que funcionara una institución.[179] Dentro de las carencias, se puede nombrar la falta de una cocina y que los padres vivían de las limosnas.[180] Y este rubro le fue encomendado a Sandoval: pedir limosnas. Este hecho es descrito por Fernández de la siguiente manera:

> Tres años anduvo por puertas, vinculada a su alforja toda la provisión de casa; hasta que se recibió un hermano, 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 bastaba su fervor. Hacia todos los oficios de puertas a

---

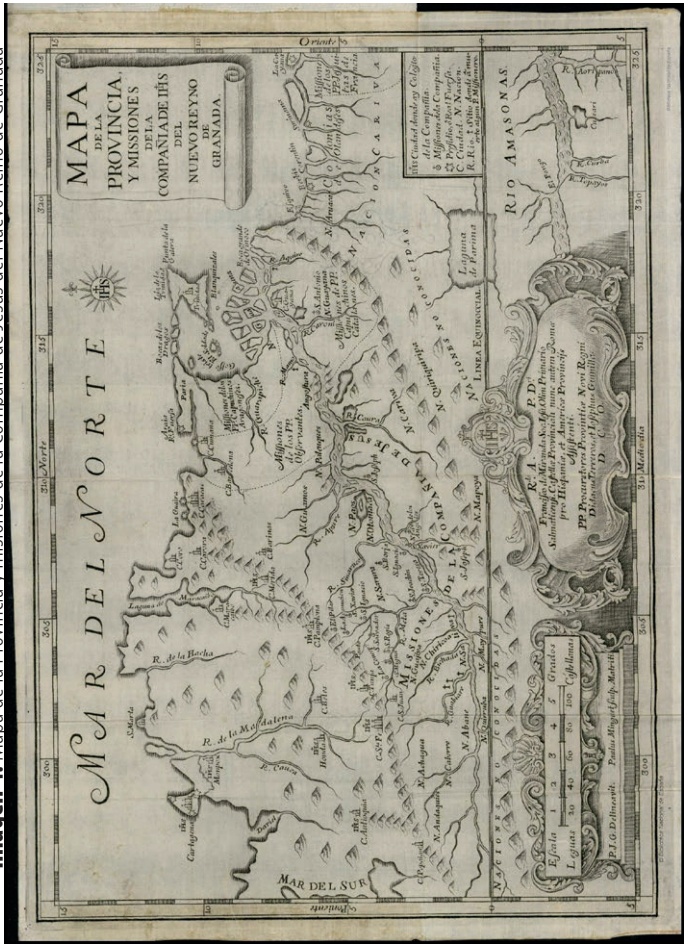
177 Luis Rafael Méndez Rodríguez, "Festejos por la canonización de los Mártires del Japón: Carmona, escena de los jesuitas", *Laboratorio de Arte,* No. 19 (2006): 483-494.

178 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).

179 Fernández, *Apostolica*, 115.

180 Muchas de las casas y colegios de la Compañía de Jesús se auspiciaban mediante las donaciones y limosnas, como el caso de Coutiño.

Imagen 4. Mapa de la Provincia y misiones de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada



Fuente: Mapa de la provincia y misiones de la Compañía de IHS del nuevo Reyno de Granada [Material cartográfico] / P.P. Procuratores Provintiae Novi Regni Didacus Terreros et Josephus Gumilla, D.C.O.; P.Y.G. delineavit; Paulus Minguet Sculp.
Cortesía de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico (España)

> dentro, sirviendo a todos con humildad de esclavo, y aliviándolos con amor de Madre. Iba a comprar lo que se había de comer, y llevavalo (sic) a casa de una mujer virtuosa llamada Beatriz López, para que lo aderezase[181]

Al final, en la casa del portugués fue fundado el primer colegio. Este abrió sus puertas con 60 estudiantes.[182] Después de estos primeros años, poco a poco, la situación de los jesuitas mejoró, porque los habitantes de Cartagena de Indias empezaron a matricular a sus hijos en el colegio. Prosperaron tanto que, con el tiempo, le propusieron al portugués comprarle la casa. Esta fue adquirida por 3000 pesos, de los cuales 2500 los pagó la Compañía de Jesús y 500 el obispo.[183] Después de algunos años, el espacio de la casa les quedó pequeño, 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 8000 pesos, cercana al nuevo terreno, y una más a doña María de Esquivel por 2200 reales de a ocho castellanos".[184] Ahí construyeron el nuevo colegio, la iglesia y el claustro. En la construcción intervino el hermano Andrés Alonso (arquitecto),[185] quien llegó en 1607 a Cartagena. Mucio Vitelleschi, en 1616, lo felicitó "por haber acabado la iglesia de ese Colegio y que haya salido tan bien y a gusto de los Nuestros".[186]

---

181 Fernández, Apostolica, 116.

182 Según 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. "Véase 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 incómoda y pequeña". Aristizábal, *Los Jesuitas*, 46.

183 ARSI. N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v, f. 30r. Carta Anua No. 1.

184 Aristizábal, *Los Jesuitas*, 61.

185 En Santafé inició el templo, en Tunja modificó la residencia y, en Panamá colaboró en la construcción del colegio.

186 Aristizábal, *Los Jesuitas*, 61-62.

Después, la situación cambió también para la ciudad. Se inició el auge del comercio de personas esclavizadas. Esto se reflejó en las construcciones "civiles y religiosas se levantaron en piedra y cal y canto, con techos de teja y ladrillos".[187] Al mismo tiempo, se erigieron construcciones civiles y eclesiásticas en la ciudad; además, en 1614 se empezaron las fortificaciones siendo gobernador don Diego de Acuña".[188] Por esta situación, los jesuitas salieron beneficiados, porque parte de ese dinero del *boom* comercial se gastó en materiales de construcción, los que salían de Tierra bomba (Tejar de San Bernabé).[189] Esas tierras pertenecían a la Compañía de Jesús.[190] También obtuvieron ganancias con las diferentes haciendas que poseían: Alcivia, Preceptor y Tolú, sin mencionar que el comercio de personas esclavizadas fue una fuente de financiación.[191]

La construcción del nuevo colegio dio paso a conflictos entre la Corona y la Compañía de Jesús, 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. Por esta invasión, los padres de la Compañía acudieron, en 1627, al Consejo de Indias, ya que 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, dado que el peligro de enemigos era escaso por aquella parte".[192] Con este permiso se continuó

---

187 Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación,* 45.

188 Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación,* 42.

189 Este lugar, en el siglo XVII, era propiedad de la Compañía de Jesús y de ahí sacaron el material para construir parte de la muralla.

190 Al respecto se puede consultar la tesis de arqueología de Laura Victoria Báez Santos, *Arqueología de la producción.*

191 Antonino Vidal-Ortega, "El Convento de San José, huella dominica en el periodo colonial", en *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson (Cartagena: Banco de la República, 2007), 101.

192 Aristizábal, *Los Jesuitas,* 134-135.

con la construcción del colegio.[193] Una vez finalizada la construcción, en 1638, don Melchor de Aguilera –a quien no le agradaban los jesuitas– volvió 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 que tuvieran dos perforaciones para puertas de entrada y salida.

Don Melchor propuso 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".[194] Es decir, la muralla debía ser construida por la Compañía de Jesús. 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: Tierra bomba. La construcción fue realizada por los esclavizados de la congregación. Como veremos más adelante, algunos de los esclavizados de la Compañía de Jesús jugaron un papel importante en la conversión de los esclavizados que llegaban.

La conversión y bautizo de africanos fue una de las actividades de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias, ya que fueron muchas las personas originarias del África subsahariana que arribaron al puerto durante el siglo XVII, y por supuesto, por la necesidad de realizar su acción misionera con estas personas.[195] En su momento, esta actividad gozó de un cierto grado de importancia, por esto aparece reseñada en las Cartas Anuas del Reino de la Nueva Granada y Quito, en las cuales se destaca su importancia dentro de las misiones de esta jurisdicción y porque en otros lugares el proceso no se llevó a cabo del mismo modo que en Cartagena de Indias.

En este sentido, es posible ver este puerto como el epicentro para predicar, confesar y hacer pláticas espirituales a esclavizados que fueron transportados al Caribe y, posteriormente, eran llevados al resto

[193] Por complicaciones que tenían con los vecinos del colegio en la casa cerca de la plaza.

[194] Aristizábal, *Los Jesuitas,* 135-136.

[195] Vidal Ortega y Elías Caro, "La desmemoria"; Vidal Ortega, "Entre la".

del Virreinato del Perú.[196] Es decir, no sólo era un lugar de paso entre África y América del sur, era un territorio clave y fértil para recolectar almas.

En las Cartas Anuas No. 5 y No. 7,[197] hay un apartado, en cada una, para explicar lo que en estos documentos jesuíticos se denominó como "*ministerio de los negros*".[198] En estas descripciones se detalló la manera en que se realizaba la catequesis e impartición de los sacramentos a los esclavizados en Cartagena de Indias. En la Carta Anua No. 5 se mencionó cómo se estaba haciendo el apostolado con los negros en Caracas, un hecho importante en el cual se destacó la iniciativa de los misioneros al poner en práctica la *Instrucción* del arzobispo de Sevilla (de esta se hablará en el último capítulo del libro).[199] Además, esta misma carta dedica un apartado para hablar sobre el padre Sandoval.[200] En ella se muestra un claro reconocimiento a su trabajo y dedicación con los esclavizados 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 Compañía de Jesús en la ciudad, la cual se fue desarrollando poco a poco.

Por lo anterior, en este apartado se hará referencia a la acción de los misioneros en Cartagena de Indias, los llamados *operarios de negros*, quienes, sin proponérselo, se convirtieron en un nuevo perfil de misionero. Operarios era la forma como le 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 con-

---

196 Para conocer cómo era el proceso de conversión en el Caribe: Samuel Arroyo Troncoso, *La evangelización de los esclavos en el Caribe colonial: una manifestación de la autoridad de la Iglesia y la Corona en las materias temporales y espirituales*, Tesis Doctoral del Programa de la Escuela de Teología (Puerto Rico: Universidad Interamericana de Puerto Rico (Recinto Metropolitano), 2020).

197 Texto original en italiano. Para esta investigación se ha tomado la traducción del padre José del Rey Fajardo. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 5, f. 118r; y Carta Anua No. 7, ff. 124-125.

198 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 5, f. 118r; Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 124r-125r; Carta anua No. 8, f. 11v.

199 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 5, f. 39r.

200 Rey Fajardo y Gutiérrez, Cartas, Carta Anua No. 7, ff. 119r-121r; Hazañero, Letras anuas.

versión de africanos, en Cartagena de Indias se les llamó *Operarius Aethiopum* u obreros de negros.[201]

Su labor consistía en "mirar por la salvación de los etíopes"[202] 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 catequesis, bautismo e impartición de los demás sacramentos junto a Sandoval. 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 su importante papel en la conversión de los esclavizados que llegaban al puerto de Cartagena de Indias.[203]

---

201 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, f. 90v. Carta Anua No. 4.

202 Carta Anua No. 10, f. 50r. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*.

203 Algunos de los estudios sobre la vida y obra de Sandoval: Javier Ocampo López, "Ideario del Padre Alonso de Sandoval S.J. sobre la Esclavitud en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVII", en *Colombia en sus ideas,* Tomo I (Bogotá: Ediciones Fundación Universidad Central, 1998), 133-149; Juliana Beatriz Almeida de Souza, "Guerra justa y gobierno de los esclavos: la defensa de la esclavitud negra en Bartolomé de las Casas y Alonso de Sandoval", en *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, María Eugenia Chaves Maldonado (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009), 58-86; Juliana Beatriz Almeida de Souza, "Las Casas, Alonso de Sandoval and the defense of black slavery", *Topoi*, vol. 7, No. 12 (2006): 25-59; Margareth M. Olsen, *Slavery and salvation in colonial Cartagena de Indias* (Florida: University Press of Florida, 2004); Valtierra, "Introducción"; Mariano Picón Salas, "Sandoval el olvidado", *Américas*, vol. 3, No. 1 (1951): 13-15; Catalina Ariza Montañez, "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 (2005): 139-170; Vincent P. Franklin, "Alonso De Sandoval and the Jesuit Conception of the Negro", *The Journal of Negro History*, vol. 58, No. 3 (1973): 349-360); Eduardo Restrepo, "De Instauranda Aethiopum Salute: Sobre las ediciones y características de la obra de Sandoval", *Tabula Rasa*, No. 3 (2005): 13-27; Germán de Granada, "Un temprano testimonio sobre las hablas criollas en África y América (P. Alonso de Sandoval, De Instauranda Aethiopum

Sobre la vida del padre Sandoval se debe decir que fue el primero en dedicarse a examinar, catequizar y bautizar a los esclavizados 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 dicha ciudad,[204] de ahí que, estando en Cartagena, en 1617 viajó a Lima para arreglar algunos asuntos económicos. En 1619 regresó a Cartagena y fue nombrado Procurador General de la Provincia del Nuevo Reino. En 1623 solicitó al General de la Compañía de Jesús su traslado al Perú, pero fue designado como rector del colegio de Cartagena desde 1624 hasta 1627.

Durante su breve viaje a Lima, los padres Juan de Cabrera y Carlos Orta se encargaron de recibir, examinar, instruir y bautizar a los esclavizados que llegaban al puerto de Cartagena de Indias.[205] La labor de ambos fue destacada por los superiores, pero la ausencia de Sandoval fue notoria. Esto es posible apreciarlo en las cartas que él mismo transcribió en su libro y destacó como una de las razones que le permitía 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 atienda con tanta continuación a doctrinar y ayudar a los morenos".[206] También está la carta del General Gonzalo de Lyra, quien destaca la acción misionera del jesuita "Entiendo que el Padre Alonso de Sandoval acude con

Salute, Sevilla, 1627)", *Thesavrvs Boletín del Instituto Caro y Cuervo,* Tomo XXV, No. 1 (1970): 1-11; Nicolás del Castillo, "Reseña de libros", *Thesavrvs Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, No. 1 (1988): 133-138; Matilde Eljach, "Un territorio blanco para María Mandinga", *Convergencia*, vol. 12, No. 37 (2005): 115-133; José del Rey Fajardo, *Los jesuitas,* 286-287; Jean-Pierre Tardieu, "Du bon usage de la monstruosité: la vision de l'Afrique chez Alonso de Sandoval (1627)", *Bulletin Hispanique*, Tomo LXXXVI, No. 1-2 (1984,): 164-178; Ángela Rivas Gamboa, "Fantasías del cuerpo, apetitos del alma Alonso de Sandoval: Una etnografía histórica de África en Cartagena de Indias siglo XVII", en *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos,* Tomo VI, Luz Adriana Maya Restrepo (Bogotá: Editora Guadalupe, 1998), 55-76; Sanín Fonnegra, *Aproximación*; Vila Vilar, "Introducción", en *Un Tratado sobre la esclavitud*, Alonso de Sandoval (Madrid: Editorial Alianza, 1987), 15-44; Marzal, "La evangelización"; Flor Ángela Buitrago Escobar, *De Instauranda*; Tardieu, *L'église*.

204 Tulio Aristizábal, *Los Jesuitas*, 78; Ocampo López, "Ideario", 135.

205 ARSI, Fondo N.R. et Quit, epistolario general No. 1, ff. 59r y 63 v.

206 ARSI, Fondo N.R. et Quit, epistolario general No. 1, f. 31r.

fervor a la cultura y enseñanza de los negros en Cartagena, y por ser muchos y para que haya quien pueda sucederle, será bien señalar alguno que le ayude y se vaya ensayando".[207] En este mensaje no sólo resaltó el trabajo del padre, sino que, también, pensaba que era importante pensar en un relevo: encontrar a alguien que aprendiera de él todo sobre la conversión de esclavizados.

En ese sentido, el otro personaje importante en la labor misional con los esclavizados fue el padre Pedro Claver. De él se han escrito varias hagiografías y estudios a razón de su beatificación y santificación.[208] De todos los operarios que se mencionan en este libro, él fue el más conocido y célebre y del que se tiene más información. A diferencia de Sandoval, no dejó ningún texto escrito que permita saber, de primera mano, cómo era su trato con los esclavizados y cómo realizó la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos a africanos. Para algunos autores como Hélène Vignaux, Claver no dejó un texto como Sandoval porque este fue más práctico y ejerció el ministerio, mientras que Sandoval se quedó en la teoría.[209] Afirmación con la que se difiere en esta investigación y se puede explicar en varios puntos. En primer lugar, porque Sandoval fue el primero en dedicarse al *ministerio de los morenos*; en segundo lugar, porque Claver aprendió de él; en tercer lugar, se debe mencionar el origen del texto de Sandoval, el cual surgió gracias al contacto que el sacerdote tuvo con los esclavizados y los capitanes de barco, quienes eran los portadores de la información plasmada en el texto.

Toda esta información le permitió a él, y a los demás jesuitas, conocer un poco sobre las culturas africanas, en especial, lo referente al ámbito religioso. Asimismo, este hecho marcó un punto de partida a la hora de saber cómo catequizar a los esclavizados, por ejemplo.

---

207 ARSI, Fondo N.R. et Quit, epistolario general No. 1, f. 44v.

208 Por ejemplo: José Fernández, *Apostolica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver, de la compañía de Iesus. Sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias* (Zaragoza: Diego Dormer (Impresor), 1666), 107; Vargas Arana, "Pedro Claver" (2006a); Vargas Arana, "Pedro Claver" (2006b); Bueno García, "El apóstol". También se recomienda leer: Jaime Humberto Borja, "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina", *Theologica xaveriana,* No. 162 (2007): 259-285.

209 Vignaux, L'Église.

También fue de gran utilidad saber sobre las personas que habían tenido contacto con el islam, quienes, según los operarios, eran los más difíciles de convertir.[210] De igual manera, era útil saber las características de las diferentes culturas africanas y, por ello, el padre Sandoval elaboró una serie de recomendaciones a seguir con respecto a la examinación, catequesis e impartición de los sacramentos a los "etíopes".

Dichas cuestiones las escribió a partir de su experiencia durante todos esos años en el puerto cartagenero. Entonces, Sandoval fue el pionero en indagar y poner en práctica lo que había aprendido, asimismo, escribió un texto sobre el tema. Es decir, compaginó ambas actividades. Por último, y no menos importante, se sabe que Claver compuso algunos textos, pero estos no han llegado a nuestros días, lo que demuestra que, si bien no escribió y publicó un tratado como Sandoval, también dedicó tiempo a otras actividades más allá de la "practica" como ha afirmado Hélène Vignaux.

Al igual que el padre Alonso de Sandoval, Pedro Claver pidió ser trasladado a otro lugar diferente a Cartagena, pero le fue negada la petición. El destino solicitado fue Guinea. Él y el padre Mayoral, de quien se hablará más adelante, querían ir a dicha misión. No quedan claras las razones por las cuales querían cambiar de misión, pero, siendo contrafactuales, es posible que ambos, al comprobar que en África no hubo una buena enseñanza de la religión y la conversión de africanos cautivos, se les ocurriera que ellos podrían ir hasta allá y así evitar los problemas de los bautizos en los puertos de embarque. De comprobarse esta suposición, se abriría un panorama y tendería otros puentes en cuanto a la conversión de africanos a ambos lados del Atlántico.

Las demás órdenes religiosas concentradas en el puerto de Cartagena de Indias no tuvieron como prioridad la verificación de los bautizos de los esclavizados y su posterior catequesis. Este oficio fue prácticamente exclusivo de la Compañía de Jesús y de algunos jesuitas, no todos.[211] Al parecer, consideraban esta actividad como difícil

---

210 Sandoval, *Naturaleza,* 57r. Libro 4, Cap. 10.

211 Al respecto Azopardo expresa: "En un principio, el trabajo de evangelización de los esclavizados fue ejercido por el clero secular hasta la llegada de los jesuitas".

y desagradable.[212] Esta labor se realizaba por la ausencia de bautizos a los esclavizados en los puertos de embarque. Como se expuso, las quejas que llegaban a 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 Fe comentó que los esclavizados de ahí no tenían párroco a cargo del cuidado y administración de los sacramentos. Según él, los que había no tenían tiempo para ocuparse de ellos ni de los llegados desde Angola, Cabo Verde y Guinea.[213] Por eso, la idea del rey fue censar a los esclavizados 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 esclavizado). Al parecer esta acción no tuvo mucha acogida por el mismo hecho de que los esclavizadores tendrían que pagar dicha contribución.

Según el procurador general de la Compañía de Jesús, sólo los pertenecientes a la congregación se ocupaban de catequizar, bautizar e impartir los sacramentos a los esclavizados embarcados para el Nuevo Mundo. Es probable que 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 desconocía la realidad en los lugares de *sertão*, los cuales no eran frecuentados por la Compañía. Al parecer, lo importante era el comercio. 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

---

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 (1983), 122.

212 Algunos de los mismos jesuitas encontraban desagradable esta labor y manifestaban que les daba náuseas los olores con los que encontraban a los esclavizados en los barcos y en las estancias. Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (en adelante AECJ) Fondo Astrain, SUBCARPETA 27ª, leg. 4, Relación annua del Nuevo Reino de Granada desde 1655 a 1660. Carta anua No. 9, f. En este archivo se encuentra documentación del Archivo Provincial de Toledo.

213 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.

escapaba de las manos por la necesidad de continuar con el movimiento comercial de los navíos.

A pesar de todas las dificultades señaladas en este y en el apartado anterior, Sandoval y sus compañeros tenían una especie de protocolo con los barcos que llegaban a Cartagena de Indias. Lo primero era ir hasta el puerto y preguntar de dónde procedía el barco, si habían bautizado a los esclavizados antes de partir y cualquier otra información que los capitanes pudieran dar.[214] Estos datos eran complementados con la experiencia de los operarios. Todos aquellos vinculados con la conversión 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 Catequizarlos primero",[215] a diferencia de los criollos de Cabo Verde y San Tomé, a quienes habían bautizado de niños.[216] También se sabía que en la zona de los ardas, carabalíes, lucumíes y minas, los bautizos eran dudosos, mientras que era probable que los embarcados en los puertos de Luanda, es decir, los angolas, angicos (anchicos), congos y malembas, hubieran aprendido el catecismo y, posteriormente, hubieran sido bautizados.

Después de tener clara la procedencia de los esclavizados, los misioneros sabían cómo actuar. En caso de bautizo se buscaba al intérprete de su *nación* para poder enseñarle lo necesario sobre la religión. Una vez aprendido lo obligatorio para recibir el bautismo, Sandoval los mandaban a lavarse la cabeza con el fin de que el agua

---

214 Esto va 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 África lo compraron los mercaderes, que lo trajeron a España. Si se halló presente cuando Baptizaban a los demás Negros de su armazón; y si le dijeron en su lengua, para que sin le levaban la cabeza con agua". Archivo de la Abadía del Sacromonte (AASM), leg. 7, 7, ff. 872r-879v, ff. 874r-874v; Pedro de Castro y Quiñones, *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 Ilustríssimo Señor Don Pedro de Castro y Quiñones Arzobispo de Sevilla, de el Consejo del Rey nuestro Señor, & c*. (Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1614).

215 Sandoval, *Naturaleza,* 174v.

216 Sandoval, *Naturaleza,* 266r.

bautismal pasara bien por el cabello ensortijado de los africanos.[217] Después les preguntaban, por medio del traductor, si querían recibir el bautismo y, al aceptar, los bautizaban de 10 en 10 haciéndoles que se arrodillaran.[218] Posteriormente, les asignaban una madrina o padrino que podía ser el mismo traductor/intérprete o una persona cristianizada de su misma *casta*,[219] esto con el fin de crear un vínculo entre los esclavizados de la misma procedencia.[220] 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 bautizados para así diferenciarlos de los demás.[221] Esto se hacía con la finalidad de marcarlos.

Una representación de la forma en que eran bautizados en Cartagena de Indias se puede ver en la portada del libro de Sandoval (edición de 1647; véase imagen 5). En la parte superior se observan dos imágenes que coronan la portada, una en cada orilla. En cada una de ellas es posible ver a las personas arrodilladas antes de recibir el bautismo y ser "blanqueados".[222] Estas custodian la imagen principal: Jesús bendiciendo a Baltazar.[223]

---

217 Sandoval, *Naturaleza,* 282v.

218 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 94-95.

219 Sandoval, *Naturaleza,* 283r.

220 No queda lo suficientemente claro el tipo de vínculo que se pretendía al asignar un padrino de la "misma casta". Los padres de la Compañía, probablemente, pensaron 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 esclavizados con personas de su misma *nación* con el fin de que se sintieran más cómodos.

221 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. En África también les ponían rosarios y medallas a los pobladores que habían sido bautizados. BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 42r.

222 En la parte de debajo de la imagen de la izquierda está la expresión "dealbanbuntur" que significa "ellos serán blanqueados".

223 Para profundizar en el estudio sobre las portadas de los libros de Alonso de Sandoval ver: Grace Harpster, "The Color of Salvation: The Materiality of Blackness in Alonso de Sandoval's De instauranda Aethiopum salute", en *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Pamela A. Patton (Leiden: Brill, 2016), 83-110.

Esta "marca" era conocida en otros lugares del reino, como, por ejemplo, en Panamá.[224] En Portobelo sabían que todos los que tenían dicho elemento colgado en el cuello, habían sido catequizados y bautizados. Las medallas y rosarios utilizados en Cartagena de Indias eran fabricadas en el Colegio de la Compañía de Jesús por los mismos intérpretes.[225] Estos elementos jugaron un papel importante dentro del proceso de catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos; elementos que sirvieron, de una u otra manera, como dispositivos de apropiación de la fe católica de algunos esclavizados en el Reino de la Nueva Granada.[226]

Dentro de las investigaciones sobre 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 Aethiopum" en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767)* exhiben 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.[227] En el presente estudio, los textos han sido una fuente primordial para poder darle nombre a las personas que trabajaban con los africanos y alejarse

---

224 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36r-60v, f. 94r, Carta Anua No. 4. 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 en Historia, (Clermont-Ferrand: Université Clermont Auvergne, 2017), 146.

225 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 106.

226 Andrea Guerrero-Mosquera, "Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII", *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, No. 43 (2021): 69-93; Andrea Guerrero Mosquera, "African diaspora protection: amulets in New Spain, New Granada and the Caribbean", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 50, No. 2 (2023): 285-319; Andrea Guerrero Mosquera, "Tomás y Tomás Francisco y sus amuletos: dos esclavizados frente a la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVIII", *Historia y Sociedad,* No. 44 (2023): 15-42; Guerrero-Mosquera. *De África,* 125-128.

227 José del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767* (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2004); Rey Fajardo, *El "Operarius Aethiopum".*

Imagen 5. Portada de De Instauranda Æthiopum Salute (1647)

Fuente: Sandoval, Alonso de. Tomo Primero. De Instauranda Aethiopum Salute: Historia De Aethiopia, naturaleça, Policia Sagrada y profana, Costumbres, ritos, y Catechismo Evangelico, de todos los Aethiopes con[n]que se restaura la salud desus almas; Dividida En Dos Tomos, illustradas de nuevo en esta segunda impression, con cosas curiosas y provechosas, y Indice muy copioso. Cortesía de Heidelberg University Library. https://doi.org/10.11588/diglit.13362#0002

de la idea clásica de nombrar a san Pedro Claver como el único jesuita encargado de esta labor.[228] 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 catequesis e impartición de los sacramentos 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 esclavizados en el puerto. Durante la unión de las coronas ibéricas hubo una mayor afluencia de esclavizados a Cartagena de Indias; por lo mismo, el trabajo fue arduo para los operarios. Se estima que, hasta 1627, se recolectaron las almas de más de 50000 personas; es decir, catequizaron y bautizaron a miles de personas.[229] Este no es un dato menor, porque si se tiene en cuenta que muchas personas murieron durante el viaje transatlántico, miles de personas fallecieron sin ser bautizadas, lo que, de una u otra forma, motivó a los jesuitas a seguir bautizando *sub condicione* para que los esclavizados siguieran su camino una vez habían recibido el sacramento y la catequesis.

Llegar a los esclavizados no fue una tarea sencilla para los operarios de la Compañía de Jesús. En ocasiones, los esclavizados estaban repartidos por toda la ciudad. Por lo que fue necesario ir uno por uno para reunir a todos los de la misma *nación* y así poder aprovechar a los intérpretes para un solo bautismo.[230] El recorrido no era fácil, porque había veinticuatro almacenes de esclavizados en Cartagena, muchos de los cuales estaban ubicados cerca de las murallas de la ciudad.

Dentro de los que se pueden mencionar estaban 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

---

228 Tulio Aristizábal, *Bajo la sombra de Claver, Memoria de los jesuitas en Cartagena de Indias* (Cartagena: s.e., 1998).

229 Esta cifra la escribió Sandoval en la versión de 1627 de su texto, en la página 76 del libro 4, capítulo 14.

230 Sandoval, *Naturaleza,* 272r.

de Cartagena); la de Gundisalvo Arias, en la Plaza de los gaguyes; y la del comerciante portugués Manuel Pinto de Gama, cerca de la catedral.[231] Según el *Proceso de Beatificación,* en tiempos de cuaresma, los esclavizados eran reunidos en la Plaza de la Yerba (hierba), para recibir la catequesis, de igual modo se hacía en las calles.[232] 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 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 manos…[233]

A modo de sugerencia y, tal vez, como forma de tener un perfil de estos sacerdotes encargados de los bautizos y la conversión de esclavizados, el texto de Sandoval quedó como constancia de lo que se hacía en el puerto, basado en la experiencia de muchos años y los "yerros, y aciertos".[234]

En sus propias palabras, fue una forma de "dar método uniforme a los venideros, para que siguiendo un mismo modo, se eviten muchas cosas […], y si contentare, podrá cada cual seguirle, y también

---

[231] Jane Landers, "The African Landscape of 17th Century Cartagena and its Hinterlands", en *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,* Canizares-Esguerra, Jorge; Childs, Matt D.; y Sidbury, James (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2013), 149.

[232] Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 136.

[233] Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 130r; Hazañero, *Letras anuas.* Énfasis de la autora.

[234] Sandoval, *Naturaleza,* 231r.

añadir, o quitar lo que juzgare más conveniente".[235] En el texto, Sandoval recomendó a los operarios no esperarse para ser llamados a este oficio.[236] Por el contrario, debía ser por voluntad propia. Según él, era importante ir de un lugar a otro catequizando, en continuo movimiento, a modo de "caballos ligeros" para el señor, dispuestos a ir a cualquier lugar como "perros que levanten la caza" y no dejar de practicar el arte del *"ministerio de negros"*. También les recomendaba tener mucho aguante y paciencia:

> *Paciencia cuando se enfadan con los Catequizados*, no acabando el Catequismo, que constó cinco y seis horas juntar la gente para él, con sumo trabajo por todo el pueblo. Paciencia, cuando parece que no entienden, y no quieren responder, *Paciencia cuando después de haber pasado todo este y mayor trabajo en busca de lengua, e interprete*, llegando al fallo, no se entienden, y es fuerza buscar otro, y otro, hasta toparle[237]

La paciencia no fue algo exclusivo de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias. Según Ngoma,[238] en Panamá también fue una característica importante, donde metodológicamente fue una herramienta de los padres para enseñar a los esclavizados los ministerios de la fe paso a paso y de manera repetitiva. De igual forma, fue un tema que tomó en cuenta el padre Baltasar Afonso, en Angola, quien recomendaba ir "armados de paciencia para aguantar hambre, sed, quietud, frío y cualquier otra incomodidad" ["armados de paciencia pera muitas fomes, sedes, calmas, frios, e outras incomodidades que se naõ escusa passar"].[239] Esto se debía hacer sin prisa, tratando de dar "la doctrina por medida",[240] procurando no darles demasiada información que pudiera no ser aprendida en su momento. Por eso, era importante no "pasar de una pregunta, o cosa a otra, hasta que aquella esté entendida de todos, y quede con moral satisfacción de ella".[241]

---

235 Sandoval, *Naturaleza,* 282r.

236 Sandoval, *Naturaleza,* 231r.

237 Sandoval, *Naturaleza,* 196r. Énfasis de la autora.

238 Ngoma, Ngoma, *L'évangélisation,* 258.

239 Brásio, *Monumenta,* vol. IV, 580.

240 Sandoval, *Naturaleza,* 276v.

241 Sandoval, *Naturaleza,* 271r.

Sobre su labor en Cartagena de Indias se agrega a lo expuesto que la actividad de estos se enfocaba en los bautizos, dado que la mayoría de los esclavizados estaban ahí mientras los capitanes de los barcos lograban alimentarlos y curarlos de las enfermedades para así venderlos a los comerciantes que llegaban de todas partes del virreinato.[242] Como consecuencia de 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 explicó Sandoval, no se pretendía "sacar cristianos tan enseñados como un español, sino que sepan meramente lo suficiente para recibir el bautismo".[243] 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 bautizo.[244]

La cuestión de la edad no fue una arbitrariedad de los miembros de la Compañía de Jesús 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).[245] En ella, la premisa fue tocar temas tratados en la junta del año 1536, en la cual se discutió sobre el bautismo y en ella se dispuso que no había problema para suministrar el sacramento a los mayores de siete años. Este tema también se puede encontrar en el libro escrito por el hermano de la Compañía Busenbaum, *Medula de la teologia moral.*[246] En el artículo II, Duda IV del texto, Busenbaum explicó todo lo referente a quien debía estar

---

242 Newson y Minchi, "*Cargazones",* 212. Guerrero-Mosquera, *Misiones*.

243 Sandoval, *Naturaleza,* 281v.

244 Sandoval, *Naturaleza,* 260r. Lo de la edad se tenía en cuenta bajo la premisa de que, si pasaba, la persona era consciente de aceptar o no el bautizo, y el consentimiento de la persona era imprescindible para este acto.

245 Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, vol. 3 (Salamanca: Editorial San Esteban, 1994), 181.

246 Hermano Busenbaum, *Medula de la teología moral que con fácil, y claro estilo explica, y resuelve sus materias, y casos.* Traducida por Vicente Antonio Ibáñez de Aoyz (Madrid: Bernardo de Villadiego, 1667), 333.

sujeto al bautizo y que si los niños eran mayores de siete años tenían uso de razón, por lo que 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 Giovanni Domenico Mansi. En dicho texto se hizo referencia al bautismo de niños hijos de infieles, en donde si este era menor de siete años se necesitaba el consentimiento de los padres, y si pasaban de dicha edad explicó que:

> … si voluntariamente se ofrecieren a recibir el Bautismo, se les puede bautizar, aun cuando se dude de su capacidad después de los siete años: más si la duda precediere a dicha edad, se le debe retener entre cristianos, suspendido el Bautismo hasta que se advierta tener algún uso de razón.[247]

Después del bautismo, los esclavizados debían contar con el apoyo de los esclavizadores para que les enseñaran las oraciones.[248] Esto estaba complementado en las doctrinas que los religiosos hacían los domingos,[249] además de otras fiestas en las que se tenía la oportunidad de reunir a los esclavizados y seguir con la catequesis.

Al respecto de la edad, en el texto de Sandoval se pueden leer las siguientes aclaraciones:

> 1. Los hijos de infieles que no estuvieran en territorios de cristianos, no debían ser bautizados en contra la voluntad de sus padres; 2. Los hijos de padre cristiano y de madre infiel o viceversa, se podían bautizar si alguno de los padres autorizaba; 3. En caso que ambos padres fueran infieles y que impidieran el bautizo, la Iglesia podía bautizarlos contra la voluntad de ambos; 4. Los infantes de Guinea cuyos padres se quedaron en tierras tan remotas podían ser bautizados sin su beneplácito; 5. Los infantes hijos de infieles, aunque fueran esclavos de cristianos no podían ser bautizados contra la voluntad de sus padres; 6. Si los hijos de los infieles fueron de facto bautizados sin el beneplácito y consentimiento de sus padres, este sacramento sería considerado válido, firme y verdadero (aunque, aclara, se hizo injuria al sa-

---

247 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), 13.

248 Sandoval, *Naturaleza,* 331v.

249 Sandoval, *Naturaleza,* 282r.

> cramento y a sus padres en bautizar a sus hijos sin su voluntad); 7. En caso que estuviese a la muerte el infante, podían, según la probabilísima sentencia de *Scoto supra*, ser bautizado contra la voluntad de sus padres; 8. Si los hijos de los infieles tuvieran uso de razón, pueden bautizarse, no solo sin el consentimiento y beneplácito de sus padres más aun contradiciéndolos; 9. Cuando decimos no poder ser bautizados los hijos contra la voluntad de sus padres, queremos significar por este mesmo nombre de padres los tutores, que faltando los padres entraron en su lugar; 10. Llegado a los *siete años*, lo cual se conocerá en sí ha empezado a mudar los dientes, porque comúnmente de esa edad los mudan; en tal caso les reputaremos para lo que toca a la noticia que debe tener del bautismo y consentimiento que debe dar, por adulto, así como su mismo padre.[250]

Las preocupaciones sobre condiciones de los bautizos, la edad y la validez de los mismos no fue exclusiva de los jesuitas. Cuando los capuchinos llegaron a la Nueva Granada también se preocuparon por este asunto. En ese sentido expresaron lo siguiente:

> Niños se han bautizado cantidad de ellos solo con esperanzas de que si alguno se muere antes de la edad de adulto se ira al cielo como lo han logrado ya algunos, bendito sea el Señor. Grandes ni el Padre Fray Basilio ni yo no vimos bautizado algunos ni bautizamos sino es *in articulomortis* que es pues de larga prueba por las razones obvias el Padre Fray Basilio ha bautizado algunas grandes y muchos muchachos adultos[251]

Una vez recuperados, los esclavizados eran vendidos y llevados a otras latitudes, por lo que debían continuar el aprendizaje de la doctrina cristiana en sus destinos finales, con los párrocos de la zona. En el caso de que hubiera presencia de la Compañía de Jesús, usualmente se dedicaba un día al aprendizaje de las oraciones o se formaban pequeñas cofradías para continuar la catequesis.[252] Los esclavi-

---

250 Sandoval, *Naturaleza,* 258r-260v.

251 BNE. MS. 3818, *Documentos*, f. 16r. Énfasis de la autora.

252 Sandoval, *Naturaleza,* 155r-156v. Sobre las cofradías de negros en las Américas hay múltiples estudios, por lo que sólo se mencionarán algunos: Carmen Mena García, "Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 1, No. 57 (2000): 137-169; Rafael Castañeda García y Vincent Bernard, "Las representaciones de santa Ifigenia en las monarquías ibéricas, siglos XVII-XVIII", *Atlante. Revue d'études romanes* No. 15 (2021); Rafael Castañeda García, "Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y

zados que se quedaban en Cartagena de Indias podían seguir con los estudios de la doctrina cristiana con los mismos sacerdotes de la Compañía de Jesús, quienes además de dedicar algunos días para ello e ir por las calles predicando,[253] también formaron una cofradía de morenos ladinos en la ciudad, los cuales se reunían los domingos en la tarde para que les leyeran un libro sobre la fe cristiana y de ahí salían cantando la doctrina por las calles.[254] La intención era controlar

mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2012); Ildefonso Gutiérrez Azopardo, "Las cofradías de negros en la América hispana. Siglos XVI-XVIII", Madrid: África Fundación Sur, 2008. https://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf; Cristina Verónica Masferrer León, "Por las ánimas de negros bozales: Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)", *Cuicuilco*, vol. 51 No. 18 (2011): 83-104; Lucilene Reginaldo Rosários dos Pretos, "«San Benito de Quissama»: hermandades y devociones negras en el mundo Atlántico (Portugal y Angola, siglo XVIII)", *Studia Historica: Historia Moderna*, vol. 1, No. 38 (2016): 123-151; Rowe, *Black saints in*; Miguel A. Valerio, "'That there be no black brotherhood': the failed suppression of Afro-Mexican confraternities, 1568-1612", *Slavery & Abolition*, vol. 2, No. 42 (2021): 293-314; Javier Laviña, "Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad", en *Estrategias de poder en América Latina*, Pilar García Jordán (Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2000); Jorge Fonseca, *Religião e liberdade: Os Negros nas irmandades e confrarias portuguesas (séculos XV a XIX)* (Lisboa: Húmus, 2016); Mariza de Carvalho Soares (ed.), *Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina*, *1786* (Sao Paulo: Chão, 2019). En el caso de la ciudad de México, en la Nueva España, en las Carta Anuas de 1599, 1600 y 1602 se destacó la labor de los misioneros mientras los "dueños" estaban en misa y los avances se hacían en las cofradías. Anua de la Provincia de México de la Compañía de Jesús del año de 1599, y Anua de la provincia de México y Philipinas desde el abril de 1600 hasta el de 1602. Félix Zubillaga, Monumenta Mexicana, vol. VII (Roma: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1981), 135, 587, 615.

253 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 132.

254 Según Jeroen Dewulf, cuando se estudia el catolicismo en personas de origen africano, es necesario pensar que no se trata solo de investigarlo que pasaba en el Caribe a partir de analizar África central, sino ir más allá y empezar por Europa, Cabo verde y San Tome, estos últimos como lugares de entrada de estas creencias que consideramos africanas y como respuesta al catolicismo. Al mismo tiempo, menciona que es necesario tener en cuenta que los centroafricanos estaban familiarizados con las prácticas religiosas europeas como las cofradías. Dewulf, Jeroen, "Why Rara Burns Judas during Lent: Rethinking the Origins of catholic Elements in Haitian Culture from an Afro-Iberian Perspective", *The Americas,* vol. 80, no. 1 (2023): 33–68.

los bailes y las riñas.[255] Al igual que otros ministerios, el de negros o morenos en Cartagena de Indias fue sonoro.[256] En el colegio tenían músicos que ayudaban en las misas y procesiones.[257] Algo similar se puede observar en *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés (imagen 6).

Aprender a través de la memorización y reiteración de contenidos tuvo varias ramificaciones. Por ejemplo, predicar en las calles les permitió, por medio de la repetición, que los esclavizados pudieran aprender y memorizar las oraciones. Por ello, con el fin de "entrenarlos" bien, Claver les hacía repetir las oraciones muchas veces, les preguntaba por lo enseñado y no los dejaba ir hasta que lo dijeran bien.[258] Otra manera de lograr esta memorización fue a través de la representación de diálogos entre intérpretes; esta actividad se desarrollaba frente a los esclavizados. Como lo narró Alonso Angola en el *Proceso de Beatificación*, él entablaba pláticas con Ignacio Angola para hacer comprender la catequesis a los africanos esclavizados.[259]

Otra estrategia usada, según el relato de 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*

---

255 ARSI, N.R. et Q., 12-I, Carta Anua No. 2. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú, 1604-1605, ff. 1-23, f. 17r.

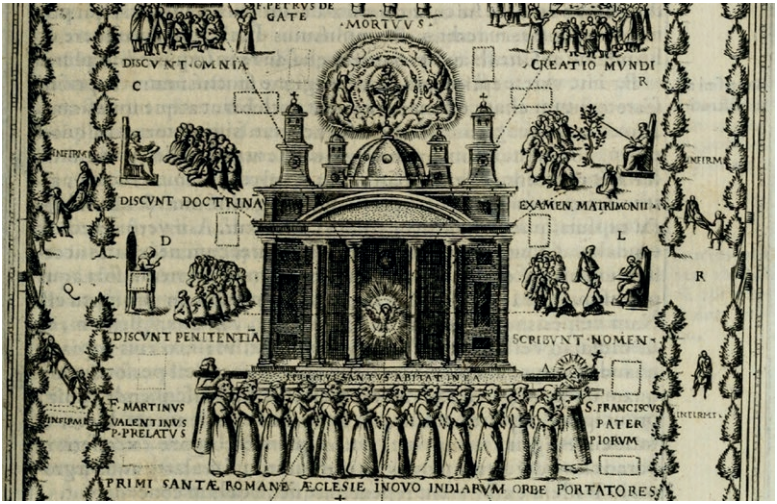
256 Por ejemplo, ver el estudio en el Paraguay: Laura Fahrenkrog Cianelli, Los "indios cantores" del Paraguay: Prácticas musicales y dinámicas de movilidad en Asunción colonial (siglos XVI-XVIII) (Buenos Aires: Sb editorial: 2020).

257 En el último capítulo del libro se destacarán los nombres de algunos de los esclavizados que eran músicos en el colegio de Cartagena de Indias. En el libro de Larissa Brewer-García hay una tabla detallada de los esclavizados que dieron testimonio en *el Proceso de Beatificación*. Ver: Brewer-García, *Beyond,* 127-128; Brewer-García, *Más allá,* 174. Según Vidal Ortega, en Cartagena de Indias habían esclavizados músicos, por ello, no es de extrañar que en el colegio de la Compañía tuviera algunos. Vidal Ortega, "Entre", 93 y 98.

258 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 95 y 208.

259 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 143.

Imagen 6. Detalle de Rhetorica Christiana, de Diego Valadés (1579)



Fuente: Diego Valadés, Rhetorica Christiana ad concionandi et orandi usum accommodate [...] ex Indorum maximè deprompta sunt historiis (Perugia: Petrus Jacobus Petrutius, 1579), Imagen de la página 244. Cortesía de Internet Archive Book Images, Public Domain Dedication (CC0).

bermejo; y el padre y este testigo y todos los otros intérpretes llevábamos algunas cruces levantadas en las manos las cuales llaman "guías", *recitando todos al tono del padre las oraciones y la doctrina cristiana*".[260] Estos métodos tenían como objetivo que los esclavizados entendieran los misterios de la fe católica, y así, pudieran ser "verdaderos católicos"; que 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, quienes iban por los "regalos espirituales" que éste les hacía. Repetían todos los días la doctrina tres veces en lengua *musiconga* y la explicaba por medio de intérpretes tres veces a la semana.[261]

---

260 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 137. Énfasis de la autora.

261 Biblioteca del Palácio Real de Madrid (en adelante BPR), Manuscrito 791, Juan de Santiago, *Breve relaçion de lo suçedido a doçe religiosos cappuchinos que la Santa Sede Apostolica enbio Por missionarios Apostolicos al Reyno de Congo / Recopilada*

Teniendo en cuenta el factor de los idiomas nativos en los lugares de misión, la Compañía de Jesús procuró asegurar la pronta y adecuada conversión de las personas; para ello, los misioneros se propusieron aprender el idioma de los individuos que estaban catequizando y bautizando, conocer su cultura y su hábitat. Con respecto al aprendizaje del idioma, en las *Constituciones* es posible ver la importancia del estudio de las lenguas diferentes al latín.[262] En ese sentido, 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.[263]

A pesar de las directrices, algunas lenguas no tuvieron la misma acogida entre los misioneros, como fue el caso de las africanas *kikongo* o *quimbundo*, en África central. A pesar de lo anterior, los sacerdotes en África debieron aprender las lenguas africanas para evitar confusiones durante las misiones e incluso, malas traducciones por parte de los intérpretes. Estos mismos sacerdotes elaboraron algunos elementos para el aprendizaje del idioma como las gramáticas[264] y diccionarios, al mismo tiempo que crearon catecismos que sirvieran de apoyo en las misiones. Tanto jesuitas como capuchinos pudieron relacionarse con algunos naturales que les ayudaron a moverse en los territorios alejados de los puertos con la catequesis, la impartición de sacramentos y la traducción de textos.

LOS OPERARIOS JESUITAS Y LA RECOLECCIÓN DE ALMAS EN CARTAGENA DE INDIAS

Los jesuitas en América, y en algunos lugares como Cartagena de Indias, no contaron con el apoyo de los textos traducidos y tuvieron

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.

262 Santiago Arzubialde, *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y nota para su lectura* (España: Editorial Mensajero y Sal Terrae, 1993), 194.

263 Arzubialde, *Constituciones,* 106.

264 Pedro Dias, *Arte da Lingva de Angola oferecida a Virgem Nossa S. do Rosario, Mãy e Senhora dos mesmos Pretos, pelo P. Pedro Dias Da Companhia de Jesus* (Lisboa: Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, 1697).

que apoyarse en un grupo de africanos que sirvieron de traductores lingüísticos y culturales entre lo europeo y lo africano. Esta necesidad nació porque los sacerdotes tenían dificultad para comunicarse con los esclavizados, quienes no hablaban español ni portugués.[265] En ese sentido, los *Operarius Aethiopum* (operarios de negros) fueron más allá de las indicaciones de las *Constituciones*[266] y, al parecer, de forma empírica, aprendieron rudimentos de algunas lenguas africanas en misiones lejos de África. Como se verá más adelante, en la documentación hay poca evidencia de este aprendizaje, pero conocer estos datos permiten visualizar el paisaje lingüístico de la Cartagena de Indias del siglo XVII.

Los recolectores de almas también deben contabilizarse. Para tener una idea de la magnitud o pequeñez de esta empresa, en la tabla 1 se podrá ver cuántas personas participaron en la catequesis, predicación, bautizos, santos óleos y demás sacramentos que podían impartir a los esclavizados.

De la siguiente tabla se puede deducir que la mayoría de los operarios, el 67 %, eran sacerdotes ordenados. Esta categoría se consideraba importante y es posible que este rol tuviera las fortalezas requeridas para examinar a los esclavizados que llegaban al puerto: autoridad, paciencia, caridad y cuidado. Además, los hermanos podían ayudar con el examen y la instrucción de los esclavizados, pero no podían administrar los sacramentos; por eso, era importante tener un mayor número de sacerdotes que se encargaran de ello. 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 cuidadosas y observadoras, sobre todo a la hora de hacer los exámenes. Y esto sólo se obtenía con el tiempo y la práctica.

---

265 Según Sandoval, algunos de los esclavizados procedentes de Cabo Verde sabían hablar portugués, pero este estaba mezclado con lenguas africanas. Sandoval, *Naturaleza,* 59r.

266 De acuerdo a las *Constituciones*, la Compañía de Jesús estaba compuesta por sacerdotes con suficiencia en letras, los cuales habían realizado los cuatro votos (obediencia, pobreza, castidad y obediencia al Papa). Luego estaban lo coadjutores espirituales y los temporales (quienes no habían sido ordenados y solo tenías los primeros tres votos).

Otro punto destacable de la tabla 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 Compañía de Jesús 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 fallecimiento, se puede notar que el 67 % de los operarios murieron en Cartagena de Indias, lo cual permite ver quienes terminaron sus días examinando, catequizando y bautizando a los esclavizados que llegaron a Cartagena de Indias.

Las características mencionadas permiten tener un abanico de posibilidades para analizar. En un primer momento, se puede afirmar que durante y después de la unión de las coronas ibéricas (1580-1640) 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 que muchos no fueron trasladados a otros lugares de la geografía americana, así lo hayan solicitado al superior o por voluntad propia como, por ejemplo, Alonso de Sandoval, quien solicitó ser trasladado a Lima, la ciudad donde creció.[267]

Además de lo anterior, no se debe olvidar que dentro la Compañía de Jesús hubo cierto tipo de "clasificación silenciosa" con respecto a la importancia de las misiones, en la cual las de Oriente fueron las más relevantes y gozaron de más fama entre los misioneros,[268]

---

267 ARSI, Fondo Perú 2/I, f. 82, en: Tardieu, *L'Église,* 494.

268 En este punto se debe recordar que el padre José de Acosta siempre deseó ir a las misiones de Oriente, pero su solicitud no fue aceptada. De ahí que algunos se conformaron 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 Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, Elisabetta Corsi (México: El Colegio de México, 2008), 85-103. Incluso entre los franciscanos pasó algo similar, ver 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 Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, Elisabetta Corsi (México: El Colegio de México, 2008), 57-83.

Tabla 1. Operarius Aetiopum (operarios de negros) en Cartagena de Indias (siglo 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[1]	Fue el primero en iniciar el *ministerio de los morenos* en Cartagena de Indias
Juan de los Barrios	Lima	1588	Sin registro	Sin registro	Lima	1615	Jesuita	Sin registro	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*	Fue llamado el "esclavo de esclavos"
Juan de Cabrera	Cartagena	1579	Santa fe de Bogotá	1651	Cartagena	1613	Jesuita	Sin registro	Reemplazó a Sandoval mientras estuvo en Lima.
Carlos Orta	Gugliano	1581	Cartagena de Indias	1619	Sin registro	1618	Jesuita	Sin registro	---
Francisco Mayoral	Sin registro	Sin registro	Sin registro	Sin registro	Sin registro	1631	Jesuita	Sin registro*	Pidió ir a Guinea
Francisco Martín	Lagos	1588	Honda	1674	Cartagena de Indias	1613	Hermano Jesuita	Angola*	Lengua principal de los negros
Jerónimo Valerio	Ripatranzone	1560	Mérida	1655	Roma	1610	Hermano Jesuita	Sin registro	Fue enviado a Cabo Verde por Alonso de Sandoval*
Nicolás González	Plasencia	1615	Cartagena de Indias	1687	Cartagena de Indias	1633	Hermano Jesuita	Sin registro	Fue cercano a Claver, sacristán de la iglesia. También fue coadjutor temporal de la Compañía de Jesús para la época del proceso

[1] ARSI, Fondo Congr. 71, f. 194 v.

* No existe la llamada lengua angola mencionada en las fuentes, es posible que se refirieran al quimbundo.

Fuente: Elaboración a partir de los textos de José del Rey Fajardo: Los jesuitas y "El Operarius Aetiopum"; José Fernández, Apostolica; Sandoval, Naturaleza; Proceso de Beaticación; ARSI, Fondo Congr. 71; y Vignaux, L'Église.

Tabla 1. Operarius Aetiopum (operarios de negros) en Cartagena de Indias (siglo XVII) (Continuación)

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
Pedro Lomparte	Mallorca	1607	Cartagena de Indias	1671	Cartagena de Indias	1631	Hermano Jesuita	Sin registro	Lo nombran como padre en la época del *Proceso de Beatificación*
Manuel Rodríguez	Lagos	1622	Cartagena de Indias	1696	Cartagena de Indias	1646	Hermano Jesuita	Sin registro	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	Sin registro	Predicador de la corte de Felipe IV. 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	Sin registro	Sucedió a Pedro Claver y a Diego Fariña
Isidoro Flores	---	1630	---	---	---	1660	Jesuita	Sin registro	---
Julián de Vergara	Alcira	1632	Cartagena de Indias	1701	Aragón	1687	Jesuita	Sin registro	---
Baltazar Felices	Zaragoza	1638	Cartagena de Indias	1722	Zaragoza	1691	Jesuita	Sin registro	---

---:Sin registro.

Fuente: Elaboración a partir de los textos de José del Rey Fajardo: Los jesuitas y "El Operarius Aetiopum"; José Fernández, Apostolica; Sandoval, Naturaleza; Proceso de Beaticación; ARSI, Fondo Congr. 71; y Vignaux, L'Église.

seguidas por las misiones a América; en especial, eran apreciadas las que iban a la Nueva España y al centro del Virreinato del Perú; y, por último, estaban las de África.[269]

En este 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 de "los destinos" de la Compañía de Jesús y de su proyecto evangelizador como tal, sino que fue la acción de unos pocos misioneros.

Por último, el 79 % de los operarios arribaron al puerto antes de la muerte de Alonso de Sandoval en 1652, el impulsor de la conversión de africanos en Cartagena de Indias. Este jesuita fue el primero en dedicarse al examen, catequesis e impartición de los sacramentos a los esclavizados que llegaban al puerto, además de ser el promotor y abanderado de esta labor.[270] Lo más probable es que él introdujera a Pedro Claver y a los demás operarios en los menesteres. Por otro lado, es posible que algunos de los operarios se apoyaran en los escritos de Sandoval para poder entender la labor que se realizaba con los esclavizados, saber sobre las culturas africanas y las singularidades de cada una de ellas, lo que al final repercutiría en el proceso de conversión.

Uno de los aspectos de la tabla que más llama la atención es lo referente a la lengua africana que aprendieron algunos jesuitas en

---

[269] Se puede mencionar el estudio de las *cartas indipetae* que realizó Aliocha Maldavsky, donde afirmó que en ellas se ve una clara propensión por solicitar como destino las misiones a la Indias orientales y occidentales. 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): 147-181, pp. 154, 156. 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, donde escribió libros sobre las misiones a partir de cartas que intercambiaba con otros jesuitas que estaban en Oriente. Paula Findlen, "De Asia a Las Américas: las visiones enciclopédicas de Athanasius Kircher y su recepción", en Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, Elisabetta Corsi (México: El Colegio de México, 2008), 105-140.

[270] Esto se puede ver en su libro, donde explicó cómo debía hacerse la catequesis e impartición de los sacramentos y los cuidados que debían tener con cada una de las *naciones*.

Cartagena de Indias. La ausencia de evidencias en las fuentes es palpable, al no ser específicas sobre esta información, pero por las diferentes versiones que se tienen acerca de la conversión, y por los relatos de los diferentes actores, se ha conseguido un primer acercamiento a este tema.[271] Como puede observarse, los datos de la tabla son escasos y se completaron con algunas marcas para esclarecer algunos apuntes. En el caso de Alonso de Sandoval, muchos de sus estudiosos sugieren que hablaba varias lenguas africanas,[272] entre las cuales estaba la "lengua angola".[273] Dichos conocimientos le ayudaron en la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos a los esclavizados.[274] Lo más probable es que hablara más de una lengua africana o por lo menos tuviera los elementos necesarios para entender algo de lo que los esclavizados decían en sus lenguas, dado que trabajó con ellos casi cinco décadas. De cualquier forma, en su libro hay evidencia que conocía, en cierta medida, el léxico de algunas lenguas africanas, por ejemplo, al mencionar palabras como *manicongo*, *cimbo* o *zambiapungo*.

También es probable que aprender una lengua africana haya estado relacionado con un hecho de 1627: el General de la Compañía de Jesús, 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 esclavizados negros que llegaban.[275] Del mismo modo, en 1630, en el Nuevo Reino se

---

271 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 titulada *Apostolica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver, de la Compañía de Iesus. Sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias*.

272 Antoine Bouba Kidakou, *África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII*. (Tesis doctoral en Filología, España: UNED, 2006).

273 Es común encontrar esta denominación en la documentación. Aunque esta lengua en sí no existe, lo más probable es que se refieran al *kimbundu*.

274 No se especifica bien cuáles lenguas hablaba Sandoval, pero se dice que el padre sabía "lengua angola". ARSI, Fondo Congr. 71, f. 194 v.

275 Borja Medina, "La experiencia", 76-77. Borja Medina, "La Compañía", 106.

solicitó aumentar el número de operarios, quienes debían saber la lengua.[276]

Este no es un dato menor. Si bien el número de lenguas aprendidas por los jesuitas no ha quedado consignado de manera sistemática en las fuentes, estas dos normas marcaron, de una u otra forma, las dinámicas de la conversión en el Virreinato del Perú, en específico en el Reino de la Nueva Granada. Esto se puede afirmar, entre otras cosas, porque durante la primera mitad del siglo XVII, al caribe hispánico (Veracruz y Cartagena de Indias) llegó una cantidad considerable de personas esclavizadas procedentes de África centroccidental (West Central Africa and St. Helena). Esto se puede ver claramente en las estimaciones disponibles en Slave Voyages.[277]

Adicional, se debe agregar que el aprendizaje de la lengua no era tan importante dentro de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada, o, por lo menos, las lenguas indígenas. Esto se puede intuir por una de las respuestas que recibieron los jesuitas, desde Roma, en 1611:

> … residir en Panamá o en Cartagena y relacionarse con esclavizados en ocupación y empleo de negros es bastante razón para no hacerse de aprender la lengua de los indios pues allá no los hay, pero serán excusados de ello los que fueren ocupados muchos años en leer teología o en gobernar y por no saber la lengua no se dejará de incorporar esos tales con grado firme en la Compañía.[278]

Aun así, no saber las lenguas de los indígenas americanos no los eximía de aprender las lenguas de los africanos que pasaban por estas dos ciudades o, por lo menos, no estaba prohibido.[279]

---

276 ARSI, Fondo NR et Quit, epistolario general No. 1, f. 288, 305r, 331r. Respuesta al Padre Florián de Ayerbe, Provincial.

277 https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates, web consultada el 8 de diciembre de 2022.

278 ARSI, Fondo Congr. 53, f. 111v. Respuestas al memorial del Padre Vice Provincial del Nuevo Reyno (Gonzalo de Lyra), 12 de abril de 1611.

279 Según Brewer-García, después del decreto de 1606, a los sacerdotes sólo se les asignaría una parroquia si podían demostrar que hablaban la misma lengua (diferente del *muisca* estándar). Una vez en sus parroquias, los sacerdotes debían

De Pedro Claver se decía lo mismo que de Sandoval: que hablaba varias lenguas africanas. Pero, a diferencia de Sandoval, hay un registro acerca de que Claver hablaba con los esclavizados en su lengua. Uno de los testigos del *Proceso de beatificación*, 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".[280] Además de lo anterior, en dicho *Proceso*, se hace énfasis en que fue una persona que se dedicó en cuerpo y alma a la conversión de los esclavizados, lo que aseguró que, con el tiempo y el trato, le fuera fácil aprender una lengua africana, y tal vez, los demás también lo hicieron. A pesar de saber la "lengua angola", según las fuentes, Claver nunca salía sin sus intérpretes.[281] Este argumento va de la mano con lo escrito por Larissa Brewer- García.[282] Para la autora, las evidencias son contrarias y el único testigo no era uno de los traductores del colegio o alguien que tuviera contacto directo con el mencionado sacerdote.

Es posible que Claver supiera otras lenguas africanas o por lo menos eso se puede deducir de su participación en algunos juicios de la Inquisición en Cartagena de Indias. El primero es el de Isabel Hernández, negra horra (libre). Durante este juicio, el padre y un esclavizado del colegio de *nación* biáfara, llamado Bartolomé, sirvieron como intérpretes. Ellos fueron llamados por el Santo Oficio porque no se le entendía nada a la acusada.[283] El segundo fue el juicio de María Pacheco, natural de Cacheo; Claver y un intérprete de su lengua tradujeron sus palabras durante su declaración.[284] El tercero fue el juicio

redactar textos que codificaban sus traducciones de la doctrina. Es decir, no sólo debían hablarla, sino que tenían que construir su propio material para la conversión. Brewer-García, *Más allá*, 125.

280 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 210. Énfasis de la autora.

281 Fernández, *Apostolica,* 163.

282 Brewer-García, *Más allá,* 133.

283 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.

284 AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 295v.

de Antón, de *nación* carabalí. Tanto el padre como un esclavizado de la Compañía de Jesús llamado Tome fueron a colaborar con los procesos inquisitoriales porque el acusado estaba "terco" y no quería confesar sus delitos.[285] Y, por último, se debe mencionar el juicio de Ana María, de *nación* carabalí, y Claver fue su intérprete.[286] Tan sólo en el último caso, el padre no iba acompañado de un esclavizado del colegio, o por lo menos la fuente no especificó este hecho, lo que permite suponer que conocía un poco la lengua de la acusada. En general, en estos casos se puede ver reflejado los conocimientos que el jesuita tenía sobre algunas lenguas africanas y su cercanía a la hora de hablar con los africanos y sus descendientes logrando, así, que confesaran sus delitos ante el Santo Oficio.[287]

Entre los operarios que sabían lenguas africanas también se puede mencionar al hermano Francisco Martin. De él se escribió que hablaba "lengua de negros", pero no se específica cuál. Con base a lo explorado hasta ahora, se puede afirmar que hablaba la "lengua angola". Martin, a diferencia de Sandoval y Claver, era un hermano jesuita. Este aspecto 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, él fue una persona preocupada por su formación como misionero, por lo que aprender una lengua africana fue un punto importante para su labor.

Por último, se debe tener en cuenta a Francisco Mayoral, de quien se registra escasa información, pero se dice que solicitó ir a "Guinea".[288] Aunque no se especifica a qué parte de África quería ir, es evi-

---

285 AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 295v.

286 AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 295v.

287 Los casos de la Inquisición incluyen: "Yabel Hernandez [1628]", AHNM, Inq., libro 1020, ff. 293r-295r; "María de Cacheo [1628]", AHNM, Inq., libro 1020, ff. 295r-297r; "Antón Caravali [1628]", AHNM, Inq., libro 1020, ff. 297r-302r; y "Phelipa Folupe [1641]", AHNM, Inq., libro 1021, ff. 50r-v. También se puede ver los juicios en el AGI, Patronato 234, "Declaración de Sebastián Anchico", 23 de enero de 1634, y "Declaración de Domingo Anchico", 23 de enero de 1634, ff. 319-329. Ver: Brewer-García, *Más allá,* 165.

288 Al parecer Francisco Mayoral escribió una carta al General de la Compañía de Jesús, Vitellechi, y éste 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,

dente que tenía interés por África (posiblemente, África occidental). Aunque parezca paradójico, y desde la lectura geográfica del presente, la denominación "Guinea" podía ser un lugar poco específico y no determinado dentro del continente africano. A simple vista no es un dato relevante, pero en este caso se puede especular sobre los conocimientos de los idiomas que pudiera tener; en primer lugar, sus conocimientos del portugués tal vez eran buenos, por otro lado, esto podría indicar que conocía algunas de las lenguas africanas de los esclavizados que llegaban o circulaban en "Guinea" o por lo menos tenía el interés de aprenderlas durante su pretendida estadía, incluso se podría pensar que esa fue la razón de su solicitud: aprender la lengua.

Con los datos de estos cuatro jesuitas se podría afirmar que algunos *operarios de negros* sabían o tenían algún conocimiento de las lenguas africanas. Esto les permitió tener un mayor acercamiento a las culturas africanas sin depender de la ayuda de sus traductores. Como se verá en el siguiente capítulo, los esclavizados 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 la enseñanza de la fe católica a los africanos.

Estos operarios fungieron como recolectores de almas en el pueblo de Cartagena de Indias y, al mismo tiempo, fueron sus propios *lingoas* en el proceso de catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos; algunos no requerían de los demás esclavizados que tenían como traductores para poder desempeñar su labor. Según lo afirmado en el párrafo anterior y tomando como base los datos y las conclusiones de Drumond,[289] muchos de los que servían de intérpretes en Brasil eran hermanos, quienes se incorporaron a la Compañía de Jesús siendo jóvenes e ingresaron en América, o gran parte de

Epistolario general No. 2, f. 165r. Según, Ngoma el padre Mayoral quería conocer el lugar de origen de los esclavizados que llegaron a Cartagena de Indias: Guinea. Ngoma, *L'évangélisation,* 243.

[289] María Cándida Drumond Mendes Barros, *O ofício de Falar: o perfil do "língua" (intérprete no) Brasil do século XVI*, en *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Sandra y Manuel Marzal Negro (Lima: Universidad Católica del Perú, 1999), 349-369.

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, que ingresaron jóvenes a la Compañía de Jesús y llegaron a América en una época temprana de su formación, hayan podido tener un fácil acercamiento a las lenguas africanas y, también es factible, 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 1, la fecha en la que ingresaron al Colegio de Cartagena de Indias de la Compañía de Jesús y el inicio de sus labores en tierras americanas se ajustan a esta hipótesis. De la misma manera, la edad de ingreso a la congregación y el tiempo que permanecieron en tierras cartageneras permitieron a los *operarios de negros* adquirir algún tipo de conocimiento de la lengua. Por otro lado, y como se ha mencionado, el hecho de llegar al puerto antes de la muerte de Sandoval y Claver debió influir en su formación como operarios, porque estos dos jesuitas fueron los abanderados de esta labor, y porque ellos aprendieron a hablar "lenguas de negros". Ambos aspectos son relevantes a la hora de sacar conclusiones, pues podría considerarse que estos dos misioneros además de animar a los otros a inmiscuirse en esta labor, también inculcaron el aprendizaje de la lengua para facilitar la conversión.

Además del puerto de Cartagena de Indias, hubo otros puntos de la geografía neogranadina en donde los jesuitas se dedicaron a bautizar a los esclavizados. Esta actividad no tuvo la misma magnitud que en el puerto, pero se podría decir que fue un complemento a la labor que se había realizado con anterioridad. 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 esclavizados. Esto 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 dedicarse a la conversión de la población esclavizada, o por lo menos los bautizos, era una cuestión casi exclusiva de los puertos (marítimos y fluviales), como, por ejemplo, los puertos de embarque (Cacheo, São Tome, Luanda, etc.), algunos puertos de la metrópoli en Europa (Lisboa y Sevilla) y los puertos en el Nuevo Mundo (Cartagena de Indias, Mompox, Honda, Río de Janeiro, Buenos Aires, Portobelo, La Habana, Lima, etc.).

En el caso de Mompox, se pueden encontrar misioneros encargados de la catequesis de los esclavizados. En un principio, en este lugar no había colegio de la Compañía de Jesús y, por ello, los que deseaban predicar ahí debían ir en misión. Así quedó asentado en la Carta Anua No. 7. En ella se explicó que, en 1643, salieron del Colegio de Cartagena de Indias un padre y un hermano para hacer misión en esta población. Según los sacerdotes, ahí había muchos africanos, los cuales se dedicaban a bogar por el río Magdalena, pero no recibían doctrina ni "salvación para sus almas". Estas personas son conocidas por la historiografía como bogas.[290] Entre los jesuitas del colegio se encontraba Francisco Marín, quien sabía "la lengua principal de los morenos" y por medio de él se comunicaban.[291]

---

[290] Para conocer un poco de la historia sobre los bogas ver: Katherine Bonil Gómez, "Las movilidades esclavizadas del río Grande de la Magdalena, Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII", *Fronteras de la Historia*, vol. 2, No. 27 (2022): 11-39; Muriel Vanegas Beltrán y Adineth Vargas Hernández, "Mompox: el Síndico Procurador, Francisco de la Bárcena Posada, pide sanción para los desmanes de los bogas, que hacen el tráfico fluvial del Magdalena, de Honda a la nominada villa, tocando en Zaragoza, Cáceres y otros puertos. Años de 1805", *El Taller de la Historia,* vol. 1, No. 12 (2020): 223-247; María del Pilar Riaño Pradilla, *Los bogas del río Magdalena en la literatura decimonónica. Relaciones de poder en el texto y en el contexto* (Tesis de maestría, Bogotá: Universidad de Los Andes, 2011).

[291] Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 135r-137r; Hazañero, *Letras anuas.*

Según las Cartas anuas, los jesuitas en Mompox catequizaban dos veces a la semana: jueves y domingos. Este último día acudían muchas personas, incluso "gente morena".[292] Este era el escenario propicio para instruir a los esclavizados, 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 conjugaron varios aspectos a favor de que este proceso se llevara a cabo en este puerto fluvial. Pero no fue el único puerto con estas características. A diferencia de Cartagena de Indias, en otros lugares, la población esclavizada no residía cerca de los jesuitas, estos habían sido asignados a oficios y labores "cotidianas de la esclavitud" como las minas y plantaciones. Por ello, 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 catequizar y bautizar.

Estos puertos fluviales fueron importantes para el transporte de las mercancías que entraban y salían del Reino de la Nueva Granada. En el Colegio de Honda había dos padres y dos hermanos jesuitas encargados de la catequesis e impartición de los sacramentos a los "morenitos" e indios.[293] Esta población se dedicaba a bogar los champanes en el río Magdalena y en los periodos de descanso los jesuitas aprovechaban para "hacer doctrina".[294] Algo similar sucedió en las minas de Zaragoza y Remedios. En estos lugares, los miembros de la Compañía de Jesús aprovecharon para catequizar a los esclavizados que ahí se encontraban. En este ministerio se puede destacar la labor del padre Luís de Frías, quien fue en misión a dicho lugar desde Santa Fe.

En las misiones que la Compañía de Jesús llevó a cabo en la Gobernación de Santa Marta, Valle de Upar, Río de la Hacha, Sevilla, Nombre de Jesús y Sierra Nevada, se encontraron con una población esclavizada dedicada a bucear para pescar perlas, a quienes los esclavizadores no les permitían tener familia.[295] Estos esclavizados se en-

---

292 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 137r; Hazañero, *Letras anuas*.

293 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 144; Hazañero, *Letras anuas*.

294 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 145r-146r; Hazañero, *Letras anuas*.

295 Santa Marta y Río de la Hacha fueron puertos importantes para la llegada de

contraban encerrados para que "no perdieran su fuerza" y pudieran aguantar un tiempo considerable debajo del agua. Los africanos fueron encontrados en estas condiciones por los jesuitas y así debieron encargarse de su catequesis y bautizo. Estos esclavizados tuvieron alguien que se preocupó por "salvar sus almas" y ese fue el padre Diego Hernández Durán, quien se aseguró de adoctrinar y bautizar entre los años 1585 y 1600 a la población indígena, al mismo tiempo catequizó y bautizó cinco años a los esclavizados que pescaban perlas en Río de la Hacha.[296] En el Real de las Minas de Santa Ana había una cofradía de 400 negros, la cual tenía como patrono a San Juan Bautista.[297] Es decir, contaban con 400 almas recolectadas por medio de la catequesis y la congregación en una hermandad.

Dentro de la historia del tejido cultural afrocolombiano también es importante mencionar las congregaciones que se formaron en el contexto neogranadino, las cuales tenían la intención de mantener a la población esclavizada 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 esclavizados los que pidieron la formación de la congregación. Al parecer, oyeron decir que en España había 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 Congregación.[298]

esclavizados (comercio legal e ilegal).

[296] AGI, Santa Fe 240, No. 25. Información de Diego Hernández Durán, clérigo, remitida en carta al obispo de Santa Marta, 1605.

[297] Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 151-152; Hazañero, *Letras anuas*.

[298] Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 5, f. 6r.

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 Guadalupe,[299] algo que podría tener su antecedente en África, dado que en San Tomé había una imagen de la virgen con dicha advocación.[300]

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 esclavizados, 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 meditar[301]

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 dicho padre 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".[302]

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 congregación de negros, mulatos, esclavizados y libres, la cual tenía "el nombre de nuestro Salva-

---

299 Archivo y Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (en adelante RAH), Tomo 129, Carta anua No. 6, f. 261r.

300 BNP, Impresos Reservados, RES. 1831 P. Santa Maria, *Santuario Mariano*, 437.

301 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 77. Carta No. 5.

302 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-II, ff. 111-190, f. 79. Carta No. 5.

dor".[303] 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 esclavizados salían para reunirse y hacer bailes.[304] También se describió que los domingos, cuando estos estaban en los bailes que hacían en las plazas y calles, los padres de la Compañía de Jesús iban a predicarles 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.[305] Pero no fueron erradicados del todo, incluso algunos esclavizados, después de estar en la predicación y cantar la doctrina en las calles se iban a los bailes y borracheras,[306] 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".[307] 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".[308]

Una mirada a este testimonio 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, éstos continuaban bailando y usando sus instrumentos musicales en un lapso de tiempo que no estaba permitido. No se puede precisar los términos en los cuales esta manifestación surgió ni cuando terminó, o los demás

---

303 Carta Anua No. 10, f. 49r. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas* .

304 ARSI, N.R. et Q., 12-I, Carta Anua No. 2. Carta Anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú, 1604-1605, ff. 1-23, f. 17r.

305 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v, f. 55v. Carta Anua No. 3.

306 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 24r-35v. f. 31v. Carta Anua No. 1.

307 Splendiani y Aristizábal, Proceso, 359 y 194.

308 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 126. Al respecto de los bailes, ver: Vidal Ortega, "*Entre la",* 104.

recursos que el jesuita implementó para quitarles estas costumbres, lo único que por el momento se puede afirmar es que los africanos mantuvieron viva la necesidad de expresar su cultura y su música.

Otra cosa que trató de reprimir el padre fueron los lloros[309] que hacían los negros. En ellos, se juntaban "gran cantidad de negros y negras a bailar toda la noche según la costumbre de sus tribus, con tambores".[310] Estos lloros estaban ligados a los muertos y los ancestros. 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 genéricas, pero si se puede decir que los bailes y el uso de los tambores fueron una práctica común dentro de las culturas africanas. Según Teruel, los congoleses eran aficionados a los bailes y danzas, porque se pasaban "bailando y danzando días y noches enteras",[311] iban acompañados de tambores hechos de "un pedazo de árbol grueso cavado, puesta encima una piel; con que hacen un son muy desapacible, y ronco; y tanto más que no le tocan con palotes, sino con las manos".[312]

Queda evidenciado que la catequesis, bautismo e impartición de sacramentos a los africanos y sus descendientes en Cartagena de Indias tuvo un papel relevante en el colegio de la ciudad; situación que al parecer no se replicó en todos los colegios de la Nueva Granada, lo anterior pudo tener su origen en las necesidades que el mencionado colegio reconoció en su momento y, del mismo modo, hubo personas interesadas en llevar a cabo la conversión de los esclavizados. En primer lugar, la ciudad ofrecía una ventaja comparativa con el resto de las ciudades en donde la Compañía de Jesús se asentó: la población africana llegaba por dicho puerto. De ahí se distribuían los esclavizados al resto del Virreinato del Perú. Esto permitió que los africanos estuvieran concentrados en un mismo punto, lo que facilitó la recolección de sus almas.

---

309 Ritual relacionado con la muerte, que aún se practica en algunas zonas de la actual Colombia.

310 Testimonio de don Diego de la Cruz Arjona, Capitán de la jurisdicción eclesiástica de Cartagena. Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 196.

311 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 189.

312 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 189.

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 de los esclavizados 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 Congo; y, por otro, en su gran mayoría, estaban cerca de las costas en los puertos de salida. Como se mencionó anteriormente, al igual que en el caso de Cartagena de Indias, eran lugares que concentraban a esa parte de la población africana, la cual debía ser bautizada antes de salir y ser comercializados. Aunque los ejemplos 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 y central. Lugares que tuvieron cierta relevancia económica y política dentro de la historia de la esclavitud, ya fueran como puerto de procedencia o de recepción de esclavizados.

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 esclavizados habían sido repartidos en las diferentes regiones del virreinato, los africanos y sus descendientes, que habían sido instruidos con los elementos básicos de la fe católica, debían continuar con el estudio de la doctrina y para ello era necesario que hubiera un sacerdote dedicado a dicha labor. Una presencia, en ciertos casos, 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.

Adentrándose 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 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 esclavizados para que ellos pudieran "conservar en la memoria" las enseñanzas. Nuevamente es posible ver el papel que jugó la repetición en la predicación y catequesis. Así mismo, en esta ciudad se encontraba la congregación del Niño Jesús Salvador a donde asistían indios y los esclavizados.[313] Aunque no eran catecismos exclusivos para los esclavizados, se puede ver cómo se incluía a esta población en las diferentes actividades que la Compañía de Jesús hacía en dicha ciudad.

Cerca de Santa Fe, en un lugar llamado Tunja, donde se formó San Pedro Claver, no había mucha actividad misional con los esclavizados. Pero en la Carta Anua No. 10 se describió que en la ciudad se encontraba una congregación "bajo el patrocinio del Niño Jesús frecuentada por indios y esclavos". Del mismo modo, los días lunes se impartía la catequesis para los indios y esclavizados; ambas actividades, aunque no eran principales, permiten ver la relevancia que tenía la conversión de esclavizados en el centro del Reino de la Nueva Granada. Algo parecido sucedió 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 esclavizados. En el Colegio de Mérida había dos congregaciones, "una dedicada al Niño Jesús, la otra al nombre del Salvador". La primera era frecuentada por los indios y la otra por los esclavizados.[314]

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,

313 Carta Anua No. 10, ff. 38, 40v, 69r-69v. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*.

314 Carta Anua No. 10, ff. 42r, 42v, 44r, 43r, 44r. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*.

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".[315] Santa fe, Tunja, Pamplona ni Mérida eran puertos marítimos ni fluviales, pero, como se pudo ver, en estas poblaciones hubo labor misional para "los morenos". Fueron acciones tenues, pero existieron a pesar de no tener la figura de los "*ministerio de los negros*" al igual que en Cartagena de Indias. En ese sentido, se podría afirmar que hubo cierta preocupación por confesar, predicar y catequizar a esta población en el resto del Reino de la Nueva Granada.

Por último, y como se pudo ver en este capítulo, bajo la dominación hispánica, el Nuevo Reino de la Nueva Granada (actual territorio colombiano) se vio influenciado por 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 se han mantenido en buena medida y, por ello, ha sido objeto del interés para investigaciones realizadas por lingüistas, antropólogos e historiadores.[316]

En la documentación consultada se hace evidente la preponderancia por bautizar a los africanos en los puertos, tanto en los de salida como Cacheo, San Tomé y Luanda, 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

---

315 Carta Anua No. 12, ff. 1v.

316 Algunos de los textos que se pueden mencionar: José Joaquín Montes Giraldo, "Sobre el habla de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia)," *Thesaurus: boletín del Instituto Caro y Cuervo*, vol. 2, No. 17 (1962): 446-450; Nina S. de Friedemann, "El Palenque de San Basilio: hito histórico-cultural en América", en *Palenque, Cartagena y Afro-Caribe*, Armin Schwegler, Yves Moñino (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2013), 1-10; Eduardo Restrepo y Jesús Natividad Pérez, "San Basilio de Palenque: caracterizaciones y riesgos del patrimonio intangible", *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, No. 4 (2005): 58-69; Johana Caterina Mantilla Oliveros, "Las cicatrices del paisaje: cimarronaje colectivo y libertad en las tierras comunales de San Basilio de Palenque y La Bonga, norte de Colombia", *Millars. Espai i Història*, (2022): 55-77.

Aires, Lima, entre otros (también se deben mencionar los puertos fluviales como Mompox y demás poblados cercanos al río Magdalena).

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 esclavizados y verificar lo que habían aprendido acerca de la religión católica. Un conocimiento, según los jesuitas, bastante incipiente e incluso en ocasiones nulo, pero que se procuró remediar por medio de la acción misionera de la Compañía de Jesús. 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 conversión de africanos.

CONCLUSIONES

El capítulo ofrece una contextualización sobre el puerto de Cartagena de Indias y continúa con un análisis detallado sobre la interacción entre la expansión del catolicismo y la esclavitud en África durante los siglos XVI y XVII. En este primer capítulo se exploran los actores clave, las estrategias y las justificaciones ideológicas y religiosas empleadas por los misioneros y las coronas ibéricas para legitimar tanto la conversión como la esclavización de los africanos.

En ese sentido, el texto evidencia la profunda interrelación entre la implantación del catolicismo y la estructura de poder colonial en África central y occidental. Las misiones no solo actuaron como agentes de conversión religiosa, sino también como elementos fundamentales en la consolidación de la dominación europea sobre los reinos africanos. La justificación de la esclavitud como un medio para la conversión de africanos revela las complejas y, a menudo, contradictorias lógicas de poder que sustentaban el proyecto de "exploración ibérica".

Para complementar lo anterior, el texto aborda la labor de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias durante el siglo XVII, particularmente en su rol como "recolectores de almas" esclavizadas. Debido a la barrera lingüística entre jesuitas y esclavizados, algunos miembros de la Compañía aprendieron rudimentos de lenguas africanas. Por

todo lo anterior, en este capítulo se destacaron varios puntos: 1. El papel de la Iglesia y los misioneros, 2. La relación entre la esclavitud y la conversión de africanos, 3. La labor de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias.

La Iglesia católica desempeñó un papel rector en la expansión de la fe en los territorios recién explorados. Los patronatos portugués y español fueron cruciales, al ser los delegados por el Papa para administrar la conversión de las personas en Asia, África y América. Una función que, a simple vista, podría ser vista como algo consolidado. Nada más lejos del contexto, dado que las misiones enfrentaron dificultades logísticas y financieras que se manifestaron en la falta de misioneros y apoyo económico constante, lo que, a su vez, afectaba la eficacia de los esfuerzos evangelizadores. En este caso se podría hablar de un "abandono simbólico" de la conversión de africanos tanto en África como en las Américas.

De esta manera, hubo una relación entre la esclavitud y la conversión de personas de origen africano. La esclavitud fue justificada como un medio para la conversión al catolicismo. Se argumentaba que, al ser capturados y llevados a las Américas, los africanos eran salvados de sus "costumbres bárbaras y salvajes" y, por ende, en dichos lugares tenían la "oportunidad" de recibir la fe cristiana. Este discurso se pudo encontrar en cartas como las del comerciante Duarte Lopes, quien demostró cómo la esclavitud era vista como una vía para promover la cristiandad y propagar la expansión ibérica en África, así como, controlar el naciente comercio de africanos.

También hay evidencias de esta cohonestación de la esclavitud desde el punto de vista teológico. Misioneros como el padre Vieira justificaban la esclavitud, afirmando que, a pesar de su condición de cautivos, los esclavizados y esclavizadas eran "libres por dentro" gracias a su conversión al catolicismo. Este tipo de razonamientos subrayaba la idea de que la esclavitud era un medio para alcanzar la redención y la salvación del alma.

En ese sentido, la labor de "recolección" de los jesuitas en Cartagena de Indias jugó un papel transcendental. En dicho puerto, los jesuitas se enfrentaron un desafío lingüístico significativo, lo que los llevó a depender de traductores africanos. A pesar de esto, algunos jesui-

tas lograron aprender rudimentos de lenguas africanas, una destreza que, aunque poco documentada, refleja su adaptación empírica con la conversión de personas esclavizadas. Esto sugiere que el proceso de conversión fue más complejo y personalizado de lo que tradicionalmente se ha asumido. Es decir, es posible que este conocimiento haya facilitado la labor evangelizadora y la capacidad de los jesuitas para interactuar con los esclavizados. Sin embargo, como se verá en el siguiente capítulo, la labor de los intérpretes africanos fue crucial.

Lo anterior iba muy de la mano con la formación de los operarios, quienes, en su mayoría, el 67%, estaban ordenados como eran sacerdotes, lo que indica que la composición de las misiones priorizaba la formación teológica y subraya la importancia de una formación rigurosa para manejar la conversión y el bautismo de los esclavizados. Esto se pudo ver reflejado en los principales exponentes/representantes de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias: Alonso de Sandoval y Pedro Claver. Sandoval, como pionero en la catequesis de africanos, probablemente influyó en la formación y metodología de los demás operarios que llegaron antes de su muerte y aprendieron a través de la práctica y, por su puesto, de lo escrito en su libro. Claver, por su parte, es recordado por su habilidad para comunicarse en lenguas africanas, por ser cercano a las y los esclavizados, así como un misionero excepcional en la conversión.

En resumen, la labor de los jesuitas en Cartagena de Indias y otras regiones del Reino de la Nueva Granada fue una empresa compleja y multifacética, marcada por adaptaciones lingüísticas, dedicación y esfuerzo constante por integrar la fe católica en la vida de los esclavizados. Aunque Cartagena de Indias fue el principal centro de la misión de conversión de esclavizados, los jesuitas también extendieron su labor a otras regiones del Reino de la Nueva Granada, como Santa Marta, Mompox, Honda, y las minas de Zaragoza y Remedios. Estas misiones, aunque menos documentadas, complementaron la labor principal en el puerto de Cartagena: catequizar y bautizar esclavizados recién llegados.

Entre la esclavitud y la conversión: intérpretes y lenguas para la salvación de almas

Para estudiar la historia de la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias fue necesario explorar la historia de las misiones de la Compañía de Jesús en dicho puerto. Una historia que hace años se construía a partir de la historia apologética, pero esta tendencia ha trascendido sus límites, y actualmente, se la puede relacionar con la historia social e intelectual.[1]

Por medio de este nuevo enfoque ha sido posible estudiar al misionero y su entorno, y, con ello, seguir una línea para rastrear la "voz" de los esclavizados a través de lo descrito por los misioneros. En este sentido, es necesario aclarar que "las voces" de las personas esclavizadas fueron mediadas por un lente occidental y católico. A pesar de ello, por medio de las fuentes, ha sido posible conocer fragmentos de las experiencias de estas personas y la forma en la que ayudaron a algunos miembros de la Compañía de Jesús en su labor, al mismo tiempo que tendieron puentes entre lo africano y lo europeo.

Por otro lado, la historia de Cartagena está conectada con diferentes puntos del mundo: África, Europa y el resto de América. Este no es un tema menor dado que, continuamente, permite ver aspectos

---

[1] 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 *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773),* Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007), 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): 6-20; Chloe L. Ireton, "Black Africans' freedom litigation suits to define just war and just slavery in the early Spanish Empire", *Renaissance Quarterly*, vol. 4, no. 73 (2020): 1277-1319; Chloe L. Ireton, "L'imaginaire éthiopien dans le premier monde hispanique: esclavage et baptême dans le Catéchisme évangélique de Sandoval", *Revue dhistoire moderne contemporaine*, vol. 2, No. 682 (2021): 104-130.

que se podían pensar como *sui géneris*, pero con la reciente historiografía se ha podido constatar que este punto del Caribe estaba más conectado de lo que se pensaba. Teniendo esto en mente, es necesario pensar en qué papel jugaron los intérpretes en la conversión de los africanos y africanas que llegaron a Cartagena de Indias y cómo esta práctica no fue exclusiva de este puerto. Al mismo tiempo, es necesario analizar los aspectos comunes y disímiles que convergen entre estos personajes y los diferentes lugares donde se encontraba la iglesia católica.

Por lo anterior, este capítulo se ha dividido en cuatro apartados que, a su vez, pueden ser agrupados en dos grandes bloques: los intérpretes en África central y occidental, y los intérpretes en Cartagena de Indias. Luego un apartado final que explora un punto medio entre ambos bloques, esto con el fin de establecer paralelos y conexiones entre ambos puntos geográficos. Para el primer bloque se tuvieron en cuenta las descripciones de algunos misioneros en África Central, tales como Teruel, Cavazzi y Tavares; y algunos viajeros y misioneros en África Occidental como Lemos Coelho y Santiago. De igual manera, son importantes los testimonios recopilados por Alonso de Sandoval. Para el segundo bloque, las fuentes principales fueron *Proceso de Beatificación de San Pedro Claver,* algunos casos de la Inquisición de Cartagena de Indias, Cartas anuas, el libro de Sandoval (*Naturaleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes,* de 1627) y Libro Fernández (*Apostolica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver de la Compania de lesus,* de 1666).

Como se puede observar, la variedad de las fuentes es evidente, esto debido a lo fragmentadas que pueden ser las fuentes para pensar y estudiar la historia de las personas de origen africano. Este no es tema menor, dada la dificultad que esto conlleva. Además de lo anterior, se debe mencionar que encontrar las "voces" de las y los intérpretes fue una labor casi imposible porque tanto las descripciones de viajeros y religiosos como las fuentes derivadas de testimonios (beatificación, inquisición, entre otras) están delimitadas por la visión de un tercero; aun así, en algunos documentos de este *corpus* fue posible encontrar algunos indicios de las personas que ejercieron este oficio, permitiendo, así, reconstruir parte de su historia.

ENTRE LA NECESIDAD Y LA DESCONFIANZA: EL USO DE INTÉRPRETES Y CHALONAS EN TIERRAS AFRICANAS

Claver y los intérpretes de Cartagena de Indias usaron recursos discursivos, nemotécnicos, performáticos y lingüísticos para la conversación de las personas que llegaron desde diferentes lugares del continente africano. En este último punto, no sólo usaron el lenguaje y se valieron de las diversas lenguas africanas que conocían, sino que hablaban el mismo "idioma de la esclavitud" al haber pasado por esa misma experiencia. Es decir, mientras que en África central se usaron los *mestres* (nativos centroafricanos de la élite) para la catequesis y el bautismo, al otro lado de Atlántico se dispuso que los intérpretes y *chalonas*, esclavizados del Colegio de Cartagena de Indias, fueran el centro de la conversión,[2] principalmente enmarcado en transmitir la doctrina usando la cercanía de la experiencia del viaje transatlántico para ser esclavizado en yuxtaposición con la salvación de las almas por medio del bautismo.

No se puede igualar la situación y el contexto de los *mestres* en África, dado que los intérpretes con los que trabajaron Claver y Sandoval no eran parte de la élite centroafricana ni eran parte de la red de comerciantes en África Occidental (*tangomaos*).[3] Sin embargo, en Cartagena de Indias, los intérpretes se ganaron el respeto de los bozales y jesuitas, pero como bien señaló Larissa Brewer-García, también hubo desconfianza con respecto a las traducciones. Por ejemplo, Sandoval recomendaba tener cuidado con tratar bien a las y los *chalones*, que no se cansaran o enojaran y pudieran hacer su labor. Lo que explicaría el trato "preferencial" que Claver les daba: asiento alto, cama o lugares cómodos cuando el espacio en el que estaban no lo era, e incluso, se dice que usaban capa.[4]

En el caso de los intérpretes se debe traer a colación lo referente a los *passeurs culturels*. El papel de los traductores como intermediarios culturales es algo complejo de tratar, dado que, al mismo tiempo que se pueden considerar como un puente que acercaba a las dos

---

2 Como se verá más adelante, *chalonas* o *chalones* se refiere a intérpretes o traductores. También se les llamaba *lenguas* o *linguas*.

3 Comerciantes y traductores en África occidental.

4 "Cappe" [capas] Proceso 1676, 102v, en: Brewer-García, *Más allá,* 186.

orillas,[5] también pueden ser vistos como un puente que paradójicamente alejaba a las dos partes, es decir, existía una barrera idiomática y la labor de estos personajes fue crucial para llevar a cabo la conversión 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. Como se puede observar en la imagen 7, los *mestres* estaban al frente de los nativos para poder traducir el catecismo o la liturgia y así, facilitar la conversión a la religión católica (los intérpretes están con una tela blanca que cubre un hombre y deja al otro descubierto).

En todo caso, se debe tener en cuenta que esta condición de bilingüismo no garantizó 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 remiten a la mirada de los misioneros europeos que necesitaban la ayuda de estos actores.

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 reto para estos personajes no solo en el sentido de que este acto va más allá de las lenguas, sino que es una mediación "entre individuos que se comunican y entre las posturas institucionales y socioculturales que estos individuos representan".[6] Los bozales que llegaban a Cartagena de Indias no sólo ignoraban la lengua castellana o portuguesa, sino que, además, ignoraban todo lo referente a la religión católica y con respecto al giro que daría sus vidas; por lo anterior, necesitaban de alguien que actuase como intermediario entre la cosmovisión europea y la cosmovisión africana.

---

5 F. Javier García Castaño y Cristina Barragán Ruiz-Matas, "Mediación intercultural en sociedades multiculturales: hacia una nueva conceptualización", *Portularia,* No. 4 (2004): 130-131; Serge Gruzinski, "Passeurs y elites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización. (1580-1640)", en *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos xvi-xix*, Scarlett O´Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (Lima: Universidad Católica del Perú, 2005), 13-29.

6 Gertrudis Payàs y Carmen Gloria Garbarini, "La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación", *Omázein,* vol. 1, No. 25, (2012): 347.

Imagen 7. Capuchino en una misa al aire libre

Fuente: Bernardino Ignazio d'Asti, Missione in prattica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti. Cortesía de la Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457.

Aun con todas las críticas, la utilidad de los intérpretes en las misiones en África occidental fue dejada en claro por el padre de Faro con la siguiente frase:

> los que no entiendan su idioma serán todos tontos, como ellos también, solo porque no entienden nuestro idioma, y así trabajan mucho los frailes por llevarse buenos *chalonas*, que viene a ser lo mismo que *intérpretes*. He ido aprendiendo el idioma y entendiendo con ellos que no hay verdadera dificultad en hacernos cristianos a todos porque durante los dos días de mi asistencia bauticé a veintidós personas.
>
> [os que naõ entendem sua lingoa seraõ todos por boçaes, como elles tambe, anôs por naõ 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 assistençia Bautizei avinte eduas pessoas][7]

[7] BPE, Códice CXVI/1-3, De Faro, *Relaçaõ*, f. 42v. Énfasis de la autora.

Esta experiencia 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, en especial, 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 lengua debían apoyarse en ellos mientras aprendían algunos de sus rudimentos.[8]

La intervención de los intérpretes era tan necesaria que, en ocasiones, el proceso de conversión podía verse afectado. Un ejemplo al respecto fue relatado por un misionero que se encontraba cerca de Nambacalombe, en la provincia de Quilamba. Él le comentó al padre Tavares que no podía catequizar porque no contaba con la ayuda de un intérprete.[9] A pesar de los esfuerzos, los padres que conocían la lengua no tenían asegurada la catequización y confesión de los pobladores; por ello, algunos misioneros procuraban estar acompañados de *lingoas,* para que estos fueran un apoyo durante las confesiones y demás, logrando así que los pobladores se sintieran cómodos a la hora de hablar con el sacerdote, como les sucedió a los padres Teruel, Tavares y Boaventura (todos en África central).[10] Llevar consigo intérpretes les permitía contar con cierto "respaldo", pues al ser los intérpretes gente del lugar, al parecer, las cosas se facilitaban. Algo similar hacía Pedro Claver en Cartagena de Indias, quien prefería siempre estar acompañado de un intérprete.

Además de la conversión, catequesis y bautismo, estos *lingoas* servían como traductores a la hora de decir misa. Según Cavazzi, todos los días los sacerdotes hablaban "en portugués, y un intérprete tradujo el sermón con términos adecuados a la capacidad de los oyentes, para que la semilla de la palabra divina, cayendo en buena

---

8 Así lo manifestó el padre Teruel en su texto. BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* ff. 42r y 76r. 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, *Descrição*, vol. I, 349, 351, 412-413.

9 BPE Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, Segundo Documento, f. 9v.

10 BPE Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, Segundo Documento, f. 12r; BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 41r; Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 347.

tierra, no deje de germinar". ["em língua portuguesa, e um intérprete traduzia o sermão, com termos apropriados à capacidade dos ouvintes, para que a semente da palavra divina, caindo em bom terreno, não deixasse de germinar"].[11]

A pesar del apoyo que estos *lingoas* ofrecían, algunos misioneros se quejaban constantemente de las acciones que consideraban poco apropiadas. Por ejemplo, Teruel escribió cómo los misioneros eran engañados frecuentemente por los intérpretes, dado que estos no traducían las cosas como era debido. Según este sacerdote, 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.[12] Para evitar malentendidos, los misioneros 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.[13] Con respecto a lo anterior, tanto en el texto del padre Teruel como en el de Cavazzi es posible encontrar ejemplos que ilustran cómo estos "cobraban" por sus servicios de traducción, a pesar de que tenían prohibido recaudar dinero.

Por un lado, al padre Teruel un portugués le contó que cierto día un intérprete había llegado con 300 paños solicitados durante los bautizos.[14] A simple vista esta acción no tendría mayor importancia, pero estos paños eran usados como unidades de pago en África central debido a su valor dentro de la población. Por otro lado, escribió el padre Cavazzi que el padre Gabriel Valencia tenía un intérprete, el cual recibía paños y *buzios* (*nzimbu*)[15] de los *sobas,* a donde iban a catequizar.[16]

De acuerdo con el relato, este mismo traductor se encargaba de cobrarle a todo aquel que quería hablar con el padre. Todo esto era

---

11 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 289.

12 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 81r.

13 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 82r.

14 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 83r.

15 Caracoles que fueron usados como moneda.

16 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 351.

fraguado sin que el padre se percatara de lo sucedido, dado 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, enseguida comenzó a trabajar con dos o tres para que entre ellos "cuidaran" y sospecharan uno del otro por hacer este tipo de negociaciones; cada uno era espía de los otros dos y de esta manera logró mantenerse informado de lo que sucedía a su alrededor.[17] Por ello, cuando los sacerdotes llegaban a las misiones procuraban informar que no era necesario pagarles ni a ellos ni a los intérpretes por su trabajo.[18]

Al respecto, Payàs y Garbarini[19] señalaron que el intérprete se independizaba y deslindaba de lo que ellos denominaron como "mandante" (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 de la Nueva España creyeran que eran poderosos. Además, por medio de este oficio conseguían comida y mujeres, y, en general, usaban esta labor para su beneficio.

Payàs y Garbarini también agregaron que en el caso del estudio que ellos realizaron, fue pertinente implementar estrategias con la población de intérpretes. En primer lugar, mencionaron la opción de reclutar y formar nativos, en donde explicaban que se reclutaron criollos en la Nueva España que habían sido criados aprendiendo náhuatl y castellano,[20] algo que también fue implementado en el caso africano. En segundo lugar, explicaron que era necesario la normalización del ejercicio,[21] refiriéndose con ello a que era importante asignar una remuneración y reglas en el oficio; algo que no pasó en el caso africano o, por lo menos, fue una característica invisible en la

---

17 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 351.

18 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 82r.

19 Payàs y Garbarini, "La relación", 353-357.

20 Payàs y Garbarini, "La relación", 358-360.

21 Payàs y Garbarini, "La relación", 360-362.

documentación consultada. Por último, mencionaron la necesidad de una supervisión por parte de terceros.[22]

En el caso africano, los mismos misioneros aprendieron la lengua para poder supervisarlos, pero seguían usando a los intérpretes para que los africanos se sintieran en confianza a la hora de la confesión; esta acción también se puede ver reflejada cuando hicieron que los intérpretes africanos se cuidaran entre ellos.[23]

Según las descripciones en la documentación, a los capuchinos en África 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 un intérprete.[24] Aprender las lenguas, fuera *kikongo* o *quimbundo*, 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 demás sacramentos, por ello tenían estudiadas las palabras con las cuales pedían el pago por sus servicios.[25]

Otro elemento que siempre resaltaron los misioneros en África fue 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 debido.[26] Esto, en lugar de ayudar a la propagación de la fe, la perjudicaba.[27] Para otros, como Teruel, el problema consistía en que a los traductores no les importaba la salvación de las almas,[28] por esta razón, dichas personas debían ser de extrema confianza de los misioneros y tenían estar correctamente bautizados e inmersos en la fe católica, para que así transmitieran el mensaje para la salvación de las almas. Así lo resaltó Teruel en su texto:

---

22 Payàs y Garbarini, "La relación", 362-363.

23 Era una especie de teléfono roto como en el texto de Sandoval. Sandoval, *Naturaleza*, 237r.

24 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 76r; Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 347.

25 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 82r.

26 Cavazzi, *Descrição*, vol. II, 26.

27 Cavazzi, *Descrição*, vol. II, 412-413.

28 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 81r.

> Este es muy ordinario trabajo de los misioneros que no saben la lengua, se engañados por los *intérpretes*, que como no tiran sino al blanco de su interés, respiran poco en el de convertir las almas, y hacer les llama la senda para venir con facilidad y quiso a lo que les importa para la salvación, por tanto, es gran conveniencia hacerse los misioneros dueños de la lengua, no solo para escusar estos engaños, sino otros de las ponderen cosas sustanciales de la doctrina y sacramentos…[29]

Más allá de la supuesta mala traducción denunciada por los misioneros 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 se mencionó anteriormente, la resistencia de los africanos a modificar sus costumbres por otras ajenas, fue un proceso natural ante los cambios propuestos por los europeos.

Por otro lado, toda la 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. De una u otra manera fueron hábiles al usar la agencia que ese poder les confería. A pesar de ello, no se sabe con certeza si consciente o inconscientemente se transmitía información que para los misioneros era "errónea", lo que sí es posible comprobar 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 los intérpretes usados en las misiones en África central eran, en su mayoría, libres e, incluso, algunos hacían parte de la élite. Como se pudo ver en el ejemplo anterior, los intérpretes en las misiones en África central consideraban que tenían derecho de cobrar por sus servicios. Además de este caso, el capuchino Cavazzi comentó en su texto que, en cierta ocasión, "al prefecto le pareció mejor ir a las provincias vecinas, usando los intérpretes" ["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 apren-

[29] BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 81r.

der la lengua y así no pudieran catequizar, bautizar ni confesar a las personas de la zona.[30]

Otro indicio es que se valieron de la nobleza africana para que les ayudaran en las misiones, como fue el caso de Calisto Zelotes,[31] quien no sólo era hidalgo, sino que se formó como sacerdote en el colegio de San Salvador. Otro hidalgo que sirvió como traductor fue uno de los sobrinos del *manicongo*.[32]

Algo similar fue el caso de D. Manuel de Roboredo.[33] Él era de padre portugués y madre congolesa. Este afroportugués conocía la lengua, por tanto, su participación era importante dentro del proceso de conversión.[34] Roboredo 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.[35] Otro ejemplo de cómo se empleaban africanos como traductores lo ha proporcionado un sacerdote de la Compañía de Jesús, el padre Tavares, quien escribió en su texto que llevaba consigo doce *lingoas*, entre los cuales había tres o cuatro esclavizados de la congregación y los demás habían sido prestados por los hidalgos principales de Bengo.[36]

Otra fue la situación de los intérpretes usados en la costa occidental de África; por ejemplo, el caso concreto de la costa de Calabar (actual Nigeria), en donde los holandeses encontraban negros ladinos entre las *piezas* de las armazones que partían para el Nuevo Mundo. Éstos eran de utilidad a la hora de negociar, por ello se consideraba oportuno mantenerlos como parte de la tripulación.

Juan de Santiago escribió en su relación que había un ladino cria-

---

30 Cavazzi, *Descrição*, vol. II, p. 46.

31 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, p. 347; Linda Heywood e John Thornton, *Njinga. Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1687)* (Lisboa: Escolar editora, 2013), 270.

32 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 137r.

33 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 121r.

34 Anne Hilton, "European", 293.

35 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 121r.

36 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, Segundo Documento, f. 12r.

do en Ámsterdam y era calvinista. Este individuo hacía las veces de intérprete para negociar con los jefes de las aldeas de la costa de Calabar.[37] Algo similar comentó el comerciante Lemos Coelho, quien dijo que los biáfaras 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 escribió que tuvo algunas de estas personas como esclavizados con el fin de que le sirvieran de traductores.[38]

En este contexto y en esta misma línea de argumentación se enmarcó la estrategia propuesta por João de Lencastre, gobernador general de Brasil. Según él, para fortalecer el grupo de traductores era preciso enviar a negros forros (libertos) desde Brasil hasta las costas africanas para ayudar en la catequesis, bautizo e impartición de los sacramentos de los esclavizados que serían transportados a los ingenios y haciendas brasileñas. La idea era que "algunos negros libres avezados en su propia lengua ayudaran a los Padres de la Compañía a enseñar y adoctrinar" ["alguns negros forros praticos na sua mesma lingoa hasuindo^{os}, os quais os Padres da Companhia terão ajudado de ensinar e doutrinar"].[39] Dicha solicitud fue realizada según la carta de Roque Monteiro, porque se hacía poca "decencia" con los esclavizados en San Tomé, derivado del desconocimiento de la diversidad de lenguas encontradas, tal y como se anotó en una carta del 27 de junio de 1699.[40]

La diversidad de lenguas y su desconocimiento provocaba que no se pudiera catequizar a los esclavizados llegados a Brasil. Por ello, se consideró importante tener o comprar negros ladinos, por cuenta

---

37 BPR, Manuscrito 791, Santiago, *Breve*, f. 183r; BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 68r.

38 Lemos Coelho, Duas, 43 y 179.

39 AHU, Documentos Avulsos, Capitania da Bahia, Rolo 3, microfilm, cx. 3 doc. 314, f. 2r; 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.

40 AHU, Documentos Avulsos, Capitania da Bahia, Rolo 3, microfilm, cx. 3 doc. 314, f. 1r.

de la hacienda real, para catequizar a los africanos en la Costa da Mina.[41] No se tiene certeza de si esta estrategia se llevó a cabo, pero permite ver el desasosiego que este tipo de propuestas generaba en algunos sacerdotes y por eso procuraron seguir atendiendo personalmente a los esclavizados a su llegada a América. Es decir, en Brasil, también se planteó el uso de traductores africanos para que ayudaran en la conversión de esclavizados; algo similar a lo que sucedía en Cartagena de Indias.

Algo similar se propuso para Cabo Verde, en donde se pensaba que:

> ... no hay hombres libres que conozcan las lenguas de los esclavos, sin embargo, hay muchos esclavos que vienen de sus tierras ya crecidos, recuerdan su lengua materna y también hablan este criollo y en esta casa hay algunos de estos capaces de enseñar los principios de la doctrina cristiana a todos los que vienen de sus *naciones*; y algunos como estos serán encontrados si buscan; y como podemos pasar a lo que un catequista bien puede tener los esclavos esta ocupación que resulta en el provecho de los amos, es a ellos el descuido…
>
> [... 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 acharâõ 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 descaso...][42]

Esta propuesta se acerca más a lo que los misioneros venían haciendo en África central, en donde la implementación de intérpretes fue algo 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.

---

41 AHU, Documentos Avulsos, Capitania da Bahia, Rolo 3, microfilm, cx. 3 doc. 314, ff. 2r-2v.

42 AHU, Fondo Conselho Ultramarino, Série Cabo Verde, cx. 9, doc. 795, Carta 3, f. 4r. Carta de Victoriano Portuense del 13 de junio de 1700, Santiago de Cabo Verde. Énfasis de la autora.

A pesar de todos estos esfuerzos que hicieron los misioneros, fue difícil bautizar a los africanos, tanto en los puertos de embarque como en el *sertão*, debido a la diversidad de lenguas con las que se encontraron. Esto 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 enseñanza de la fe católica.

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.

LOS INTÉRPRETES EN CARTAGENA DE INDIAS

Los lugares de procedencia de las y los intérpretes es un aspecto importante para entender el contexto y la relevancia de estas personas. Aun así, determinar los lugares de procedencia de las personas esclavizadas es una tarea compleja, dado que, en la mayoría de las ocasiones, en el Nuevo Mundo se determinaba su procedencia de acuerdo a los puertos en los cuales las *piezas* eran embarcadas, por lo que la información que se tiene es difusa. En Cartagena de Indias, es posible que los padres Alonso de Sandoval, Pedro Claver y los demás colaboradores hayan procurado saber un poco más acerca de estos personajes para poder bautizarlos. Este aspecto, el lugar de procedencia, fue importante para Sandoval, dado que, a partir de este dato, podía concentrarse en los aspectos más importantes de la conversión de los esclavizados en Cartagena de Indias.

En el *Proceso de Beatificación de San Pedro Claver* han quedado registrados los nombres de las y los esclavizados del colegio jesuita de la ciudad.[43] Este documento está lleno de los "toponímicos" que

[43] Estos esclavizados fungieron como *intérpretes.*

se usaron para nombrarlos; no obstante, esta relación de nombres no es una fuente confiable y precisa ni se conocen todo los detalles acerca de la forma en que los jesuitas lograron obtener esta información; sin embargo, estos datos proporcionan una aproximación sobre los posibles lugares de origen de las personas esclavizadas en Cartagena de Indias.

Al igual que en Cartagena de Indias, en otros puntos de la América hispánica es posible encontrar referencias toponímicas sobre la población de origen africano. Por ejemplo, los documentos de la Inquisición aportan información valiosa sobre el origen de las personas africanas. Una muestra de ello se puede observar en la genealogía de los reos: padres, tíos, hermanos, cónyuge e hijos.[44]

Lo expuesto en este apartado se ha construido a partir de las diferentes fuentes consultadas, en donde se encuentra información acerca de los posibles lugares de origen y los puertos de embarque de los cuales salían los africanos esclavizados.[45] Aunque existen otro tipo de fuentes, esas son las que estarán expuestas en este libro. Aun así, no se debe olvidar que hay otras opciones, como los documentos del Archivo General de Indias, los registros parroquiales, notariales, los documentos de compra y venta de personas esclavizadas, las herencias y arribadas, en donde predominan lugares de origen de los esclavizados; es decir, los nombres de *nación*. También se puede encontrar información en algunos alegatos para obtener la libertad; en estos expedientes los esclavizados contaban parte de su historia de vida y cómo fueron comprados, esto para justificar su libertad o que habían sido esclavizados ilegalmente y, por ende, debían ser liberados.[46]

---

44 A modo de advertencia, no es 100 % fiable confiar en los nombres que están en las primeras páginas de los expedientes porque, en muchos casos, los nombres han sido españolizados, pero en el recuento de la vida del reo hay información valiosa a la hora de investigar sobre el origen de los esclavizados.

45 Se explicará de qué lugares de África se extraían personas esclavizadas y los lugares que usualmente se usaban como puerto de embarque final.

46 Randy M. Browne, Lisa A. Lindsay y John Wood Sweet, "Rebecca's Ordeal, from Africa to the Caribbean: Sexual Exploitation, Freedom Struggles, and Black Atlantic Biography", *Slavery & Abolition* (2021): 1-28; Ireton, Chloe L. "Black Africans".

De manera general, se puede decir que en los puertos de Cacheo y Cabo Verde se rescataban personas esclavizadas desde el río Senegal hasta Sierra Leona; en San Tomé se recibían a los esclavizados procedentes del río Níger; y en Loanda los de Congo y Angola. Pero estas clasificaciones pueden variar, pues los barcos hacían varias paradas para recoger esclavizados y llevarlos hasta los puertos en América, como Cartagena de Indias, Veracruz o La Habana, donde los sacerdotes esperaban para administrar los sacramentos y poder "salvar sus almas".

En Cartagena de Indias, los sacerdotes fueron guiados por Alonso de Sandoval, quien no sólo se dedicó a la conversión de los africanos, sino que recolectaba información sobre los lugares de procedencia de los bozales. Esto le permitía tener especial cuidado en la forma en que se les explicaba la religión católica, la geografía de las diferentes regiones y parte de su cosmovisión.

La información que Sandoval recibió sobre las diferentes regiones de las que provenían las personas esclavizadas fue valiosa a la hora de clasificar a la población, pues les proporcionaba datos sobre las creencias religiosas o si habían tenido contacto con el islam. En la Carta Anua No. 7 de la Nueva Granada, los jesuitas documentaron que llegaban más de 30 *naciones*, las cuales se atendieron en el puerto, sus necesidades físicas (enfermedades) y espirituales (bautizos), proceso en el que Alonso de Sandoval jugó un papel crucial, por medio del cual logró recolectar la información necesaria para publicar su texto en 1627.[47] Dicho texto da cuenta de cada una de las regiones de África sin haber viajado a dicho continente y el conocimiento ahí plasmado provino de los testimonios de africanos, los capitanes de barco y las descripciones de algunos religiosos en África.

El arribo constante de africanos y africanas al puerto cartagenero fue un suceso que marcó su historia. La catequesis y bautizo de la población africana fueron las actividades más importantes durante los primeros días en dicho lugar. En ese momento cobraron especial re-

[47] La Carta Anua No. 7 menciona un libro del cual no dice ni autor ni título, pero se podría intuir que se refiere al texto de Sandoval, ya que destaca la importancia del mismo para el 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".

levancia los y las intérpretes que colaboraron con algunos miembros del Colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad. En este apartado será posible conocer fragmentos de la historia de estas personas de origen africano que, de una u otra manera, han sido eclipsados por la sombra del Padre Pedro Claver.

Adicional a lo anterior, se debe mencionar que, para el desarrollo de este apartado, se tomarán como fuentes principales escritos que reflejan la catequesis, bautizo e impartición de los sacramentos 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. Estas fuentes 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 por describir cada una de las *naciones* de negros que llegaron al puerto (las cuales no conocía), y, por último, la exaltación del papel de los jesuitas en el proceso de conversión. El segundo texto fue publicado en una fecha posterior, 1696, y recoge los testimonios de los esclavizados del colegio jesuita con el fin de legitimar la beatificación de Pedro Claver. Al ser un documento de carácter eclesiástico con tintes testimoniales, se pudo conocer los nombres de algunos de los esclavizados que trabajaron en la ciudad de Cartagena de Indias, junto a los operarios en el "*ministerio de los morenos*". Por último, y no menos importante, en las Cartas anuas es posible encontrar información general sobre las misiones, pero el caso del Colegio de Cartagena de Indias tuvo cierta relevancia en dichas cartas, por ello, es una fuente rica e interesante para el estudio de la conversión de esclavizados.

Como 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, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes* es una fuente a la cual se debe recurrir para hacer el estudio de la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos de africanos en Cartagena de Indias, por ser una de las pocas fuentes de ese periodo con las que se cuenta y que proporciona información al respecto. Este texto 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 sí es posible conocer el 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*, ya que les proporcionaba instrucciones de cómo llevar a cabo dicho trabajo; por ejemplo, se sabía que los esclavizados provenientes del puerto de Cacheo, en donde se embarcaban a los cautivos de Guinea (yolofos, mandingas y demás), debían ser bautizados sin condición, dado que, en su mayoría, no sabían qué era el bautismo y según los relatos no habían sido catequizados ni bautizados previamente; además, eran *naciones* que tenían contacto con la "secta de Mahoma".[48]

Por eso, se les pedía a los capitanes de barco que "con que no haya de ir ni vaya ningún mulato, ni mestizo, Turco, Morisco, Berberisco, Gelofes, ni esclavos negros ladinos, ni casados en estos Reinos, sino negros atezados de las dichas Islas y ríos de la Corona de Portugal".[49] Con esto, según la corona, se evitaba el contacto con el islam y su propagación en tierras americanas.

Mientras, los provenientes de Congo y Angola[50] sí recibían el bautismo en el puerto de salida y había cierta catequesis, pero como señalaba el arzobispo de Sevilla, don Pedro de Castro y Quiñones, era preciso examinar a éstos 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 se consideraban válidos y se rebautizaban *sub conditione*.

Para Sandoval, los intérpretes eran fundamentales en su intento de catequizar y bautizar a los esclavizados. Aunque, al parecer, en algún momento tuvo dudas sobre este asunto, buscó apoyo en el texto de José de Acosta para justificar el uso de estos personajes y

---

48 Sandoval, *Naturaleza,* 48.

49 Archivo General de la Nación México (en adelante AGN-México), Fondo Indiferente Virreinal, Caja, 6338, Expediente 29, f. 3r. 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.

50 En las cartas del AGN de México dice que los angolanos eran muy dados a la fe católica. AGN-México, Jesuitas, vol. III, Leg. 16, exp. 9.

permitió la confesión por medio del intérprete, dado que era una práctica extendida. En ese sentido es importate destacar el pensamiento de Sandoval al respecto, el cual, más o menos iba así: "Porque si es licito (como se hace en Angola, y se hizo en nuestra Señora de Loreto, por la diversidad de peregrinos, todo el tiempo que faltó Sacerdote que los entendiese) confesar al sano que quiere de su voluntad confesar por intérprete".[51]

La ayuda 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 puente entre ambos mundos con el fin de que los africanos se sintieran cómodos hablando a través de una persona de su misma *nación* (imagen 8). Sandoval procuraba que los hombres ayudaran con los hombres y las mujeres con las mujeres, para que de esta forma se percibiera confortabilidad en el proceso de la confesión.[52]

Como se comentó antes, 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 arribaron superó el capital humano con el que contaba el colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad, por ello tenían que recurrir a los esclavizados que había en la ciudad e ir en busca de ellos. Para hacer esto se realizaba una especie de mapeo de los esclavizados por medio de un:

> … cuadernillo, o abecedario de castas, lengua, e intérpretes, y escrito en el cómo se llaman, dónde viven, quienes son sus amos, cuantas lenguas entiende expeditamente hablan: para que así cuando 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 demás puertos vienen, se puedan por aquella dirección, saber dónde podrán buscar y hallar con gran brevedad y facilidad: así para los Catecismos, como para baptismos y confesiones de los enfermos…[53]

---

51 Sandoval, *Naturaleza,* 307v.

52 Sandoval, *Naturaleza,* 237r.

53 Sandoval, *Naturaleza,* 236r. Énfasis de la autora.

Imagen 8. Confesión por medio de intérprete

Fuente: Bernardino Ignazio d'Asti, Missione in prattica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti. Cortesía de la Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457.

Una estrategia útil a la hora de tratar de encontrar al ayudante adecuado. Pero las dificultades no terminaban ahí. En ocasiones, los dueños (amos/esclavizadores) de las y los intérpretes no querían prestarlos[54] porque sabían que era una tarea tardada y la persona esclavizada (hombre o mujer) no sería entregada en poco tiempo. Para evitar este problema, los padres de la Compañía de Jesús tuvieron que pagar a los esclavizadores el salario de los días que empleaban a los intérpretes.[55] Otra dificultad era que, a veces, con un intérprete no bastaba, dado que la procedencia del bozal era tan recóndita o tal vez poco frecuentada por los barcos dedicados al comercio de esclavizados, y, por tanto, era fácil encontrar un traductor para entender su lengua y que además supiera español, por lo que usar varios intérpretes era una solución para dicho problema.

54 Sandoval, *Naturaleza,* 271r; ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36r-60v, f. 56v, Carta Anua No. 3.

55 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 86.

Los intérpretes eran vistos por Sandoval como un medio importante para sacar a flote el ministerio, pero en su texto no se pudieron encontrar datos concretos con los cuales fuera posible saber su lugar de procedencia, su nombre y demás datos. Así, el *Proceso de beatificación* se convirtió en una fuente complementaria en este punto y, al mismo tiempo, dicha fuente permitió conocer, un poco, el mundo de los intérpretes.

A pesar de ello no todo eran buenas percepciones. En alguna ocasión, Sandoval deja ver la desconfianza que sentía con el uso de los *intérpretes*, quienes, a pesar de la ayuda prestada, no podían entender ciertas cosas de la religión, "porque no sabe de mortificación, de amor de Dios, ni de lo que hace tiene aprecio".[56] Con ello dejaba claro que los traductores eran sólo una herramienta para llegar a los esclavizados, pero no un medio para engrandecer la conversión.

Esto contrasta con supuesta visión que Claver tenía. Según uno de los primeros biógrafos, este jesuita sentía gran amor por "los esclavos lenguas, porque conducían a la salvación de sus naciones", a quienes trataba con infinita caridad.[57] 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 intérpretes. Pero la fuente fue problemática, dado que ésta 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 la enseñanza de la fe católica en el colegio de Cartagena de Indias durante el tiempo de estudio, pero se han encontrado algunas referencias sobre estos personajes, lo que podría acercarnos a un estimado. Al-

---

56 Sandoval, *Naturaleza,* 232v.

57 Fernández, *Apostolica,* 168.

gunos investigadores señalan que tan sólo San Pedro Claver tenía varios de estos a su servicio.

Maya Restrepo señaló que Claver tenía "tres [intérpretes] de Angola, uno del Congo, un yolofo, un biáfara, dos fulupos (fulani), dos branes, un balanta, dos zapes y algunos más no identificados".[58] Aun así, el número específico de los traductores se desconoce, dato que, tal vez, estuvo consignado en los documentos personales de estos jesuitas o en los bienes del colegio. No se conoce el dato exacto para los demás religiosos ni el origen, nombre y, en general, no hay certeza de muchos de los datos sobre los intérpretes que acompañó a cada uno de los operarios del Colegio jesuita de Cartagena de Indias.

Otro dato al respecto se puede encontrar en la Carta Anua No. 7 (1638-1643), donde se hace referencia a la existencia de 18 intérpretes que ayudaban en la catequesis e impartición de sacramentos. Es importante tener en cuenta que para la época mencionada la cantidad de esclavizados que arribaban al puerto empezó a disminuir por los problemas entre las coronas ibéricas. También se menciona en dicha fuente que algunos sabían tres, cuatro, seis u ocho lenguas. Esta información deja un claro panorama de la utilidad de estos traductores en la conversión.

En un inicio, Sandoval se valió de los esclavizados que vivían en Cartagena y habían aprendido el español. Estos esclavizados no eran propiedad de los jesuitas, por ello debía solicitar permiso a los esclavizadores para poder acceder a ellos. Esta situación duró poco, porque en un momento determinado los propietarios de los esclavizados no quisieron facilitarlos para ayudar en la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos pues, como se mencionó antes, eran labores de todo el día y los esclavizados descuidaban los trabajos para los que sus esclavizadores los tenían destinados.

Esta es la razón por la cual los jesuitas debieron comprar esclavizados que les sirvieran de intérpretes. Buscaron esclavizados de las *naciones* que comúnmente llegaban a Cartagena; uno de ellos sabía once lenguas y era llamado "El Calepino".[59] No hay mucha informa-

---

58 Maya Restrepo, *Demografía,* 23.

59 Llamado así por Agustino Ambrosio Calepino, escritor del siglo XVI que publicó *Dictionarium* en once lenguas, y como el esclavizado manejaban once lenguas africanas se le asignó este sobrenombre. Probablemente, el intérprete había fa-

ción sobre él, 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 materia[60]

Por otro lado, también se sabe que algunos esclavizados fueron traídos exclusivamente desde "Guinea y otras partes"[61] 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 esclavizados 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 africanos para usarlos como *chalonas*.[62] 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 dio un pedazo de oro que le habían dado de limosna para que le emplease en algunos géneros y mercadurías de las que corren en Cacheo, le trajese *dos negros* a propósito para *intérpretes* de los de sus *naciones*…[63]

En el texto de Fernández se describió así: "Habiendo de partirse a los Reinos de Guinea un Mercader amigo suyo que trataba en Negros, le dio el P. Claver cantidad de oro, bastante a la compra de *tres*

---

llecido en el momento del proceso de beatificación, dado que no aparece entre los declarantes. Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 126r-127r; Hazañero, *Letras anuas*.

60 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 126r; Hazañero, *Letras anuas de*.

61 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 121.

62 Forma en que Sandoval llamaba a los intérpretes. Sandoval, *Naturaleza,* 271r.

63 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 131-132; Hazañero, *Letras anuas*. Énfasis de la autora.

esclavos; encargándoles que fuesen de los más ladinos, para que le sirviese de *lenguas* con los de su *nación*".[64]

El capitán compró a los esclavizados en Cacheo, entre ellos, a un "niño de diez años de edad, quien, ante todo, fue bautizado con el nombre de Ignacio Angola".[65] Este niño, años después, fue uno de los esclavizados de la Compañía de Jesús que testificó en el *Proceso de beatificación* de San Pedro Claver.

En este punto es preciso mencionar que algunos capitanes de barco, como Bartolomé Flores, tenían algún tipo de estima por la labor que realizaban los jesuitas con los esclavizados y, por ello, procuraban ayudarles en lo que pudieran para conseguir los intérpretes y, como está consignado en la Carta Anua 7, en ocasiones hasta los mismos capitanes servían de traductores para socorrer a los esclavizados cuando llegaban a Cartagena de Indias.[66]

Los esclavizados 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"[67] 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 70.[68] Por esta razón, se hicieron necesarios los chalones y las chalonas.[69] Con todo y esta problemática, los jesuitas llevaron a cabo la misión de convertir a los esclavizados que arribaron al puerto cartagenero.

---

64 Fernández, *Apostolica,* 163-164. Énfasis de la autora.

65 Se podría inferir que el resultado del examen de bautizo generó su nombre. Friedemann, y Arocha, *De sol,* 171.

66 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, ff. 132r-133r; Hazañero, *Letras anuas*. Al respecto, en la Carta anua de la Provincia de Nueva España, México, con fecha 31 de enero de 1586, se dejó constancia de que en la Ciudad de Veracruz había una cantidad considerable de esclavizados que padecían enfermedades por la cantidad de trabajo que les imponían, por ello, los jesuitas estaban tratando de socorrerlos y ayudarlos a aliviar sus penas corporales y espirituales.

67 Klein, Herbert y Eduardo Paz Leston, "Sociedades esclavistas en las Américas. Un estudio comparativo", *Desarrollo económico,* vol. 6, No. 22/23, América Latina 3 (1966): 227-245.

68 Sandoval, *Naturaleza,* 236r.

69 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 121.

Antes de que los *chalones* y *chalonas* iniciaran sus labores como traductores, además de saber bien el español, debían ser bautizados e instruidos en la importancia del secreto de confesión y lo que ello implicaba. Por ello, tanto Sandoval como Claver fueron celosos en su labor con los esclavizados. 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 llevó 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 indispuesto 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 respondiendo 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 despedía…[70]

Como se pudo ver, la acción misionera de los operarios y los métodos que estos usaban para enseñar a los esclavizados, 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 de preguntas con el fin de que los esclavizados 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 Quiñones y,[71] por supuesto, era fiel al

---

70 Aristizábal, *Los Jesuitas,* 130. Énfasis de la autora.

71 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 91.

Concilio de Trento. Así lo corroboraron 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 africanas,[72] pero no hay evidencia documental que respalde estas afirmaciones. Lo más cercano a una escuela de intérpretes es una descripción de José Fernández, en la que resaltó que Claver se encargaba de comprar esclavizados, a quienes instruía todos los días a una hora fija, con el fin de "devastarles la rudeza".[73]

Como se comentó en líneas anteriores, la fuente principal para el estudio de los intérpretes es el *Proceso de Beatificación*, pero se ha ampliado el análisis a otras fuentes que complementan este *corpus*. Después de la sistematización de la información encontrada en el *Proceso*, quedaron muchas incógnitas que procuraron llenarse con el texto de Alonso de Sandoval, las Cartas Anuas, hagiografías sobre Claver y documentos del Archivo General de Indias y del Archivo Histórico Nacional de Madrid. En la tabla 2, mostrada a continuación, 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 el lugar de origen y lengua africana de la cual era intérprete cada sujeto.[74] Muchos de los individuos nombrados en la fuente no declararon, pero fueron recordados por el hermano Nicolás González y los intérpretes Andrés Sacabuche (mú-

---

72 Picón Salas, *Sandoval,* 15; Jane Landers, "Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII", en *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoofmann (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000): 184.

73 Fernández, *Apostolica,* 167.

74 En este punto es importante aclarar que el lugar de origen, la lengua y los nombres de los esclavizados no son la mismo, pero según los datos aportados por Sandoval y el *Proceso de beatificación*, se ha determinado poner la información de esta manera para facilitar el análisis de la información.

Tabla 2. Intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias

Nombre	Nación	Lenguas	Observaciones	Páginas en el *Proceso de Beatificación* (PB), Cartas anuas, documentos de Inquisición (AHNM), Archivo General de Indias (AGI), Libro de Alonso de Sandoval (1627) o Libro de Fernández (1666)
Andrés Sacabuche	Angola	Quimbundo ("lengua angola") y anchico[1]	Músico (sacabuche). Tocaba el bajo y hacía rosarios. Trabajó 30 años. Tenía 45 años cuando fue el proceso. Elaboraba medallas en collares de cuerdas entregadas a los recién bautizados y ayudó en casos judiciales de cimarrones (Brewer-García, *Más allá,* 175). Como señaló Larissa Brewer, aunque el nombre que aparece es "Andrés Angola", en las transcripciones del juicio, los testimonios de *Proceso* confirman que fue Andrés Sacabuche quien habló en quimbundo y anchico, además fungió como intérprete durante los juicios.	PB: 88, 91, 106, 113, 117, 132, 140, 143, 144, 159, 171, 176, 177, 193, 201, 204, 207, 213, 221… AGI, Patronato 234, R. 7, no. 2, 319-329. "Declaración de Domingo Anchico" y "Declaración de Sebastián Anchico", 23 de enero de 1634.
Manuel Biafra	De los ríos	Biafra*	Músico	PB: 88, 117, 204, 213, 230, 257, 305, 320.
Cosme Vionzo, Bionzo o Brozo	¿Biojo? *	¿Biojo? *	Músico. Tocaba el alto	PB: 271, 330, 331.
Antonio Chirimía	No registra	No registra	Músico soprano.	PB: 330.
Domingo Criollo	No registra	No registra	Fue el paje de Claver	PB: 332.
Francisco de Jesús Yolofo	De los ríos	Yolofa*	Turco, fue verdugo. Se convirtió al catolicismo desde la "religión de Mahoma". En la p. 300 se menciona del caso de Melón y dice que su verdugo fue Pedro Zapata. 70 años en el momento del proceso.	PB: 299, 307, 322, 463.
Ignacio Angola	Angola	Angola*	Albañil. Trabajó 30 años. Tenía 40 años cuando fue el proceso. Trabajaba en Tierra Bomba. Estaba bautizado antes de llegar de Angola.	PB: 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 esclavizados entendieran la catequesis. Trabajaba en Tierra Bomba.	PB: 136, 137, 162, 216, 230.
Joaquín Nalu	Nalu	Nalu*	Del golfo de Guinea. Llevaba el estandarte "colorado" en las procesiones	PB: 136, 204, 216, 217, 230, 272.
Ignacio Soso	De los ríos	Soso*	Tenía 60 años cuando fue el proceso.	PB: 88, 91, 113, 134, 176, 197, 212, 230, 257, 259, 271, 320, 461.
José Monzolo	Monzolo	Congo y Monzolo	Hacía rosarios. Tenía 44 años cuando fue el proceso.	PB: 88, 108, 117, 137, 152,1 77, 180, 185, 204, 213, 216, 222, 223, 230, 257, 264, 272, 325, 351, 358, 463.
Juan Primero Folupo	Fulupo	Folupo*	Hacía medallas y "ayudó" a Isabel Folupa de intérprete.[2]	PB: 113, 114.

[1] Proceso de beatificación de Pedro Claver [Proceso 1676], Biblioteca Nacional de Colombia, manuscrito 281 [1658-1669], Andrés Sacabuche, 99v-109v, en: Brewer-García, *Más allá,* 21.

[2] Brewer-García, *Más allá,* 204.

Tabla 2. Intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias (Continuación)

Nombre	Nación	Lenguas	Observaciones	Páginas en el *Proceso de Beatificación* (PB), Cartas anuas, documentos de Inquisición (AHNM), Archivo General de Indias (AGI), Libro de Alonso de Sandoval (1627) o Libro de Fernández (1666)
Domingo Folupo	Fulupa	Fulupo*	Murió en la isla de Jamaica. Luego, en 1641, Domingo Folupe sirve como intérprete para Felipa Folupe. 48 años cuando fue el proceso.	PB: 113, 154, 157, 160, 177, 209, 217, 332, 339, 379. AHN: Inqui., libro 1021, f.50r-v.
Diego Folupo	Fulupa	Fulupo*	Lo compró el padre Francisco de Morales, cura de la Catedral. Luego de 3 años bajo su poder, lo vendió al Colegio de la Compañía de Jesús.	PB: 143, 184, 195, 204, 228, 271, 309, 329, 331, 359, 407, 471.
Antonio Balanta	Balanta*	Balanta*	Tocaba el tenor. Era zapatero y compañero de Andrés Sacabuche y Domingo Fulupo.	PB: 209.
Domingo Bran	Bran*	Bran*		PB: 143.
Lorenzo Zape	Zape*	Zape*	Hacía rosarios y ayudaba a poner las tarimas.	PB: 176, 210, 257, 320.
Pedro Angola	Angola*	Angola*		PB: 177.
Francisco Bran	Bran*	Bran*		PB: 177.
Bartolomé Nalu	Nalu*	Nalu*		PB: 177, 209.
Antonio Congo	Congo	Congo*	Músico, era llamado Antonio flauta. Tocaba la corneta	PB: 309, 209, 305.
Simón Biáfara	Biáfara	Biáfara*	Músico, corneta.	PB: 209, 307.
Ventura Cocoli	Cocoli*	Cocoli*	Musico	PB: 217, 271, 331.
Nicolás Criollo	No Registra	No Registra	Tenor	PB: 305.
Francisco Fulupo	Fulupa*	Fulupo*		PB: 91.
Pedro Criollo	No Registra	No Registra	Ayudó a Claver cuando estaba enfermo.	PB: 159.
Cristóbal Criollo	No Registra	No Registra	Ayudó al Claver cuando estaba enfermo.	PB: 159.
Manuel Bran (o Manuel[3])	Bran* Biáfara	Bran* Biáfara, biohó.	Ayudó a Claver cuando estaba enfermo. Tenía 26 o 27 años cuando estuvo atendiendo a Claver.	PB: 375, 397.
Francisco Yolofo	Yolofa*	Portugués, yolofa, mandinga y verdesí.	50 años cuando fue el proceso. Ayudó a traducir en el juicio de Juan Yolofo, un salteador del Palenque del Limón.	PB: 88, 112, 137, 163, 185, 195, 204, 213, 216, 21, 230, 257, 272, 310, 330, 347, 471.
Francisco Mandinga	Mandinga*	Mandinga*	Ayudaba en las procesiones de semana santa.	PB: 181.
Ignacio Guayacán	No Registra	No Registra		PB: 204.
Lorenzo Biáfara	Biáfara*	Biáfara*		PB: 204.
Feliciano de los ríos	De los Ríos*	No Registra		PB: 204.
Lorenzo Cocolí	Cocolí*	Cocolí*		PB: 230.

[3] Brewer-García, *Más allá,* 178.

Tabla 2. Intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias (Continuación)

Nombre	Nación	Lenguas	Observaciones	Páginas en el *Proceso de Beatificación* (PB), Cartas anuas, documentos de Inquisición (AHNM), Archivo General de Indias (AGI), Libro de Alonso de Sandoval (1627) o Libro de Fernández (1666)
Francisco José	No Registra	No Registra	50 años cuando fue el proceso.	PB: 230.
Alfonso Angola	Angola*	Angola*	Puede ser una confusión con Alonso Angola.	PB: 230.
Francisco Biafra	Biafra	Biafra*	Francisco Bajo.	PB: 307, 309.
Antonio Valanta	Valanta*	Valanta*	Zapatero	PB: 209, 309, 330, 208, 329.
Juan Yarca	Yarca*	Yarca*	Cargaba a Claver en una silla para que pudiera visitar a los enfermos.	PB: 380.
Calepino	No Registra	11 idiomas		Carta anua no. 7, 126.
Bartolomé	Biafara	Biafara*	Ayudó a la traducción en el juicio inquisitorial de Isabel Hernández.	AHNM: Inquisición Cartagena de Indias, libro 1020, f. 293v-295r (1628).
Tomé	Carabalí*	Carabalí	Ayudó a la traducción en el juicio inquisitorial de Antón Caravali.	AHNM: Inquisición Cartagena de Indias, libro 1020, f. 297r- 303v (1628).
Joana	No registra	Biojo	Ayudó a Claver	Fernández: 150-151
Angela Biáfara	Biáfara	Biáfara	Esclava del colegio de la Compañía de Jesús.	PB, 1676: ff. 220r-v.
María de Mendoza o Madalena de Mendoza[4]	Biáfara	Biáfara*	Trabajó para Claver durante 20 años. Morena horra. Tenía 61 años durante el *Proceso*.	PB: 293. Fernández: 209.
Hombre de nombre incierto	No registra	Boloncho	Un hombre que visitó a una mujer boloncho	Sandoval: Libro 4, cap. 13, 72r.
Mujer de nombre incierto	No registra	Caravali	Un hombre lo llevó hasta ella, una morena ladina	Sandoval: Libro 4, cap. 13, 71r.

[4] Hizo llamaren en una ocasion a Madalena de Mendoza Morena horra, para que le sirvièse de intérprete con una armazon de negros de su casta, que era Viafara". Fernández, *Apostolica,* 209.
En el Proceso de Beatificación, también se mencionó a María de Mendoza, una negra de Angola. Lo que hace pensar que son diferentes porque esta María fue identificada como Biáfara.

Fuente: Elaboración de la tabla a partir del Proceso de Beatificación de Pedro Claver, AHMN (documentos de la Inquisición de Cartagena de Indias), AGI, Cartas anuas, Libro de Sandoval (1627) y Libro Fernández (1666).

sico),[75] Ignacio Angola, José Monzolo, entre otros. En algunos casos, fue difícil determinar si los esclavizados nombrados en la fuente eran intérpretes o no; tales fueron los casos de Cosme Vionzo, Bionzo o Brozo (tocaba el alto)[76] y Antonio Chirimía (músico soprano),[77] que eran músicos del colegio y amenizaban la hora de la comida y las misas; Domingo Criollo, el paje de Claver,[78] de quien se podrían asumir que al estar cerca del padre aprendió el oficio de *intérprete*, pero no hay certeza de ello; Antonio Balanta, quien era zapatero, pero es mencionado por Andrés Sacabuche en una de sus declaraciones; y Ángela Biáfara, quien se describió a sí misma como una esclava del colegio de la Compañía de Jesús, en donde ayudó a Claver en sus esfuerzos por convertir a los africanos, pero la fuente no específica sí alguna vez ella tradujo para el sacerdote. De cualquier forma, se han incluido en la tabla para tener una visión general de algunos de los nombres que se han podido rescatar de la fuente.[79]

En relación con los músicos, las fuentes resaltan que, en algunas ocasiones, en el Colegio de Cartagena de Indias se invertía tiempo en el aprendizaje de la música, descuidando, según los superiores de la orden, la enseñanza de la fe católica. Por ello, en 1632, en la correspondencia de la Compañía de Jesús, se hizo alusión a ello expresando que:

> … se gasta mucho en enseñar cosas de música a los negros que ayudan al padre Pedro Claver. V. R. remedia cualquiera desorden que en esto haya. Menester es que los *negros lenguas* que hay en el Colegio de Cartagena estén bien instruidos en las cosas de la fe porque como ellos catequizan a los que

---

75 Sacabuche era un instrumento musical parecido al trombón. Según Rosal (lexicográfico de la RAE), este nombre es derivado del griego *sambuce* que en latín era *sambuca*. Rosal, (1611), 523. En portugués se conocía como *sacabuxas* y se sabe que estos instrumentos fueron entregados a los mozos de un seminario jesuita que se pretendía construir en Cabo Verde provenientes de la herencia del capitán Diogo Ximenes Vargas, quien nombró a la Compañía de Jesús como su heredero universal.

76 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 271, 330 y 331.

77 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 330.

78 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 332.

79 Proceso de beatificación, 1676, ff. 220r-v. Brewer-García, *Más allá*, 179.

> han 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 cuide mucho de esto…[80]

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 llamar "angolas" y "mandingas" a todos los bautizados y, con esta información, Sandoval procuró ponerle 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 esclavizados 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 complementó la información de la nación y las lenguas a partir del supuesto de que Sandoval conocía los lugares de procedencia. Por otro lado, no se especifica la fuente de las lenguas como tal, por ejemplo, cuando se hace referencia al *quimbundo*, por lo general esta fuente y muchos otros textos, se refieren a esta como "lengua angola", lo que, de forma genérica, proporciona el dato sobre la nación y la lengua.

Bajo estos parámetros se ha organizado la información, la cual no obedece a un estudio lingüístico de la fuente, sino que se ha consignado la información lo más cercana posible a lo que ésta proporciona. Además de lo anterior, es posible que algunos de estos esclavizados supieran más de una lengua, sobre todo los provenientes de los "reinos de los ríos", en donde, según Sandoval, era común que varias naciones entendieran sus lenguas. Esto se hace evidente, por ejemplo, cuando se describe a los mandingas y su influencia comercial y cultural en África occidental.

En lo referente al número de intérpretes en el colegio de Cartagena de Indias, es difícil decir una cantidad exacta, pero sí se puede determinar el número de individuos que se mencionan en las fuentes.

---

80 ARSI, NR et Quit, Epistolario general No. 1, f. 357r. Énfasis de la autora.

La investigadora Paola Vargas Arana[81] recopiló 29 intérpretes en su investigación y el investigador Antonio Bueno García[82] compiló 32, pero en la presente pesquisa y análisis del *Proceso de Beatificación* se encontraron 43 intérpretes, más los que se complementaron con los documentos de las Cartas Anuas, Inquisición, hagiografías de Pedro Claver y el libro de Alonso de Sandoval para un total de 47 hombres y mujeres.[83]

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, pero el problema de la sistematización de los datos radicó en que algunos son identificados como intérpretes, en esta parte del texto son sólo esclavizados y solamente en el cuerpo del texto y los testimonios se puede identificar que eran intérpretes y otras particularidades señaladas en la columna de observaciones.

Por último, se considera oportuno resaltar que, en muchas de las declaraciones, los 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.

Ahora bien, en el libro de Alonso de Sandoval se ha especificado el número de personas que debían ayudar en la catequesis, enseñanza de la doctrina y en los bautizos de africanos. En la fuente pareciera que solo menciona a mujeres, pero ese espectro puede ser ampliado a hombres, lo que permite contrastar el número de personas

---

81 Vargas Arana, "Pedro Claver" (2006 a), 325; Vargas Arana, "Pedro Claver" (2006 b), 43-79.

82 Bueno García, *El apóstol*.

83 En un estudio preliminar y centrado en el Proceso y las Cartas Anuas, encontré sólo 39 individuos. Andrea Guerrero-Mosquera, "De esclavizados a traductores. La catequización de africanos en el Colegio jesuita de Cartagena de Indias", en *Inmigración, trabajo, movilización y sociabilidad laboral. México y América Latina siglos XVI al XX,* Sonia Pérez Toledo (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2022), 29-62.

hasta ahora encontradas en las fuentes consultadas (ver tabla 2) y comprender la diversidad de culturas que convivían en la Cartagena de Indias del siglo XVII. Además de lo anterior, Sandoval destacó que los sacerdotes debían adaptar el catecismo a los y las intérpretes y no al revés:

> Finalmente, es de suma importancia para el perfecto cumplimiento de este examen y catecismo, *acomodar los catecismos y bautizmos a las lenguas, intérpretes, y chalonas, y no las chalonas, intérpretes, y lenguas* a ellos por la dificultad tan grande que hay de hallarse, como se ha ya apuntado, tan frecuentemente *ladinas*, y de buen natural y ley [...] *Demas de ser necesarias ya unas ya otras, y todas distintas, más de cincuenta*...[84]

De la información de la tabla 2 se puede inferir también que la mayoría de los intérpretes procedían de África occidental con el 68% de la población y solamente el 15% del África central. También se pudo identificar que el 17% eran de origen "criollo" o no registraron su origen. La diferencia en esta recopilación de individuos es posible que radique en varios factores: primero que dentro de la población de los *operarios de negros* había miembros del colegio de Cartagena de Indias que sabían la lengua angola, lo cual facilitaba la enseñanza de la fe católica; el segundo punto es la cantidad de naciones que albergaba lo correspondiente a África occidental, la que es mucho mayor que África central.

En este sentido, y teniendo en cuenta las estimaciones de Slave-Voyages,[85] es posible observar que, entre 1605 y 1652 (fechas en que llega Alonso de Sandoval a Cartagena de Indias y que falleció) los viajes provenientes de la costa occidental africana provenían de más puertos que los de África central (Luanda y San Tomé *versus* Arda, Biafra, Cabo Verde, Cacheu, Golfo de Guinea, Guinea y Senegambia).[86]

---

84 Sandoval, *Naturaleza,* 271r. Énfasis de la autora.

85 Base de datos disponible en https://www.slavevoyages.org/, consultada en mayo de 2023.

86 Estos números corresponden al número de viajes que salieron desde África hasta Cartagena de Indias. No se ha tenido en cuenta los datos de puertos no especificados, dado que no permite visualizar los datos deseados. Por otro lado, las fechas fueron seleccionadas con el propósito de comparar los datos del libro de Sandoval, el *Proceso de Beatificación* y las estimaciones de https://www.slavevoyages.org/

La diversidad de "naciones" están representadas en 113 navíos que llegaron a Cartagena de Indias desde diferentes lugares de África occidental y contrastan con los 124 que arribaron desde dos puertos de África central.

En lo referente a las lenguas habladas por los intérpretes, es pertinente señalar algunos puntos. En general, se puede decir que el 66 % de la población dominaba las lenguas del África occidental en contraste con el 15 % que hablaba las lenguas del África central y sólo el 2 % una lengua europea (portugués) o varias que no fueron discriminadas (Calepino). Por último, el 15 % no fue debidamente registrado o no es clara la injerencia, porque fueron llamados como "criollos".

En este sentido, y siguiendo los datos de la tabla 2, es posible ver 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 las fuentes (*Proceso de Beatificación*, Cartas Anuas, Inquisición, Sandoval y hagiografías de Claver). Por un lado, la parte occidental del continente era una zona con muchas naciones y, por otro, tenía un sinnúmero de lenguas, lo cual narra Sandoval en su texto. En ese sentido, 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 la región, ejercían una importante actividad comercial y, según Sandoval, eran los mejores *chalones*, debido a su presencia en todos los reinos y al conocimiento de muchas lenguas. Tal es el caso de Francisco Yolofo, quien hablaba cuatro lenguas de África occidental. También se puede destacar que en la zona de influencia de los mandingas se comerciaba con oro y sal, razón por la cual era frecuentada por los mercaderes árabes y por los mandingas.[87]

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 branes, escribió que eran buenos *chalones* porque estos entendían la lengua de los

[87] Sandoval, *Tomo*, 41.

banunes, fulupos, balantas, mandingas y biáfaras.[88] Con respecto a los balantas explicó que estos hablaban bran y mandinga.[89] Del mismo modo, los biáfaras se entendían con los nalues.[90]

Y, por último, y no menos importante, se debe resaltar el hecho de que sólo cuatro de los personajes encontrados fueran mujeres. Al parecer, los padres de la Compañía de Jesús preferían trabajar con *intérpretes* hombres y no con mujeres. Una de las *intérpretes* era llamada María de Mendoza (o Madalena de Mendoza).[91] Asimismo, se debe mencionar la participación de Joana y Ángela, pero de ellas se conoce poco.

De esta manera queda demostrada la pluralidad de la población esclavizada que operaba como *intérpretes* en el colegio de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias. Estos personajes, ocultos en la historia de la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos a africanos, 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, este análisis permitió saber que los intérpretes, además de traductores lingüísticos, tenían algunos oficios y podían servir como músicos, joyeros o pajes, habilidades que algunos esclavizados obtuvieron,[92] pero estos estaban al servicio de la conversión de otros esclavizados y sirvieron como puente entre dos mundos: el católico/occidental y el africano, todo a través del idioma y la religión.

---

88 Sandoval, *Naturaleza,* 57r.

89 Sandoval, *Naturaleza,* 64r.

90 Sandoval, *Naturaleza,* 64r.

91 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 293; Fernández, *Apostolica*, 209.

92 Hace referencia a los esclavizados que sabían un oficio y eran enviados a trabajar a jornal. Navarrete, *Génesis*, 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), 171.

INTÉRPRETES MUJERES O "LENGUAS" LADINAS EN CARTAGENA DE INDIAS

Como se pudo ver en los apartados anteriores, el oficio de intérprete fue un espacio dominado por hombres a ambos lados del Atlántico. Eso se puede constatar en las evidencias documentales y visuales que se encuentran disponibles en la actualidad. Por un lado, está la presencia de intérpretes varones que acompañaron a los misioneros en las misiones; por otro, se encuentran los testimonios de los intérpretes del Colegio de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias; y, por último, es posible ver en las imágenes de algunas descripciones cómo los *mestres* eran hombres. En contraste, en ocasiones ha sido posible encontrar algunas menciones a las mujeres que ayudaron en esta labor. Esas pequeñas y contadas alusiones se destacarán en las siguientes páginas.

En el capítulo II del libro 3 de *Naturaleza Polizia sagrada,* el cual fue titulado "De la precisa necesidad que tienen los obreros destos Etiopes del uso de los intérpretes, y *lenguas ladinas*, y fieles" es posible ver cómo las mujeres, en genérico, fueron incluidas dentro de las necesidades del llamado "*ministerio de los negros*". Remarcar este aspecto es útil en la medida que permite dilucidar un aspecto que no fue escrito al azar. Esto se puede intuir porque el padre Sandoval fue riguroso y sistemático a la hora de describir las recomendaciones sobre la catequesis, confesión y bautizo de africanos. Para lograrlo, se basó en la experiencia que adquirió durante los años que estuvo al frente de dicha labor. Teniendo esto en mente, para el análisis de este apartado, al igual que en el anterior, se cruzaron los datos del libro de Alonso de Sandoval (1627), el *Proceso de Beatificación* de Pedro Claver, las Cartas anuas y la hagiografía escrita por Fernández.

Estas fuentes han permitido visibilizar la presencia de las mujeres dentro de una labor que se consideraba masculina: la conversión de africanos en la América hispánica. Lo anterior, en el entendido que la mayoría de los testimonios en el *Proceso* fueron realizados por hombres, del mismo modo que en varios análisis se ha usado el genérico de "intérpretes" sin enfatizar ni matizar en la diferencia y el género de los diferentes actores que intervinieron en la mencionada labor. A luz

de las fuentes y la erudición existente,[93] en este apartado se tratará de visibilizar el trabajo de las mujeres en el proceso de conversión de africanos en Cartagena de Indias.[94]

En el mencionado capítulo de *Naturaleza Polizia sagrada* es notoria la diferencia que Sandoval hizo sobre los sujetos en femenino y masculino al nombrarlas y nombrarlos como "*las lenguas* e intérpretes ladinos"[95] o "los intérpretes, y *lenguas ladinas*".[96] Sandoval usó los artículos *las* y *los* para diferenciarlos, al mismo tiempo que, generalmente, empleó la palabra intérprete para hombres y *lenguas* para mujeres.

Este aspecto es importante porque en las fuentes, tanto para África como para América, es normal encontrar la palabra intérprete en genérico para los dos (hombre/mujer). Mientras tanto, en las *Cartas anuas*, las diferencias son más bien escasas y sutiles, pero es posible

---

93 Sobre el tema existen diferentes estudios, por ello, sólo retomaré algunos para este apartado: Larissa Brewer-García, "Gender and the Work of Missionary Translation: Black Women Interpreters among the Jesuits in Seventeenth-Century Cartagena de Indias", *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 4, No. 21 (2021): 63-100; Larissa Brewer-García, *Beyond Babel*; Brewer-García, Larissa, "The agency of translation in colonial Latin America: Rethinking the roles of non-European linguistic intermediaries", *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898),* Yolanda Martínez-San Miguel, Santa Arias (New York: Routledge, 2020); Bueno García, *El apóstol*; Vargas Arana, "Pedro Claver" (2006a); Vargas Arana, "Pedro Claver" (2006b). Parte de esta temática la he abordado en trabajos anteriores: Guerrero-Mosquera, "De esclavizados"; Guerrero Mosquera, "Los jesuitas"; Guerrero-Mosquera, "Misiones"; Guerrero Mosquera, "Alonso de Sandoval".

94 Sobre la invisibilidad de las personas esclavizadas en las fuentes se recomienda las investigaciones de: Marisa Fuentes, *Dispossessed Lives: Enslaved Women, Violence, and the Archive* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016); Saidiya Hartman, "Venus in Two Acts", *Small Axe,* vol. 2, No. 12, (2008), 1-14; Stefanie Hunt-Kennedy, "Silence and Violence in the Archive of Slavery", *English Language Notes*, No. 59, vol. 1 (2022): 222-224; Jennifer L Morgan. *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004); Jessica Marie Johnson, *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020).

95 Sandoval, *Naturaleza,* 237r.

96 Sandoval, *Naturaleza,* 234r.

diferenciarlas con expresiones como "*lenguas* o intérpretes ladinos"[97] y "las *lenguas* e intérpretes necesarios".[98] En ambas fuentes es posible ver la marcada diferencia en el masculino del adjetivo "ladino" o "necesario", lo que marcó, de una u otra forma, con el femenino "lengua". A pesar de que esta palabra, al igual que *lingua/lingoa* se usaba en genérico, en estas excepciones es clara yuxtaposición de ambos sexos.

Además de estos detalles, es posible ver más evidencias al respecto. Por ejemplo, según Sandoval, en una ocasión, cuando bautizaban a los africanos y africanas en Cartagena de Indias, hombres y mujeres se quedaban contentos y se abrazaban entre "todos al intérprete que les sirvió de *lengua, o madrina*, preguntándole por su casa, para irla a ver, y regalar con las miserias que algunos traen de su tierra".[99] Aquí hay dos datos claros: las lenguas podían fungir de intérpretes y madrinas; y la labor de ellas fue ampliamente valorada por los esclavizados que ayudaron en el proceso de conversión. Por lo anterior, y por la necesidad de hacer sentir cómodos a los africanos recién llegados, el padre Sandoval recomendó tener intérpretes de ambos sexos para que fungieran, además de intermediarios lingüísticos y religiosos, como una especie de acompañamiento siendo padrinos y madrinas. Siguiendo estas anotaciones, el mencionado sacerdote escribió que se les asignaba "a todos aquellos diez por madrina o padrino del mismo *intérprete*, que sirvió de *lengua*, u otro algún *Moreno o Morena ladina* de su casta que se halla presente".[100]

Sus recomendaciones no se detienen en este aspecto, porque la comodidad iba más allá de ver una cara amiga o estar en un espacio adecuado y junto a personas que hablaran con palabras adecuadas, para establecer un espacio propicio para la enseñanza de la fe cristiana. Según Sandoval, el bienestar también tenía que ver con los

---

97 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, f. 90v. Carta anua No. 4, f. 94r.

98 ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, f. 90v. Carta anua No. 4, f. 95v.

99 Sandoval, *Naturaleza,* 241v.

100 Sandoval, *Naturaleza,* 282v-283r. Énfasis de la autora.

pecados y la comodidad de comunicarlos a una persona del mismo sexo. Esto lo explicó así:

> Tengamos entre estas *lenguas* e intérpretes, algunos las electos y fieles, señalados y conocidos, *así hombres como mujeres* para las confesiones, y búsquense si con comodidad pudiere ser, *los hombres para las confesiones de otros hombres, y, al contrario*, por obviar la dificultad de descubrir sus pecados, principalmente lascivos *negros a negros, y más negras a negras*…[101]

En la revisión de las fuentes, otro aspecto que llama la atención es que la participación de mujeres en el proceso de conversión de africanos ha sido parcialmente invisibilizada, pues se han omitido los nombres de estas personas. A su vez, las pocas menciones que hay (con nombre propio), no ha resaltado la labor de estas mujeres. Esto es posible verlo en diversas fuentes como el *Proceso de Beatificación* o la hagiografía de Fernández.

En el texto de Sandoval no se mencionan muchos nombres de las personas esclavizadas y, casi siempre, se encuentra un tono general que dificulta, evidentemente, la localización específica de cada una de estas mujeres que él recomendaba como lenguas. Dicha parcialidad tiene un defecto de origen: algunas fuentes aglutinaron el género de las y los intérpretes. Además de lo anterior, y como se puede observar en la tabla 3, pocas veces han sido identificadas con su nombre, lugar de procedencia, ocupación o situación jurídica. Por ello, por medio de la relectura de dichas fuentes es posible mostrar algunos aspectos que habían estado ocultos.

Como se puede ver en la tabla 3, sólo se han podido identificar cuatro mujeres. Una de ellas ha quedado sin nombre, sin embargo, la fuente da algunas pistas sobre la persona y su papel como lengua. También se puede destacar la presencia de Angela Biáfara, de quien no hay certeza de su papel dentro del Colegio, pero es posible suponer que, en alguna ocasión, fungió de lengua. Sobre la mujer no identificada, es posible un acercamiento por medio de una curiosa anécdota que se encuentra en el texto de Sandoval:

> En ella [en la Iglesia e B.S. Agustín] me encontré con un *negro de casta Carabalí*: cuya tierra era Mana, que por ser tan particular la casta, no le había podido hallar en más de dos meses, que para bautizale le anduve buscando,

[101] Sandoval, *Naturaleza,* 237v. Énfasis de la autora.

Tabla 3. Mujeres intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias

Nombre	Nación	Lenguas	Observaciones	Páginas en el Proceso de Beatificación (PB), libro de Sandoval (1627) o libro de Fernández (1666).
Joana	No registra	Biojo	Ayudó a Claver.	Fernández: pp. 150-151
Angela Biáfara	Biáfara	Biáfara	Esclava del colegio de la Compañía de Jesús.	PB, 1676: ff. 220r-v.[1]
María de Mendoza o Madalena de Mendoza	Biáfara	Biáfara*	Trabajó para Claver durante 20 años. Morena hora. Tenía 61 años durante el *Proceso*.	PB: 293. Fernández: p. 209.
Mujer de nombre incierto	No registra	Carabalí	Un hombre lo llevó hasta ella, una morena ladina	Sandoval: Libro 4, cap. 13, p. 71r.

Fuente: La información contenida en esta tabla se extrajo de la tabla 2, en la que se ofrece el listado de intérpretes de forma amplia.

> y ya lo había dejado como cosa sin remedio: y pareciéndome, que el que tenía era avisar a su amo, que advirtiese no estaba cristiano, por si acaso peligrase en el camino. Se le procurase remedio: para lo cual le pregunté por su casa, *el pensando que andaba en busca de intérprete como otras veces, y que le preguntaba por ella, me llevó consigo, por a verla ya topado, y en breve espacio entró en casa de una morena ladina y entendida,* que aunque de casta más remota que la suya, le entendía bien; Catequícele, y hallando no está Cristiano, dejé su bautismo para la tarde; y pareciéndome, que porque aquella negra era de tierra recóndita, sería bien examinarla, que podría ser que tampoco ella estuviese Cristiana (inspiración del ciclo, obras de Dios) clara, y distintamente vino a entender que no lo estaba, aunque tenía olio y crisma, y como *tan ladina* (por lo cual, con más facilidad se declaró) confesaba y comulgaba muy a menudo…[102]

Debido a esta situación, comenzó a examinar a todos los intérpretes y los bautizaba antes de cualquier otra acción. Aunque fue un encuentro corto y fortuito, el testimonio permite entender varios puntos: primero, lo importante que era conseguir un *intérprete o lengua* antes de que los esclavizados salieran de la ciudad; segundo, los bozales, aun cuando no entendían el idioma, sabían a qué se dedicaba Sandoval y procuraban ayudarle a buscar un traductor; y tercero, en un principio no todos los *intérpretes o lenguas* estaban instruidos en la fe católica. Esto último se fue aprendiendo sobre la marcha y, por ello, el jesuita determinó que primero debía examinarlos y enseñarles lo básico. Para reforzar este punto de la invisibilización de los individuos, es necesario analizar este otro fragmento:

> Acabada la misa, salí con tal confianza, que en la primera casa en que entré, hallé lo que en un mes no había podido descubrir. Depárome esta gran Señora *un negro Zape,* a quien preguntándole por esta casta, me respondió, que Boloncho era una casta de Zape, por dividirse los Zapes en varias lenguas como Cocoli, Limba, Baca, Lidagoza, Zozo, Peli, Coya, Baga, y en Boloncho, dejando otras, que era por lo que yo preguntaba: la cual me dijo entendía cierta *morena ladina*, que vivía en una heredad, buen trecho fuera de la ciudad, di gracias a Dios, y a su santísima Madre, por la merced recibida; y recogiendo mis dos catecúmenos, que se habían de embarcar aquella tarde, fue en busca de la *Chalona, e interprete, hállela,* pero tan enferma que era imposible poder con ella catequizarlos: más la Virgen santísima que había ya tomado la mano para el bien de estos sus hijuelos, les tenía allí aparejado *otro negro, que había ido a ver la enferma*, de su misma nación y casta: con

[102] Sandoval, *Naturaleza,* Libro 4, cap. 13, 71r. Énfasis de la autora.

> el cual por ser lengua clara y expedita, se bautizaron con facilidad: trájelos, entréguelos a su amo, que ya los aguardaba, y ellos a los arráez, para que embarcados todos, ya Cristianos, hiciese feliz viaje…[103]

Si bien la *lengua* que le recomendaron no le fue útil para el ministerio, lo interesante del fragmento es que no fue la primera ni única opción. Ambos fragmentos invisibilizan a los cuatro individuos que protagonizan este testimonio edificante (para los padres de la Compañía de Jesús) y, por el contrario, Sandoval se centró en resaltar la dificultad para hallar a los traductores correctos y, más aún, para comprender las necesidades de cada esclavizado. Ambas historias ayudaron a marcar la necesidad de edificación del "ministerio de morenos", así como la suerte o el acompañamiento divino que este proceso podía encontrar en el camino; es decir, si bien el esfuerzo de los sacerdotes era invaluable, la intercepción de Dios y la virgen era primordiales para llevar a cabo las labores de catequesis y bautizo.

Un caso similar hubo en África central, en donde tampoco era habitual la presencia de intérpretes mujeres, pero, en cierta ocasión, según el padre Teruel, "no hallaron quien supiere santiguarse ni una oración de la doctrina cristiana, sino fue una *negrilla natural de S. Salvador;* de la cual se valieron juntamente con el intérprete para enseñar la doctrina del día siguiente".[104] Una "negrilla" que les asistió en la enseñanza de la fe católica y sirvió de ejemplo para los demás habitantes de la población.

Otra referencia a las *lenguas* en África central es posible verla en una fuente no textual. En este caso, se encuentra en una pequeña lámina sobre las misiones. Para analizarla se ha tenido en cuenta las investigaciones de Cécile Fromont con respecto al uniforme de los *mestres* (intérpretes y líderes de la iglesia). Según Fromont, esta vestimenta consistía en una tela blanca sobre un hombro.[105] En la imagen 9 es posible ver a tres hombres en la parte izquierda (detrás del sacerdote) y dos intérpretes. Los primeros tres "uniformados" asisten al padre en la ceremonia, mientras que los otros dos se encuentran uno a cada lado de la pareja de novios. Por otro lado, es posible ver

---

[103] Sandoval, *Naturaleza,* 72r. Libro 4, cap. 13. Énfasis de la autora.

[104] BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 91r.

[105] Fromont, *The art,* 109.

a una mujer que se encuentra a la derecha, en la parte posterior del pequeño cortejo nupcial. Ella se diferencia de los demás asistentes porque están ataviados con telas de múltiples y finos estampados, además de joyas, accesorios y peinados que acompañan sus vestimentas. Lo más llamativo de la imagen es que la mujer con "uniforme" dirige la mirada y el cuerpo a las acompañantes (que podrían ser las madrinas), mientras que ellas dirigen la mirada al sacerdote.

Imagen 9. Matrimonio en África central

Fuente: Bernardino Ignazio d'Asti, Missione in prattica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti. Cortesía de la Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457.

Esta evidencia gráfica de cómo se celebraban los matrimonios y la logística empleada para que cada participante contara con un traductor o traductora manifiesta que la conversión de africanos fue compleja y requería de la presencia de varios asistentes y traductores al mismo tiempo. De ahí que Sandoval y Claver todo el tiempo iban con los intérpretes a todos lados. Asimismo, la presencia de esta *lengua* o mujer intérprete no solamente permite ver que esta actividad no era exclusiva de hombres, sino que también este espacio fue diverso y lleno de matices. De ahí la importancia de resaltar la labor de cada uno de estos personajes con nombre y "apellido".

Volviendo a la Nueva Granada, se debe acentuar la presencia de dos mujeres: Joana y María de Mendoza. Ambas fueron descritas en la hagiografía de Fernández. De la primera escribió: "Un Moreno de casta biojo espiró en habiéndoles bañado con el agua; de que gozoso el Santo P. dijo a la que le había sido intérprete, *Ioana*, gran merced nos ha hecho Dios hoy, en sirviese de nosotros en la salvación de estas almas y quedó en gran rato de oración, haciéndoles afectuosas gracias".[106]

Aunque la mención en este fragmento es fugaz, los datos que proporciona son interesantes: nombre, casta y el momento en el que ayudó a Pedro Claver. Gracias a este último punto hay un registro más o menos aproximado de su vida. Este detalle es importante porque muchas de las personas esclavizadas que fueron compradas por la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias han sido invisibilizadas en los números de cuentas y en los datos referentes al manejo de los tejares y haciendas que estaban en su poder. Dicho lo anterior, estos datos son significativos, más aún cuando se trata de mujeres.

Como se ha podido ver, para Sandoval era importante encontrar a los intérpretes y lenguas suficientes para la catequesis, bautismo y confesión. Sin embargo, como él anotó, no era fácil encontrarlos y había dificultad para hallarles, en especial a las más "*ladinas*, y de buen natural y ley, y que traten verdad: porque de otra manera fácilmente dirán uno por otro. Y abreviaran para irse donde les diere gusto, o a las ocupaciones que cada una tuviere en servicio de sus amos".[107] Con esta última afirmación es posible ver que, en algunos casos, *las lenguas* no eran del Colegio, por lo que dependían de sus amos y su disposición y, es probable que esa sea la razón por la que el Colegio de la Compañía de Cartagena de Indias adquirió a Angela Biáfara y posiblemente a algunas más que pudieran asistir a los misioneros con "la salvación de almas".

La necesidad de estas *lenguas* o *chalonas* es evidente en el libro de Sandoval. Él describió cómo se debían procurar y tener presentes para el ejercicio del ministerio; asimismo, intentó justificar su utilidad al comparar la labor que hacía San Ignacio con las mujeres públicas.

---

[106] Fernández, *Apostolica,* 151.

[107] Sandoval, *Naturaleza,* 271r. Énfasis de la autora.

Así lo dejó plasmado en su texto:

> Y no le parezca a nadie indigna cosa de Religión andar buscando un religioso de casa en casa estas *lenguas e intérpretes*, y después de *hallarlas, llevarlas consigo, aunque sean morenas*, pues, sabemos que nuestro Santo Padre Ignacio hacía lo mismo en la conversión de *las mujeres públicas*, a quien ni el oficio de general, ni sus canas ni autoridad le retraía de que no las llevase el mismo, aunque fuese por toda la Ciudad de Roma, adonde se recogiesen y sirviesen a Dios. Lo cual a los ojos mundanos parecía menos decente, pareciéndoles poca gravedad y demasiado fervor y aun fuera de la prudencia, tomar tan de veras negocio al parecer, de poca importancia…[108]

Y luego lo refuerza con el siguiente párrafo:

> Y si a S. Ignacio nuestro Padre esto le era lícito y meritorio, por la gloria de Dios, y el bien de las almas, no lo es menos, ni de menor gloria de Dios, *entrarse por las casas buscando morenas, pues no todas vezes se hallan morenos,* que sirvan *de lenguas e intérpretes, y halladas, llevarlas* tras sí para entrar almas en la Iglesia Católica y aumentar el número de los hijos de Dios.[109]

En este sentido, la importancia de las lenguas ladinas o morenas intérpretes ha quedado más que justificada en el libro de Sandoval, tanto así que él buscó en más de una ocasión su ayuda.

Con respecto a María de Mendoza (o Madalena de Mendoza) hay más información.[110] Ella fue una de las testigos en el *Proceso de Beatificación*; sin embargo, su papel como *lengua* fue casi invisibilizado por la fuente porque, como se ha mencionado, el propósito del *Proceso* era edificar la vida y milagros de Pedro Claver y ella fue parte de uno de esos milagros.[111] En dicho documento, la lengua en cuestión aparece como María de Mendoza, "negra libre de nación Biafra, de edad de 61 años", mientras que en la hagiografía de Fernández fue registrada como "Madalena de Mendoza Morena horra […] Biáfara". Podría pensarse que son diferentes personas, pero en ambas fuentes se especifica el apellido, situación jurídica, casta y una anécdota relacionada con el estado de salud de los africanos de la armazón.

---

108 Sandoval, *Naturaleza,* Libro 3, cap. 2, 236r. Énfasis de la autora.

109 Sandoval, *Naturaleza,* Libro 3, cap. 2, 236r. Énfasis de la autora.

110 Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 293; Fernández, *Apostolica*, 209.

111 Brewer-García, "Gender".

Según el relato, los africanos en la armazón estaban mal olientes, enfermos y Claver los atendió sin sentir asco o miedo al contagio, por el contrario, María o Madalena de Mendoza, sí. Por lo anterior es posible pensar que se trata de la misma persona y que, en todo caso, su nombre completo era María Madalena de Mendoza.

En relación con estas dos *lenguas* mencionadas en el *Proceso*, Larissa Brewer-García en *Gender and the Work of Missionary Translation*, ha relacionado a ambas con algunas imágenes referentes al don de lenguas y los nombres de María Magdalena y Joana, dos nombres bíblicos (véase *The Pentecost de Cornelis Cort*, 1574 y *Sacra Dies pentecostés de Jan Wierix*, 1593). Brewer-García se enfocó en ejemplos ilustrativos para entender la importancia de las mujeres en el proceso de conversión de personas africanas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. El símil y la simbología implícita en dicha comparación permite visualizar a estás dos *lenguas* casi invisibles a los ojos del libro de Sandoval, el *Proceso de beatificación* y las hagiografías de Claver. En un contraste sutil, se podría decir que las imágenes analizadas por Brewer-García también invisibilizan a estas mujeres. En el centro se encuentra la virgen María, y, a simple vista, se desconoce el papel de cada una de las mujeres a su lado, aunque se puede suponer que, por lo menos, una de ellas es María Magdalena. El análisis detallado de la autora permite suponer la presencia de Joana como parte de este grupo de personas que recibió el don de lenguas. Aun así, las vidas de estas mujeres no fueron resaltadas posteriormente y han sido invisibilizadas.

El análisis de Brewer-García es diferente al de esta investigación, pero llega a una conclusión similar y, en líneas generales, se puede resumir en una constante "borramiento" que es evidente tanto a nivel textual como visual y no es algo fortuito. La narrativa católica ha relegado el papel de las mujeres en muchos ámbitos y este no fue la excepción. Por ello, este apartado tuvo como objetivo principal demostrar la presencia de *lenguas* y *chalonas* en el contexto neogranadino y centroafricano, dado que es evidente la invisibilización de estas mujeres en la historiografía que ha estudiado la presencia de traductores en el proceso de conversión de africanos. Esto se logró a través de una relectura de las fuentes, con la que se evidencia la forma de nombrarlas y diferenciarlas, es decir, "lenguas" y "chalonas"

para mujeres e "intérpretes" para hombres. Esta distinción revela una comprensión más compleja y matizada del papel de género en la labor de la conversión de africanos.

INTÉRPRETES Y LENGUAS A AMBOS LADOS DEL ATLÁNTICO: ENTRE LA TRADUCCIÓN Y LA CONFUSIÓN

Los lugares de procedencia de los africanos que llegaron a Cartagena de Indias eran variados y, por ende, las culturas que cohabitaron en dicho puerto fueron de una diversidad considerable. Durante el periodo colonial se trató de extirpar las manifestaciones religiosas de esta población; a pesar de ello, las culturas africanas se mantuvieron vivas, al mismo tiempo que convivían con las prácticas religiosas europeas. Esto último se llevó a cabo en el contexto de la conversión a la religión católica a la que eran sometidos los esclavizados desde antes de partir de sus lugares de origen. Dicha introducción al mundo cristiano, en algunos casos, se iniciaba con el bautismo en los puertos de embarque; en otros casos, este iniciaba en los puertos de llegada como Cartagena de Indias.

A dicho puerto llegaban esclavizados de diferentes lugares de África central y occidental. De ahí la diversidad de personas esclavizadas en dicho puerto. Al respecto, el padre Jerónimo de Pallas describió a la población de Cartagena durante su breve estancia en la mencionada ciudad en 1619:

> Los naturales Indios de la tierra han venido tan en disminución que apenas llegarán a ochocientas familias, los que se hallan en algunos pueblecillos de la jurisdicción de Cartagena porque en la ciudad no hay ninguno. *Las haciendas del campo se labran y cultivan con esclavos negros llevados de África y habrá ocho mil esclavos en la ciudad y estancias*. De los negros criollos (estos es los nascidos acá en las Indias) muchos son libertos, los cuales están alistados en compañía de soldados con sus capitán y oficiales morenos. Otros negros, que llaman mogollones, viven libres en un pueblo fundado de las reliquias de gran número de esclavos hombres y mujeres que se huyeron al monte, por los daños que hacían andando forajidos, o cimarrones como acá

> dicen, se les concedió libertad para que se redujesen y tierra en que poblasen, habrá diez y seis años, y ahora está a cargo de estos mogollones el salir a buscar al monte y traer presos a los esclavos huidos de sus amos (fol. 111)[112]

Más adelante agregó:

> Pudieran contarse aquí por cosa admirable en su género *las cofradías o juntas de negros bozales congregados el día de fiesta por la tarde en algunas plazas y divididos en coros de sus castas, Angolas, Anchicos, Araraes, Buñunes, Balantas, Caçangas, Congos, Fulas, Fulupos, Mandingas, Manicongos y otros muchos*, que tan copiosísimo número de gentes y naciones tienen el África de solos negros. Estos pues *se juntan y al son de instrumentos hechos al uso de su tierra, a tambores de una viga hueca, otros de calabazos con bordones de guitarras e hilos de alambre, y algunos con ciertos pedazos de metal que hieren unos con otros, y acuyo compás y pausas entonando el Gaul, que corresponde al músico o entonador, levantan juntos barones y hembras de todas las edades grande algacara de aullidos, redoblados y acompañados con palmadas, saltos y movimientos cuantos los miembros que mueve el cuerpo humano tan vehementes y tan recio y de tanto cansancio que no se les pudiera dar por trabajo en manera alguna. Pera ya de esto se sabe mucho en Sevilla y en Lisboa*, y así acabaremos este capítulo con referiré cómo una de las ocupaciones del servicio de Dios y en quien la *compañía se ocupa con suma caridad en las Indias es la catequización y enseñanza de los morenos particularmente aquí en Cartagena, donde por recién venidos de Guinea son más bozales, y es necesario que los padres trabajen en aprender sus lenguas diferentes para enseñarles el Catecismos y bautizar a los que no lo están*, pues la Bula Apostólica de nuestro santísimo padre Paulo Papa V, expesissa (fol. 112) en Roma a diez y seis de Mayo del mil seiscientos y catorce, les está concedido a todos los de la compañía de las unas y otras Indias, que administren el bautismo a esta gente *stiam extra ecclesias*, como habla la Bula *et sine ceremoniis consuetis*[113]

Estas líneas de Pallas son reveladoras. Describió cómo se hacía la conversión y cómo eran los africanos que habitaban Cartagena de Indias. Además de lo anterior, es interesante destacar que por los años de este texto el general de la Compañía era Mutio Vitelleschi, quien ordenó que, en la Provincia del Perú, el ministerio de los ne-

---

112 Hernández Palomo, José, J. (transcriptor), *Misión a las Indias: de Roma a Lima: La "Misión a las Indias" 1619* (razón y visión de una peregrinación sin retorno) (Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Ministerio de Educación y Ciencia, 2006), 114. Énfasis de la autora.

113 Hernández Palomo, *Misión*, 114-115. Énfasis de la autora.

gros fuera llevado a cabo bajo tres puntos: 1. Acomodarse a la capacidad del negro y que no se les predicara al mismo tiempo que a los españoles, además había que decirles el catecismo antes; 2. Que se examinara quienes estaban bautizados; 3. Que se vigilara el arribo de los esclavizados, porque era usual que murieran sin que les dieran los sacramentos.[114] Este no es un dato menor, porque muestra una pequeña transición entre Acquaviva y Vitelleschi.

Con respecto a la catequización, debe mencionarse que algunos africanos y descendientes de africanos practicaban los sacramentos de la fe católica dentro y fuera de la Iglesia. Es decir, esta población estaba en contacto con sacerdotes y otros miembros de la comunidad religiosa y, al mismo tiempo, ellos mismos practicaban algunos sacramentos sin supervisión. Estos actos se alejaban de las concepciones clericales, y las connotaciones paganas y recreación africana a partir del proceso de conversión.

Analizar ambas manifestaciones permite ver las dos caras de la moneda y que los procesos socioculturales no son estáticos ni obedecen a un solo parámetro. En ese tenor, este libro pondrá sobre la mesa algunas evidencias sobre cómo eran las misiones en África y cómo estas eran recibidas por la población, lo que servirá de espejo a la hora de analizar el mismo suceso en Cartagena de Indias. Un ejemplo se puede ver en la siguiente historia escrita por el padre Antonio de Teruel:

> A mí me sucedió, que vino a nuestra Iglesia un hidalgo principal señor de muchos lugares (y no de los menos entendidos) *muy alegre porque había bautizado un niño que había muerto*, pareciéndole le había subido su alma al cielo: y preguntándole yo, como le había bautizado, respondió, que le había *puesto sal* en la boca y le había dicho las palabras que se dicen en el Bautismo[115]

Este curioso hecho tuvo lugar en África central. Por medio de este es posible ver cómo los africanos percibían el bautismo. Este relato muestra un rito que, a los ojos de los misioneros, carecía de toda solemnidad, respeto y validez. Al contrario de lo que manifestaban

---

114 ARSI, Perú 2/1, f. 69v. Vitelleschi al provincial del Perú. Roma, 21 de febrero de 1621, en De Borja Medina, *El esclavo,* 95.

115 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 81r. Énfasis de la autora.

algunos centroafricanos, para algunos de ellos el sacramento del bautismo se limitaba al hecho de comer sal y no trascendía de dicho acto. Esta confusión pudo haber nacido del trabajo de traducción que se llevó a cabo en dicho continente. Algo de esto se puede leer en los catecismos del padre Paccónio (1642 y 1661).[116]

En los catecismos utilizados para la enseñanza de la religión católica en el Congo hubo diferentes tipos de traducciones cuando se explicaba lo referente a los sacramentos, en especial sobre el bautismo. Por lo anterior, en las siguientes líneas se mencionará el significado de este en los diferentes textos que se usaron para la conversión de africanos. 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 quimbundo, se tradujo como *ocuriomòngoa* (comer sal i bautismo).[117] Esto muestra que, en el caso peruano, y con la traducción al quimbundo, hubo una comprensión diferente del significado del bautismo dentro de los idiomas centroafricanos. Por su parte, en la versión de Paccónio de 1642 se dice *curià móngoa* ùa *Nzambi* (comer sal de Dios); al igual que en la edición de 1661; donde se estableció como *curiã móngoa* úa *Nzambi* (comer sal de Dios).

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

---

[116] BNP, Microfilme F. 1353, Francisco Paccónio, *Gentio de Angola suficientemente instruido nos myterios de nossa santa Fé, obra posthuma, composta pello padre Francisco Pacconio da Companhia de IESV, reducida 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), 37; 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), 42.

[117] 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), 12. De este texto hay una copia en la Universidad de Pensilvania: https://colenda.library.upenn.edu/catalog/81431-p34x54s5t (Ref: BX1965.J618 1629).

a estas diferentes denominaciones, en los catecismos de Francisco Paccónio (1642 y 1661) es posible encontrar 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.[118]

Ambos textos dejaron la puerta abierta para que los nativos pensaran y recrearan dicho sacramento según sus parámetros. En líneas generales, se consideraba que, si cualquier otra persona bautizaba a otra no estaba mal, porque esto no permitía que la otra persona muriera sin el bautismo, pero, al mismo tiempo, estaría incurriendo en un pecado por realizar actividades competentes a un sacerdote. Además de lo anterior, se debe destacar el factor de la acomodación jesuita o *acomodatio*. Como se sabe, éste consistía en adaptarse al estilo de vida de la población nativa, lo que incluía el lenguaje, la vestimenta, los alimentos, la etiqueta, en general, la cultura. Es muy probable que este error de traducción permitiera tender puentes con respecto a la nueva religión y, al mismo tiempo, es posible que haya servido para que la población se sintiera más cómoda con la transición.

Como se ha podido ver hasta ahora, los misioneros en Cabo Verde, San Tomé, Sierra Leona, Arda, Angola, Congo, entre otros lugares, procuraron catequizar, bautizar y administrar sacramentos a la población, pero esta actividad no era constante ni contaba con una infraestructura que permitiera hacer seguimiento a todos los feligreses. Este mismo síntoma lo padecieron en Cartagena de Indias, en donde la movilidad de los esclavizados no permitía dar continuidad a la iniciación religiosa que habían adquirido en el mencionado puerto.

Mientras que en África los misioneros estaban abocados hacía la conversión de la población originaria de dicho continente y en mantener los preceptos de la religión con la población europea, en América la prioridad era la población indígena y las personas de origen africano estaban en un tercer plano, después de los europeos.

---

[118] Monteprandone, *Gentilis,* 43; y BNP, Microfilme F. 1353, Paccónio, *Gentio,* 38.

Es decir, eran pocos los misioneros dedicados a los africanos y sus descendientes, por tanto, la acción misionera entre dicha población, más bien, fue escasa.

Para solventar la escasez de mano de obra misionera y el poco tiempo con el que contaban, los operarios en Cartagena de Indias iban de casa en casa y de barco en barco examinando, catequizando y bautizando africanos. Esto implicó cierto esfuerzo para los miembros de la Compañía de Jesús. A pesar de ello, la forma en la que los esclavizados adquirieron información sobre el acto bautismal era mucho más simple o, por lo menos, exprés. Esto se debió a que no hubo el tiempo suficiente para comprender todo el significado; adicionalmente, los navíos y barracones no eran los lugares más cómodos para la enseñanza, por lo que es probable que la mayoría no haya escuchado la información cuando se las daban.[119]

Sumado a esto, los operarios tuvieron problemas para sostener una comunicación fluida. Así, es comprensible que los esclavizados resignificaran algunos conceptos acerca del bautismo y, en general, sobre los sacramentos.

Algunos esclavizados creyeron que el agua era para refrescarlos por el calor;[120] otros pensaban que era una invención de los blancos para matarlos; mientras que, por el contrario, otra parte de la población ponderó la posibilidad de que el agua fuera para curar enfermedades, como el dolor de cabeza, y era algo "semejante a otra [cuestión] que en sus tierras les suelen echar para lo mismo";[121] e incluso, algunos estaban convencidos de que era para señalarlos como esclavizados, es decir, que el bautizo era una especie de *carimba* con la que sus esclavizadores sabrían cuándo los compraban y vendían.[122]

---

119 Barracas o barracones eran lugares que los pescadores tenían a la orilla del mar y que, con el tiempo, se usaron para "guardar" a los africanos esclavizados. RAE lexicográfico, 1611 (Covarrubias), 245.

120 Sandoval, *Naturaleza,* 174v.

121 Sandoval, *Naturaleza,* 255r.

122 Marca que les ponía a los esclavizados al ser vendidos. RAE, 1899 (Academia suplemento), 1046.

También pensaron que el agua tenía un poder de protección, tipo amuleto, por ejemplo, pensaban que cada uno de ellos se quedaría

> …encantado, y que no pudiese levantarse en el discurso del viaje, contra los blancos que venían en el navío: y que, llegando a tierra de españoles, y volviéndole a echar otra vez agua, sin la enseñanza, catecismo y noticia que se requería, había entendido que para que viviese muchos años, y pudiese sacar a sus amos mucho oro…[123]

Para otros esclavizados, el bautismo representaba la muerte y, al mismo tiempo, la salvación. Esto se puede intuir a partir de las circunstancias que ellos enfrentaron en los barcos. Como se sabe, por las condiciones del viaje, es decir, debido al hacinamiento, la falta de comida, agua y salubridad, algunos esclavizados llegaban al puerto casi muriendo y los operarios salían a socorrerlos, pero lo único que podían ofrecerles era la extremaunción.[124] En muchas ocasiones estos esclavizados que llegaban enfermos de la travesía fenecían casi inmediatamente después de la administración del sacramento, e incluso antes. Un ejemplo de ello se encuentra en la Carta Anua No. 4:

> Fue pues uno de los nuestros luego que desembarcaron a verlos y hallando a muchos muy malos de viruelas e hinchados con la fuerza de la enfermedad y al parecer los más peligrosos se inclinó dejando todos estos a catequizar y bautizar otros 3 que allí venían enfermos de cámaras cada uno de diferente nación, lengua y casta y así con la diligencia que se puso quedaron aquella tarde bautizados y echose de ver había sido acierto del cielo pues volviendo por la mañana a visitar los nuevos cristianos halló los dos de los 3 bautizados muertos…[125]

Estos *tropos* (que pueden ser leídos como anécdotas) son significativos en la medida que ilustran parte de la cosmovisión africana frente a lo desconocido, y permiten analizar la forma en que los europeos actuaban frente a los africanos, a tal punto que para ellos el agua del bautismo significaba muchas cosas, aspecto que ningún europeo se tomó el tiempo de explicar en el viaje. Por el contrario,

---

123 Sandoval, *Naturaleza,* 255.

124 Sandoval, *Naturaleza,* 72-73.

125 ARSI, N.R.G. et Quit 12 I, f. 95. Carta Anua No. 4.

estas dudas fueron aclaradas tiempo después por operarios como Sandoval y Claver.[126]

Retomando el relato del padre Teruel, se puede 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.

El Santo Oficio juzgó en la Ciudad de México al mulato Fernando de Castro, natural de San Juan de Puerto Rico porque "sin ser sacerdote ha dicho misa, confesado, bautizado y administrado sacramentos".[127] Otro caso similar fue el de Pedro Ruiz, negro horro, nacido en Panamá. Pedro vivía en Cartagena de Indias cuando la Inquisición se dio cuenta de que estaba amancebado con su hija, además de eso se le acusaba de haber bautizado y casado a una muñeca.[128] Dos casos tremendamente particulares donde dos descendientes de africanos estaban reproduciendo y materializando en el Nuevo Mundo lo que pensaban sobre los sacramentos y en general sobre la nueva religión.

A pesar de que los expedientes de Fernando y Pedro no permiten determinar cómo administraban los sacramentos ni cómo los concebían, sí es posible ver, de alguna manera, cómo la catequesis, bautizo y los demás sacramentos recibidos por muchos africanos en sus lugares de origen y posteriormente a sus descendientes en las Américas, permeó el devenir de las culturas africanas, a tal punto que algunos se apropiaron de dichas enseñanzas y las hicieron suyas. Lo anterior, con el fin de explicar a los demás lo que ellos consideraban como propio de la fe cristiana.

---

126 He descrito otros tropos en Guerrero-Mosquera, "*Los jesuitas*".

127 AGN-México, Fondo Indiferente Virreinal, caja 0791, Expediente 14, f. 1r. 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).

128 AHNM, Fondo Inquisición, Cartagena de Indias, libro 1020, f. 273r. Relación del auto particular de fe celebrado en la iglesia catedral de Cartagena de las indias a 6 de agosto de 1627.

Hubo un caso similar en 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 Arcángel,[129] el cual estaba cerca al puerto. Ahí, el padre Fernando Zapata fue delegado para tratar con ellos asuntos sobre su pacificación,[130] y estando en dicho lugar, se percató que los habitantes del palenque tenían una especie de iglesia y rezaban sus oraciones bajo el mando de dos africanos, Diego Biáfara 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 población.[131]

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 en que se encontraban estas personas, el cimarronaje, era una razón para que la Inquisición persiguiera cualquier indicio de herejía.

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",[132] y al ser cristianos deseaban tener sacerdotes que los instruyeran en la fe católica y administraran los sacramentos.[133] Por lo anterior, prometieron:

> Que ellos detestarán cualesquiera errores y idolatrías en que hayan incurrido y no las reiterarán, que se bautizarán los que no estuvieren bautizados y vivirán en adelante en todo como hijos de la Santa Iglesia católica romana que

---

129 Antecesor del Palenque de San Basilio.

130 Expediente sobre la sublevación de los cimarrones de las sierras de María, AGI, Fondo Santa fe 213, en: Navarrete, *Nuevos,* 59.

131 Navarrete, *Nuevos,* 60.

132 AGI, Fondo Santa Fe, 994, l. 11, ff. 20r-22r. Sobre las negociaciones para el sometimiento de los palenques de Sierra María. Madrid, 23 de agosto de 1691.

133 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.

> conservándose debajo 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 vejación…[134]

Al respecto, el padre Balthasar de la Fuente narró 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. Según él, los cimarrones

> …se determinaron a buscarme, y dentro de dos meses llegaron a mi casa más de cincuenta de ellos, y cercándome en ella, se entraron cinco en mi cuarto, diciéndome el uno de ellos, me asegurase, que él gobernaba aquella gente y otros muchos; que solo me buscaba para que los conociesen y administrase los Sacramentos que me pidiesen, como Cura de aquel Territorio: ofrecí hacerlo, y me encargaron no volviese à reconocer sus Poblaciones, que ellos me buscarían…[135]

Pero los cimarrones de los Montes de María no eran los únicos que querían pacificarse. Según los expedientes, también se encuentran datos sobre los palenques de Santa Marta, Río de la Hacha y el Darién, que estaban en situaciones similares. Todos tenían como condicionamiento acatar las normas impuestas por la monarquía hispánica y, al mismo tiempo, estar 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.[136]

También se dice que Claver fue varias veces a las poblaciones de los Montes de María para confesar y predicar a los africanos y sus descendientes.[137] En parte, esto explicaría porqué 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 Com-

---

134 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.

135 AGI, Fondo Santa Fe, leg. 213, f. 3r.

136 AGI, Fondo Santa Fe, leg. 213, ff. 43r, 44r y 30r.

137 Testimonio del capitán Pedro de Barahona Burbano, Vecino de Cartagena, 42 años, Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 144.

pañía de Jesús. Aunque estos no administraban sacramentos como otros sacerdotes, es posible entender cómo los clérigos en el mundo hispánico también pensaron que era importante la difusión de la religión. Dicha difusión podía hacerse con los mismos africanos, al igual que se planteó en África,[138] bajo la idea de que esta cercanía generaba confianza entre los mismos africanos a la hora de aprender los lineamientos de las creencias católicas.

Las situaciones narradas anteriormente permiten analizar 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 señalan cómo, en ambos continentes, estos personajes concebían los sacramentos (el bautismo en particular), el cual, según ellos podía ser administrado por cualquier persona; consideraban que ellos tenían la capacidad de hacerlo. En este sentido, los africanos se apropiaron de dicho ritual para ser interpretado o ejecutado por un no-sacerdote negro, quien, según ellos, podía hacerlo al igual que un sacerdote europeo. 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 e inquisitorial. Basta con ver los dos personajes del Nuevo Mundo que fueron llamados por las jurisdicciones de la Inquisición (Nueva España y el Reino de la Nueva Granada, respectivamente). En ambos casos se pudo ver la apropiación de lo aprendido por algunos africanos y la resignificación que estos hicieron.

---

[138] Hay que recordar que se propuso enviar a *negros forros* (horros) desde Brasil hasta las costas africanas para que ayudaran con la catequesis de la población esclavizada en dicho lugar. Ver: AHU, Fondo Documentos Avulsos Capitania da Bahia, Rolo 3, microfilm, cx. 3, doc. 314, f. 2r; Carta de 23 de ferreiro 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 cómo era su acercamiento a la población por medio de intérprete; este personaje asistía al padre en la conversión de adultos por medio de preguntas que él le había enseñado, logrando así que la población no se sintiera "amenazada" por la presencia de un foráneo. BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 80r.

Retomando la historia de los cimarrones Diego Biáfara y Francisco Arará, es probable que éstos hayan aprendido algo de la religión cristiana a su llegada al puerto de Cartagena de Indias o que sus conocimientos hubieran empezado en sus lugares de origen. No hay certeza de ninguna de estas situaciones. Lo que sí fue un hecho es que ambos tenían conocimientos sobre los fundamentos de la doctrina y su práctica dentro del palenque. Esto repercutió en este tipo de declaraciones al momento de la pacificación. Es decir, se usó la religión cristiana como forma de acercarse a la libertad.

También hubo africanos que nunca recibieron el sacramento, pero decían "vivir" como cristianos. De este aspecto en particular se percataron los padres de la Compañía de Jesús cuando hacían los exámenes en la ciudad o cuando estaban en las misiones, en donde las personas con las que tenían contacto no eran los *bozales* (boçales)[139] recién llegados, de quienes se tenía certeza de los malos bautizos; por el contrario, eran esclavizados establecidos en el territorio neogranadino. De ahí que el examen y el bautizo no fue exclusivo de los africanos recién llegados y también se examinó a los esclavizados que estaban en la ciudad. Un ejemplo, en el colegio de Cartagena de Indias, es el siguiente, donde se da cuenta de un "pardo o mulato", quien después del examen contó que él había nacido en América y no estaba bautizado.[140] Otro ejemplo que puede ser leído en las Cartas Anuas es el de "una negra que tenía casi cien años de edad y era tenida no sólo por cristiana sino por muy católica" y quien no tenía el bautizo.[141] Fue a confesarle este hecho a uno de los jesuitas, quien después de hacer el examen confirmó el hecho. Por último, en otra

---

139 RAE lexicográfico, 1661 (Covarrubias), 285. Dicho nombre tenía dos significados, uno estaba relacionado con el hecho de que los africanos no hablaban español. El otro estaba relacionado con la boca en "forma de bezos", es decir, labios en forma de B (abultados) (RAE Lexicográfico, 1611 (Rosal), 90). Tomando como referencia uno de los últimos textos de Pablo F. Gómez, un bozal era una persona amordazada y recién desembarcada que no hablaba ningún idioma europeo. Gómez, *[Un] muffled*.

140 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 106r; Hazañero, *Letras anuas.* Algo similar se puede leer en las cartas anuas de la Nueva España. Anua de la provincia de México y Philipinas desde el abril de 1600 hasta el de 1602. Monumenta Mexicana, vol. VII, p. 578.

141 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 130r; Hazañero, *Letras anuas.*

anécdota de las Cartas Anuas es posible leer que una negra de 56 años a la que todos tenían por buena cristiana, algo le atormentaba en su lecho de muerte. Según el relato, no pudo morir en paz hasta que confesó no haber recibido el bautismo.[142]

Lo extraño de estos casos es que todos llevaban "una vida cristiana" a los ojos de los demás: se confesaban, comulgaban y a simple vista no había sospecha de que no fueran cristianos, porque habían vivido así toda su vida, pero al hacerles un examen minucioso, la ausencia de bautizo salía a relucir; tal y como se relató en la Carta Anua No. 6. Según este documento, 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 examinaba, éste le comentó que "hacía 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".[143] Dicho acto fue considerado nulo y lo bautizaron nuevamente, *sub condicione*.

Al parecer, para algunos esclavizados el bautismo no tuvo un significado relevante y, por ende, no buscaron ejercer dicho ritual católico. Un ritual que, si bien es cierto abrió las puertas de la fe católica a quienes decidieron 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 respetable.

Sin embargo, llama la atención la participación de algunas de estas personas en la confesión y a la hora de comulgar, dos actos que van de la mano con el sacramento de la comunión. Dicho ritual iba más allá del bautismo, porque en él se consagra la adhesión a la fe católica y está en consonancia con el anterior para afianzar los conocimientos sobre la religión.

Relatos sobre el éxito o fracaso de las misiones hay varios. Con respecto a la catequesis se puede mencionar cuando el padre Pedro Tavares estaba cerca de Bengo, en *sertão,* según él:

---

142 AECJ, Fondo Astrain, Carta anua No. 9, f. 2v.

143 RAH, Tomo 129, Carta anua No. 6, f. 280v. Véase Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, 574-575.

> …enseñando la doctrina a algo como quinientas personas, y tratando el misterio de la Santísima Trinidad, de repente se levantó en el suelo, un señor muy valiente, y me dijo con mucha ira, que era salvaje y todo, y que no entendía ni sabía lo que decía. Oyendo mis *intérpretes* estas palabras, quisieron quitármelo para que siguiera obrando con mucha prisa con tal de que no hiciera eso, y lo perdoné de muy buena voluntad, y eso no lo hizo culpable de decirme esas palabras y otras cosas al respecto. A este paso, él se arrojó a mis pies pidiéndome perdón, y que quería aprender oraciones y ser hijo de la Iglesia.

> [ensinando a doutrina a cousa de quinhentas pessoas, e tratando do mysterio da Santissima Trinidade, de repente se levantou so chaõ hũ gentio m^{to} 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 vontade, 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 oraçoes e ser filho da Igreja][144]

Este relato muestra varias caras de la historia. Por un lado, el misionero estaba con los intérpretes, quienes lo "protegieron" de las "agresiones" que recibió de una persona. Dicho individuo lo llamó salvaje por no entender lo que el sacerdote estaba tratando de enseñar a las personas ahí reunidas. Por otro lado, un lugareño 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.

Según este relato, el protagonista estaba manifestando una resistencia ante las incesantes e insistentes prédicas sobre la religión católica. Este rechazo puede ser visto como parte de una rebelión de los habitantes con respecto al catolicismo. Adicional a lo anterior, se puede hacer una lectura contraria, dado que, a través de esta historia, el padre Tavares trató 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 dejó claro el éxito de su labor misional. Estos relatos, como se podrá ver más adelante, fueron usados por otros misioneros como Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias

[144] Intérpretes o *lingoas*. BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, f. 6v. Énfasis de la autora.

o también se pueden leer en documentos biográficos/edificantes como *el Proceso de Beatificación* de san Pedro Claver.

En este ejemplo se debe entender que el misionero no estaba en un colegio de la corte, sino en una misión a las afueras del puerto de Luanda, en un *arimo,*[145] cerca en Bengo que estaba a siete leguas de Luanda.[146] Asimismo, estaba acompañado por sus intérpretes y armado con la doctrina cristiana. Durante los días que permanecían en estos lugares, los misioneros aprovechaban para catequizar y bautizar a quienes no lo estaban, en ocasiones la mayoría de los pobladores. Los que estaban bautizados comentaban que había pasado tanto tiempo desde la última visita de un sacerdote, que habían olvidado sus enseñanzas y posiblemente habían regresado a sus antiguas creencias. Por ello la conversión 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" es evidente en el texto del padre Cavazzi quien describió que, cuando los sacerdotes no estaban presentes, los naturales no seguían las enseñanzas de la religión católica. Ante la inevitable ausencia de los frailes, los africanos vivían de acuerdo con su antigua libertad ["antiga liberdade"].[147] Lo anterior, porque había poblaciones que llevaban cinco o seis años sin contacto con un sacerdote.[148]

Con respecto al aprendizaje de la religión, se podría decir que, evidentemente era (y sigue siendo) 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. Como se sabe, la enseñanza de la religión lleva tiempo y esta debe darse bajo la supervisión de personas conocedoras de los principios básicos,

---

145 Quinta o hacienda para el cultivo agrícola en Angola.

146 BPE, Códice CXVI/2-4, Tavares, *Carta*, f. 2r.

147 Cavazzi, *Descrição,* vol. II, 209.

148 Cavazzi, *Descrição,* vol. I, 327.

las oraciones, los sacramentos y los preceptos de la Biblia. Por ello, las descripciones acerca de la catequesis e impartición de los sacramentos a los africanos tanto en África como en América no era un proceso constante a lo largo del tiempo. En este sentido, queda claro que la gran mayoría de la población –exceptuando algunas élites africanas– carecían de formación "cristiana".

Por su parte, el estudio de la catequesis, bautismo y administración de los sacramentos de africanos está sustentado por un andamiaje de personajes y elementos catequísticos. Cada uno es diferente en sus características, pero al final confluyen en un mismo propósito. En este apartado corresponde mencionar a los intérpretes, quienes fueron parte fundamental del proceso de conversión. En el caso de Cartagena de Indias, los intérpretes fueron capitaneados por el padre Alonso de Sandoval y Pedro Claver. Estos personajes socorrieron a los esclavizados a los barracones y casas de esclavizados, lugares en donde los alojaban para poder alimentarlos y curarlos de las enfermedades del viaje.[149] Una vez restablecidos físicamente, los africanos eran 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 operarios como Claver y Sandoval. Éste 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 complicada para los misioneros, porque no conocían todas las lenguas africanas a las cuales se tenían que enfrentar. Sandoval recomendaba tener mucha paciencia en todo el proceso y a la hora de buscar el intérprete adecuado para cada esclavizado; a su vez recomendaba tener mucho cuidado[150] con ellos porque no conocían de "mortificación, de amor de Dios, ni de lo que hace tiene aprecio".[151] Por eso, en ocasiones, transmitir la información a través de estos mediadores podía ser una tarea complicada. Como se pudo ver en los apartados anteriores, en esto coincidían los misioneros en África y en Cartagena de Indias: no podían confiar plenamente en los traductores, quienes,

---

149 Newson y Minchi, "Cargazones", 207-243.

150 Sandoval, *Naturaleza,* 196r, 196v.

151 Sandoval, *Naturaleza,* 232v.

según ellos, podían llegar a traducir mal algunos de los preceptos de la religión católica.

CONCLUSIONES

El proceso de conversión y catequesis de esclavizados que arribaron a Cartagena de Indias durante los siglos XVI y XVII revela un esfuerzo sistemático y meticuloso por parte de los jesuitas, en particular, Alonso de Sandoval y Pedro Claver. A través del análisis de las fuentes consultadas, se puede constatar que la labor de conversión no solo implicaba la administración de los sacramentos, sino también un intento por entender y clasificar las diferentes culturas africanas con las que los religiosos entraban en contacto. Una labor que se llevó a cabo, en gran medida, gracias al trabajo de Sandoval.

Uno de los aspectos más destacados de este proceso fue el uso de intérpretes o "chalones", quienes se convirtieron en actores esenciales para la comunicación entre los sacerdotes y los esclavizados. Estos intérpretes (hombres y mujeres), en su mayoría personas esclavizadas, desempeñaron un papel crucial en la mediación lingüística y cultural, facilitando la comunicación entre los sacerdotes y los bozales recién llegados, ayudando así a que la doctrina cristiana pudiera ser comprendida en un contexto completamente ajeno a las creencias y cosmovisiones africanas.

En este capítulo también se procuró destacar cómo el oficio de intérprete, históricamente dominado por hombres, también incluía la participación de mujeres. A través de una relectura de las fuentes, se logró visibilizar la contribución de estas traductoras en la conversión de africanos en la América hispánica. En este sentido, el análisis de las fuentes permitió entrever cómo se diferenciaba a las mujeres y a los hombres. Sandoval, por ejemplo, utilizaba los términos "lenguas" para mujeres e "intérpretes" para hombres, subrayando una distinción que no siempre se refleja en otros documentos históricos. Esta distinción revela una comprensión más compleja y matizada de este papel vista desde el género. A través de ejemplos específicos, como el de Joana y María de Mendoza, las fuentes subrayan la importancia

de las mujeres en este proceso y destacan los desafíos que enfrentaban los misioneros en la búsqueda y formación de intérpretes que pudieran servir no solo como traductoras, sino también como madrinas y guías espirituales.

Aunque las fuentes, como la obra de Alonso de Sandoval y las Cartas Anuas, proporcionan información valiosa sobre este proceso, también revelan una cierta desconfianza por parte de algunos religiosos, quienes veían a los y las intérpretes más como herramientas funcionales que como aliados en la conversión. A pesar de estas dificultades, los jesuitas lograron establecer un sistema relativamente eficiente para la conversión de los esclavizados.

Finalmente, en este capítulo se subraya la importancia de los registros y documentos históricos en la reconstrucción de estos procesos, en poner nombre y "apellido" a los personajes que fueron eclipsados por los misioneros jesuitas. Al mismo tiempo, en este capítulo se destacan las limitaciones de las fuentes disponibles, las cuales ofrecen una visión parcial y, a menudo, sesgada de la realidad vivida por los africanos esclavizados en Cartagena de Indias. A través de una combinación de fuentes, fue posible acercarse a una comprensión más profunda de la complejidad de la evangelización en este contexto colonial, reconociendo tanto los logros como las inexactitudes del proceso misionero llevado a cabo por los jesuitas.

Textos para la conversión y recolección de almas africanas

Establecer un ambiente de reciprocidad entre los misioneros europeos y los africanos fue una tarea ardua que debió recorrer un largo camino que tuvo un sinnúmero de obstáculos por 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 que supuso un reto enorme a la hora de enfrentarse a la población africana. Por dicha razón, el uso de herramientas para facilitar la catequesis e impartición de sacramentos a los africanos, fue de gran ayuda. En este capítulo se abordarán algunos de estos elementos, las directrices, instrucciones, catecismos, cartillas, gramáticas y diccionarios que se escribieron e imprimieron con este fin.

Las directrices establecidas para la enseñanza de la fe a 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 hacían labor misional con los africanos. Esto permitió el nacimiento de algunas sugerencias o instrucciones. Por su parte, los catecismos, instrucciones y cartillas, si bien no fueron la herramienta principal para aprender un idioma, sí fueron instrumentos que permitieron a los misioneros conocer algunos vocablos para poder transmitir la catequesis. Las gramáticas eran textos donde se explicaba la forma en que estaban estructuradas las lenguas africanas, las formas de pronunciación, ortografía, morfología, sintaxis, etc.

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 y

español) a un idioma africano (por ejemplo, el *kikongo* y *quimbundo*) y viceversa. Estas herramientas permitieron a los misioneros una mayor interacción con la comunidad y que los misioneros pudieran entender lo que los intérpretes decían.[1]

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 fe.[2] La elaboración de estos textos obedeció a la necesidad de aprender las lenguas africanas para poder catequizar a la población en un idioma que permitiera la asimilación de conceptos básicos de la religión católica. Por ello, publicar en lenguas africanas se mantuvo con la llegada de la colonización del siglo XIX, misiones cristianas que reconocieron la tarea que los misioneros realizaron durante los siglos XVI y XVII.

Como se verá en este capítulo, estos textos fueron variados en su origen y naturaleza, pero, en términos generales, nacieron con la intención de ayudar a mejorar la catequesis y conversión. Por un lado, las instrucciones que se escribieron trataban de mitigar 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 (portuguesa e hispánica). Los catecismos y 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 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, ango-

---

1 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), 156.

2 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), 19.

lana, arda, entre otras.[3] Esto se logró gracias a la ayuda de los mismos africanos que fungieron como traductores.

A Cartagena de Indias llegó uno de estos elementos: una carta con una especie de catecismo (una *instrucción*). En ese sentido, en este capítulo se resalta la presencia de la *Instrucción* del arzobispo de Sevilla. Este documento nos pone frente a uno de los primeros acercamientos a la circulación de instrumentos para la enseñanza de la fe católica en los esclavizados; es decir, a pesar de que el documento fue ideado en la metrópoli, como veremos más adelante, llegó hasta tierras americanas y fue puesto en práctica.

Sobre la base de la erudición existente y los documentos en archivos y bibliotecas, en este capítulo se ha conectado las *cuatro partes del mundo,* en especial, África, Europa y América. Si bien en esta investigación no nos centramos en la historia del libro, en esta parte se hará mención al recorrido de algunos textos, su proceso de elaboración y circulación, y una comparación de algunos aspectos de ciertas ediciones.[4]

Al igual que en el capítulo anterior, en este se hará referencia a África central y occidental, pero aquí se podrá ver cómo la conversión de africanos trascendió el Océano Atlántico. En ese tenor, será posible constatar la circulación de algunos textos y los esfuerzos por resarcir algunos de los problemas que había con los bautizos. La mayoría de los textos que se estudiaron (publicados y manuscritos) hacen referencia a África central (Congo y Angola); no obstante, se resaltaron los esfuerzos que hicieron los misioneros por producir textos para la catequesis en África occidental (Arda) y en América.

Por último, y no menos importante, en este último capítulo se destacará la circulación de textos impresos y manuscritos a los que, tanto misioneros como personas de origen africano, tuvieron acceso durante la actividad misional en ambos continentes. En este sentido, se le mostrará al lector cómo algunos textos tuvieron amplia difusión y fueron pilares para la conversión de africanos y de esclavizados en África Centro-Occidental y Cartagena de Indias, respectivamente.

---

3 Como se verá más adelante hubo cartillas, gramáticas, diccionarios y catecismo en lengua del Congo o *kikongo*, lengua angola o *quimbundo*, o lengua arda o *Ayizo-gbe (fon),* traducidos al portugués, italiano, latín y español.

4 Guerrero-Mosquera, "Catecismos".

CATEQUIZANDO Y APRENDIENDO LAS LENGUAS AFRICANAS

Durante el siglo XVII, la normatividad acerca de la catequesis a esclavizados fue escasa y las normas, en sí, fueron pequeñas recomendaciones sobre cómo tratar a los esclavizados 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 mencionan en los siguientes apartados, en donde se podrá ver cómo, a falta de directrices reales y eclesiásticas, los misioneros que se dedicaban a predicar, confesar y dar pláticas espirituales a los africanos tomaron la iniciativa de realizar algunas puntualizaciones al respecto. Esto sirvió para dejar un legado normativo que permitiera saber cómo estaba pensada la catequesis e impartición de los demás sacramentos a la población africana en la América hispánica.

Con el Tratado de Tordesillas, las coronas ibéricas delimitaron los territorios correspondientes a cada una, de este modo también se instituyeron los alcances jurisdiccionales que cada soberano podía ejercer, incluyendo lo religioso. Por ejemplo, en el caso de Portugal, sus territorios se repartieron por casi todo el globo, incluyendo el continente africano. Por ello, 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 Compañía de Jesús. Para los jesuitas, Dios había escogido a los reyes portugueses para expandir la fe en África, Asia y América,[5] 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 los primeros años de la "era de los descubrimientos", 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 (Asia, Europa y América), por ello, se podría decir

5 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.a.).

que no llegaron a África o América con pocos elementos misionales. A pesar de ir armados con sus conocimientos sobre la fe y ser avezados en las cuestiones de la conversión, 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.

En un principio 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 iban sólo 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 bautizar y catequizar a los gobernantes y a las personas cercanas a este. Esto desembocó en un descuido del resto de la población, por ello, y con el fin de remediar un poco algunos aspectos de la catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos, el Concilio de Trento (1545-1563) estipuló que la población de las zonas apartadas y rurales debía ser incorporada a la religión católica, de ahí la importancia de ampliar las misiones a estas zonas e ir más allá.

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 enseñanza de la fe católica en América, Asia y África. Esto 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 llevadas en Trento se trató de determinar la forma de comprender la naturaleza de las poblaciones no cristianizadas, impulsar e innovar métodos de conversión 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 éste se tomaron decisiones en los diferentes concilios provinciales que permitieron adecuar la normatividad a las necesidades de cada región. Pasando al territorio hispánico y para el caso concreto del Reino de la Nueva Granada se deben mencionar

los concilios realizados en Lima (1551-1552, 1567, 1582, 1591, 1601 y 1772),[6] los que sirvieron como punto de partida para adentrarse al mundo de la conversión de africanos. En el III Concilio de Lima se discutió la enseñanza de la fe católica en el Virreinato del Perú, pero éste se quedó en lo referente a los indígenas.[7] De dicho evento surgió la *Doctrina cristiana y catecismo para los indios y demás personas*, pero no específica a la población afrodescendiente en sí. Por falta de normas concretas en cuanto a la conversión de esclavizados, ésta casi siempre estuvo supeditada al marco pensado para los indígenas.

Los concilios se ocuparon de los africanos y sus descendientes más como un sistema de control que como una acción misionera que estuviera pensada para ellos. Las directrices expuestas en estos concilios fueron las que el padre José Acosta tuvo en cuenta para pensar la catequesis e impartición de los sacramentos de los africanos y sus descendientes en el Virreinato del Perú, las que retomó en su texto.[8]

Previo a los concilios hubo otras normas que tomaban en cuenta, limitadamente, a la población africana. Un ejemplo de ello fueron las Leyes de Indias, en donde se puede ver el interés que la monarquía hispánica tuvo por la enseñanza de la fe católica a 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, llamada: "Que en cada pueblo se señale hora en que los indios y negros acudan a oír la Doctrina Cristiana", donde se exigía que en cada pueblo se debía determinar el día y hora en la cual se tendría un espacio para que se "junten todos los Indios, Negros, y Mulatos, así esclavos, como libres, que hubiere dentro de los pueblos, à oír la Doctrina Cristiana, y provean de personas, que tengan cuidado de ser la enseñar, y obliguen à todos los vecinos de ellos à que envíen sus indios, Negros, y Mulatos".[9] Del mismo modo, se pedía que los indios, negros y mula-

---

6 Dejo, *Spiritual Discourse in*.

7 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): 51-68.

8 José Acosta, *De procuranda indorum Salute* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987), 47.

9 Emperador D. Carlos, 30 de noviembre de 1537. *Recopilación de leyes de los reynos*

tos que habitaran fuera de los pueblos debían ser adoctrinados. Eso sí, la hora asignada no debía interferir con el servicio "prestado" a sus esclavizadores.

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".[10] En esta ley en particular se ordenaba a todos aquellos que tuvieran en su posesión a esclavizados, 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 se estipuló: "Que los indios, negros y mulatos no trabajen los domingos y fiestas de guardar",[11] se indicaba que los días domingos y los días de fiestas de guardar no les pidieran trabajar. Esta normatividad no fue tenida en cuenta. Esto se puede inferir dadas las continuas quejas sobre el estado desfavorable de la conversión e instrucción de esclavizados. 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 esclavizados. En medio de esta normatividad se pueden encontrar unas pocas cláusulas sobre la instrucción de dicha población. Por otro lado, fueron varios los intentos de los jesuitas por reglamentar el proceso de catequesis, bautismo e impartición de los sacramentos de los africanos fuera de África, pero estas disposiciones no fueron reglamentadas a nivel general en la Compañía de Jesús.

En el caso neogranadino, la preocupación por la conversión de los esclavizados se puede remontar a la acción del padre Martín de Fu-

---

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), 3.

10 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), 3.

11 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), 4.

nes, quien elaboró unos memoriales en 1608. Estos iban dirigidos al General de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva. En dichos escritos, el padre Funes mostró un primer panorama de la conversión de los esclavizados en el Reino de la Nueva Granada, en especial en los números dos y tres.[12] En líneas generales, en ellos explicó la situación de "desamparo" en la que estaban dichos individuos y la preocupación que sentía por ellos. Del mismo modo, propuso soluciones para subsanar aquel problema, dado que los esclavizados eran llevados al interior del Reino de la Nueva Granada y se quedaban sin bautizar. Además de lo anterior, el padre manifestó que los bautizados no entendían la lengua,[13] razón por la que no se les catequizaban, quedando, así, el proceso sin terminar. Por ello, el padre propuso llevar a cabo unas "misiones de Guinea",[14] las cuales debían tener: 1. Un obispo patriarca, es decir, una persona que pudiera velar por la catequesis, predicación e impartición de los sacramentos de africanos en las Indias; 2. Un sacerdote y un hermano para la conversión en las 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 existente; y 4. Envío de misiones a los lugares apartados. El general Acquaviva aceptó casi todas las sugerencias, exceptuando la primera.

Desde una perspectiva contrafactual, se podría decir que, si se hubiera nombrado un patriarca que se ocupara de las "misiones de Guinea" en las Indias, se habría tenido un control sobre la conversión de los africanos; además, hubiera sido posible 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). En este sentido, no se debe perder de vista que esta actividad fue relegada

---

12 ARSI, Fondo Congr. 52, ff. 198r-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. 199r, 199v, 200r. Memorial 3o. De los modos de ejecutar el memorial de los negros. 1608.

13 ARSI, Fondo Congr. 52, ff. 199r, 199v, 200r. Memorial Segundo.

14 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.

como un oficio más de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias, por lo que fue difícil encontrar la documentación necesaria para dar cuenta de la labor jesuita en este punto; y segundo, los esclavizados, al ser vistos como mercancía, tenían un tratamiento diferente al de un vecino de la ciudad: el indígena. 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 se pudieron desplegar ni llevar a cabo la conversión propuesta por él. Tal vez se siguieron algunos de sus planteamientos en los memoriales, pero, en la realidad, aunque el superior de la Compañía de Jesús aceptó sus sugerencias, estas no se convirtieron en líneas rectoras para la catequesis e impartición de los sacramentos a los esclavizados en el Nuevo Mundo, pero se pueden considerar como un buen punto de partida dentro de la Compañía de Jesús y del patronato hispánico.

Las directrices de la Corona y las recomendaciones de algunos sacerdotes como Funes, al parecer, fueron en vano. Esto se puede ver reflejado en algunas situaciones. Por ejemplo, en 1628 el obispo de Santa Marta, Lucas García Miranda, escribió que estaba alarmado porque quinientos cincuenta "negros" que había en las 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". Por esa razón, habló con el gobernador para dar solución a ello. Este funcionario aparentó que no podía hacer nada por los esclavizados porque los textos mencionaban que la doctrina se impartía a los españoles e indios.

Por lo anterior, el obispo determinó que se debía incluir a "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 [...]".[15] Al no existir claridad en esta normatividad, el vacío provocó que algunos sacerdotes no

[15] AGI, Santa Fe 230, 37, f. 20 Carta del Obispo de Santa Marta del 16 de agosto de 1628.

quisieran confesar, predicar y catequizar a los esclavizados bajo el pretexto de no estar mencionados en el reglamento.

Estos inicios en la conversión en la Provincia de Cartagena se pueden ilustrar con un evento que tuvo lugar en la Encomienda Tubará, en 1610.[16] Ahí, Alonso de Mendoza Carvajal era el encomendero, el visitador fue Juan de Villabona Zubiaurre y Francisco de Castro era el doctrinero desde 1596.[17] A la llegada a la población, lo primero que se realizó fue un censo y un examen para conocer el estado de la población en cuanto a la religión. Es decir, se ocuparon de preguntar quienes estaban bautizados, confesados, casados o si alguno necesitaba de algún sacramento.[18]

Según Villabona, la queja principal era que el encomendero no había instruido bien en la fe cristiana a los zambos de Tubará.[19] Tampoco había, según él, una iglesia decente ni ornamentos necesarios para llevar a cabo la eucaristía, por lo que él consideró que la población había estado desamparada, desvalida y en estado de grandísima lástima y compasión. Dicho esto, dispuso que estos asuntos se mejoraran. Como se puede ver en este ejemplo, las quejas debido a la poca catequesis no fue algo aislado ni exclusivo del puerto de Cartagena de Indias, más bien fue un suceso recurrente en diferentes lugares.

Pero las normas para la conversión no paraban ahí, por ello, es importante tener en cuenta la contraparte portuguesa. En el contexto luso la dinámica fue diferente en cuanto a las normas y la manera de presentarse. En primer lugar, se debe decir que, a diferencia del Virreinato del Perú, en Brasil no hubo sínodos durante los siglos XVI y XVII, sino fue hasta el siglo XVIII, cuando se realizó el Sínodo de Bahía. En dicho evento se establecieron algunas disposiciones para la cate-

---

16 AGN Colombia, Visitas-Bolívar, leg. 62, doc. 9, ff. 630r-705r. Este documento lo revisó Natalia Silva Prada en su canal de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=nyxNvfwFjcg&t=28s. José Agustín Blanco, *Tubará, la encomienda mayor de Tierradentro* (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1995).

17 Baltasar Juan Roca, *Historia verdadera de la vida, y milagros del bienaventurado padre s. Luys Bertran*, (Valencia: Juan Crisóstomo Garriz, 1608), 111-116.

18 Para el examen se elaboraron una serie de preguntas. AGN Colombia, Visitas-Bolívar, leg. 62, doc. 9, ff. 642r.

19 AGN Colombia, Visitas-Bolívar, leg. 62, doc. 9, ff. 701r-703v.

quesis e impartición de los sacramentos de esclavizados. A pesar de que no hubo sínodos durante este tiempo, sí se tuvieron en cuenta las directrices de tridentinas a través de las órdenes religiosas como la Compañía de Jesús, 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 muestran la importancia del estudio de las lenguas diferentes al latín.[20] Por ello, 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"[21] y se consideraba conveniente hacer uso "de la lengua del pueblo"[22] para llegar más fácil a éste.

Como se pudo ver en el capítulo 1, a pesar de que el *quimbundo*, el *kikongo* y el *Ayizo-gbe (fon)* no fueron consideradas como lenguas principales dentro del aprendizaje previo que debían tener los misioneros, hubo cierto interés por su parte en 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, los misioneros se apoyaron en los catecismos traducidos a algunas lenguas africanas y así mejorar sus habilidades para llevar a cabo dicha labor.

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 estuvieran los lugares para las misiones. En la práctica, y según los datos arrojados por la documentación estudiada, en las misiones africanas los bautizos no eran realizados, es decir, no se estaban respetando los acuerdos. 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 "haciendo todo lo que manda-

---

20 Arzubialde, *Constituciones*, 194.

21 Arzubialde, *Constituciones*, 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, 1838), 54. Estas condiciones no los eximió de aprender una lengua africana para predicar, confesar y hacer pláticas espirituales con los africanos.

22 Arzubialde, *Constituciones*, 163.

ba el ceremonial romano y que enseñaba con el Concilio de Trento" ["fazendo tudo o q manda o Cerimonial Romano, e o q ensina o Concilio Tridentino"].[23]

A falta de sínodos africanos y brasileños en el siglo XVII, se tenían en cuenta las Constituciones lisboetas. Las de 1640 estipulaban algunas cuestiones para la catequesis de los esclavizados, las cuales consistieron en que los amos (esclavizadores) debían enseñar a los esclavizados el Credo, Padre Nuestro, Ave María, y los Mandamientos.[24] Además, debían procurar el bautismo de sus esclavizados y sus descendientes. 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.

Dicho sínodo se llevó a cabo con la finalidad de adecuar las directrices del Concilio de Trento,[25] en el que la defensa del catolicismo contra el avance protestante era uno de los pilares primordiales. En líneas generales, este no profundizó en lo estipulado en las constituciones lisboetas en cuanto a la conversión de los esclavizados, sólo agregó que se debía enseñar la doctrina cristiana a los esclavizados.[26] Y en cuanto a los bautizos decía que:

> … para mayor seguridad de los Bautismos de brutos esclavos, y bozales, y de lengua desconocida, como los que vienen de Mina, y muchos también de Angola, se hará lo siguiente. Después de tener alguna luz de nuestra lengua, o tener *intérpretes*, servirá *la instrucción de los ministerios*, que ya hemos notado que se lanza en el libro tercero N. 579. Y las siguientes preguntas solo se harán demasiado para los mencionados bozales:

---

23 BPE, Códice CXVI/2-4, f. 5r. Tavares, *Carta*, Segundo Documento.

24 Cunha, *Constitucoès*, 9, 30 y 31.

25 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 Fragoso y Roberto Guedes (ed.), *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa,* (Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda., 2014).

26 Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustrissimo, 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), 3.

> ¿Quieres lavar tu alma con agua santa?
>
> ¿Quieres comer la sal de Dios?
>
> ¿Pateas todos tus pecados de tu alma?
>
> ¿No cometerás más pecados?
>
> ¿Quieres ser un hijo de Dios?
>
> ¿Tiras tu alma el demonio?
>
> [para maior segurança dos Baptismos dos escravos brutos, e buçales, 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 instrucção dis mysterios, que já advertimos vai lançada no terceiro livro nu.579. E só se farão de mais aos sobreditos buçales 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 fora sa tua alma o demonio?][27]

En lo único que difería esta disposición con las constituciones lisboetas era la relacionada con una sugerencia: imprimir un breve catecismo,[28] que se encontraba en dicho documento, y debía repartirse en las casas en donde había esclavizados, para así facilitar la instrucción de esta población.

A modo de complemento de las indicaciones del sínodo y tratando de seguir las disposiciones del Concilio de Trento,[29] en Brasil se gestó un texto con el cual se daban otras premisas sobre la catequesis y bautizo de esclavizados, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Este fue escrito por el padre Jorge Benci, el cual vio la luz, en Bahía, en 1700 y, en 1705, fue impreso en Roma.[30] Con esta

---

27 Monteiro da Vide, *Constituições*, 20. Énfasis de la autora.

28 Monteiro da Vide, *Constituições*, 19.

29 Jorge Benci, *Economia christãa dos senhores no governo dos escravo*s (Roma: Antonio de Rossi, 1705), 56, 77 y 87. Disponible en: http://purl.pt/24731

30 Se tomó como referencia este texto porque, a pesar de ser publicado a principios del siglo XVIII, éste fue pensado y estructurado a finales del XVII.

obra se logró concretizar algunos puntos sobre la esclavitud, entre ellos, la enseñanza de la fe católica de los esclavizados. 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 esclavizados debían ser introducidos en la fe católica.

En el Discurso 1 explicó el derecho de los esclavizados tener vestido, comida y asistencia en la enfermedad, esto debía ser proporcionado por sus esclavizadores. En el Discurso 2 remitía a los dueños a catequizar y dar buen ejemplo a los esclavizados con sus acciones. En el Discurso 3 señaló que los esclavizadores podían dar castigo a los esclavizados para que estos no se acostumbraran al mal comportamiento. Y, en el Discurso 4, explicó la necesidad de dar trabajo a los esclavizados para que no se transformaran en personas insolentes. Como se puede ver, cada uno tiene sus particularidades, pero en concreto, se hará mención al segundo.

De este discurso se pueden rescatar varias cosas que los esclavizadores debían procurar para la *salute* cristiana de los esclavizados, 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 fe.[31] Además, algunos de los esclavizados que llegaban sólo tenían el bautismo, pero no habían sido instruidos en las cuestiones de la religión católica.[32]

Entre las cosas que se pueden destacar de este discurso está la importancia de la participación de los esclavizadores en la conversión, en donde estos debían alimentar el alma de los esclavizados con la doctrina cristiana. Por ello, era preciso dar espacios y días a esta población (domingos y días santos) 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 naturales.[33]

Algo que se debe destacar dentro de las sugerencias del padre Benci es que este jesuita era consciente de que para llevar a cabo un buen proceso de conversión era preciso contar con el tiempo

---

31 Benci, *Economia,* 60-61.

32 Benci, *Economia,* 62.

33 Benci, *Economia,* 68.

necesario para que los esclavizados pudieran comprender la información.[34] Claro, su argumento estaba basado en la creencia de que los africanos eran personas rudas y difíciles de sacar de sus creencias y supersticiones, y, por ende, faltos de entendimiento. Lo que se pretende destacar es que, como se mostró en el capítulo 1, algunos misioneros en los puertos de embarque simplemente bautizaban a los esclavizados de los barcos sin proporcionarles instrucción alguna, es decir, no se tomaban el tiempo para predicar ni catequizar antes de llevar a cabo el acto sacramental. Por otro lado, en el libro de Benci no se encuentran detalles de pasos a seguir a la hora de catequizar a los esclavizados, más bien, fueron sermones de un padre en los cuales realizó algunas recomendaciones a sus feligreses y tomó como punto central hablar de los esclavizados y sugerir algunos aspectos 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-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*, publicado en 1758. El texto toca algunos temas sobre la esclavitud; menciona que en Brasil se había escuchado muchas veces que los africanos que llegan no habían sido cautivados de manera lícita.[35] 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 bautizo.[36]

Si bien este libro avanza en la época estudiada, se considera que se deben resaltar algunos aspectos. La sexta parte del texto está dedicada a la instrucción cristiana de los esclavizados, en donde se expli-

---

34 Benci, *Economia,* 66 y 67.

35 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: Francisco Luiz Ameno, 1758), 1.

36 Ribeiro Rocha, *Ethiope,* 8.

caba cómo debía hacerse la catequesis de esta población. Asimismo, exhortaba a los párrocos a que hicieran una copia del catecismo que estaba en el texto,[37] algo similar a lo que se sugirió en *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. El catecismo fue escrito en forma de preguntas y respuestas, pero en esta investigación se considera que los sacerdotes no tan versados en estos aspectos o los mismos africanos conocedores del idioma tendrían problemas, dado que el texto no fue escrito con separaciones entre una pregunta y otra.

En líneas generales, no estaba organizado a doble columna o los idiomas en diferente línea, tal y como aparece en otros catecismos para la enseñanza de la doctrina cristiana de africanos que se han consultado. A grandes rasgos, el catecismo contenía preguntas con sus respectivas respuestas, como, por ejemplo, ¿quién creó la tierra?, ¿dónde está Dios? y ¿quién es su hijo? Posteriormente es posible encontrar algunas instrucciones de cómo se debía hacer la confesión, la comunión y la forma en la que se convenía tratar a los rudos y moribundos.

Además de lo anterior, el texto traía una idea o propuesta nueva en cuanto a la conversión. La primera era sobre la posibilidad de que los esclavizados aprendieran la doctrina entre sí, es decir, por medio de la ayuda de otro esclavizado que sí la conociera. Esto facilitaría la trasmisión de los principios de la fe católica.[38] Una idea considerada encauzada, dada la poca cantidad de operarios (sacerdotes y hermanos) que se encargaban de la enseñanza de la fe católica de los esclavizados, pero no se sabe sí en la práctica se llevó a cabo o se consideró poco adecuada para los africanos.

En este punto es necesario mencionar que algo similar sucedió en Cartagena de Indias con Pedro Claver, o por lo menos así se relató en el *Proceso de Beatificación*. Un negro libre llamado José Gramajo mencionó que: "era tanta su caridad hacia el prójimo que despidiéndose este testigo del padre [Claver] 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

37 Ribeiro Rocha, *Ethiope,* 245.

38 Ribeiro Rocha, *Ethiope*, 237.

que lo haría".[39] 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 Compañía de Jesús hacían en territorios al interior del reino, enfocando su mayor esfuerzo en el puerto.

En líneas generales, las directrices y los textos aquí expuestos surgieron a raíz de la necesidad y obedecieron a una problemática común: la mala catequesis recibida por los africanos en sus lugares de origen y en los puertos de embarque. Sin embargo, es posible encontrar que la *Instrucción* del Arzobispo de Sevilla (Pedro de Castro y Quiñones, de quién se hablará más adelante) y los Memoriales de Funes se preocuparon por atender la problemática de la conversión y de los malos bautizos de los esclavizados que llegaban a la parte hispánica, mientras que los textos escritos en territorios brasileños se refirieron a los esclavizados en concreto y a los derechos que estos tenían frente a sus esclavizadores, ya que estos no permitían que se llevara a cabo la catequesis e impartición de los sacramentos. Esto, en cierto modo, agravaba la situación espiritual de los esclavizados 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 esclavizador-esclavizado que se reflejaba en Brasil, en la que los primeros se negaban a la conversión de los esclavizados, todo lo contrario; como se pudo ver en la Leyes de Indias, obligaron a los esclavizadores, mediante estas normas, otorgar permiso para ir a misa, no trabajar los domingos ni los días de guardar. Estas leyes regían todo el territorio hispánico en el Nuevo Mundo, por eso, en regiones al interior del Reino de la Nueva Granada fue importante que existieran este tipo de directrices para determinar el proceder en cuanto a la enseñanza de la fe católica en los africanos y sus descendientes.

Otra diferencia entre ambos puntos geográficos radicó en que desde inicios del siglo XVII se pueden encontrar los primeros intentos por reglamentar la conversión de esclavizados, por ejemplo, los Memoriales de Funes invitaban a seguir unas directrices en pro de

[39] Splendiani y Aristizábal, *Proceso,* 145-146. Énfasis de la autora.

mejorar la enseñanza de la fe cristiana a la población africana por la cuestión del idioma. Y, por último, en el contexto 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 catequesis e impartición de los sacramentos de esclavizados que llegaron a la metrópoli.

Además de todo lo anterior, se debe mencionar que la elaboración de textos para el aprendizaje de la lengua de los habitantes en donde los misioneros predicaban fue una práctica común para solventar los problemas idiomáticos a los que se enfrentaban. El caso del aprendizaje de las lenguas africanas en África no fue la excepción. Al igual que los catecismos, la mayoría de estos textos que se encontraron en esta investigación, se escribieron y publicaron pensando en contextos africanos y, salvo algunas excepciones, fueron creados para contextos americanos. Empecemos por África central.

La preocupación de algunos misioneros por no saber la lengua se hace evidente en algunos de los textos escritos por estos personajes, como se puede ver en el texto del padre Teruel. Él, además de escribir su *Descripción,* estaba preparando otros textos que servirían para la conversión y el aprendizaje de la lengua. La serie de textos estaba compuesta 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.[40]

A pesar de las intenciones de los autores por escribir y difundir sus textos, hubo quejas de que las gramáticas hechas en Europa no alcanzaban, por ello, según Cavazzi, los misioneros debían escribir gramáticas a mano según el número de estudiantes que tenían a su cargo.[41] Sobre estos hay otra pista en el texto del padre Juan de Santiago, quien escribió: "las cartillas en que han de leer, por no ser suficientes las que se llevaron de España escribiendo juntam^te^ las gramáticas multiplicadas, dando a cada estudiante las cuadernos en lengua latina, con la explicación en lengua Castilla, y musiconga".[42]

---

40 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 79 y BNE, Ms. 3574, Teruel, *Descripción* , f. 135.

41 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 289.

42 BPR, Manuscrito 791, Santiago, *Breve*, f. 134.

Es decir, se estaba transcribiendo a mano las gramáticas y no hay un registro puntual de cuántos de todos los manuscritos, por ello, es importante resaltar este punto porque se desconoce cuántos libros fueron reproducidos a mano, cuántos circularon en dicho formato y por cuánto tiempo. Dicho lo anterior, es un tema que merece atención por parte de la historiografía y queda pendiente para futuras investigaciones.[43]

Los textos que se imprimieron para la conversión, 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. Dichos textos fueron retomados siglos después, como fue el caso de dos libros mencionados continuamente en las gramáticas del siglo XX: el catecismo de Mateo Cardoso y la gramática de Giacinto Brusciotto de Vetralla.[44] El catecismo *kikongo* de Cardoso fue mencionado por Torrend y Bentley, quienes además de recordar esta *Doctrina cristiana*, hacen la aclaración que no sólo fue el primer texto escrito en "lengua congo", sino que fue el primero que se escribió en una lengua bantú.[45]

La gramática de Brusciotto fue destacada por el Reverendo Alexandre Visseq, quien la comparó con la gramática *fiote* que él presentaba, siendo dicha gramática única en su clase desde hace más de 300 años. Recordando el trabajo de un capuchino italiano que escribió *Principiationes* (refiriéndose a Brusciotto),[46] Torrend destacó su labor. 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*

---

43 Al respecto se puede citar el texto de Zwartjes que describe algunos aspectos sobre el tema, pero no profundiza en esto. Otto Zwartjes. *Portuguese missionary grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800* (Amsterdam: John Benjamins, 2011).

44 Giacinto da Vetralla (1601-1659) era miembro de una familia aristocrática, hijo de Pietro Brugiotti, un importante mecenas de la Italia de la época. Estuvo en la misión del Congo entre 1651 y 1657.

45 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.

46 Alexandre Visseq, *Grammaire fiote; ou, Grammaire de la langue du Congo* (Paris: Maison-mère, 1889), V.

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 y la gramática del padre Pedro Dias, los cuales fueron citados por Torrend.[47]

Por su parte, el padre Bonaventura de Sardegna (Cerdeña), junto al capellán de *manicongo* Manuel Reboredo (Francisco de San Salvador), trabajó en un vocabulario trilingüe (latín, *kikongo*, español).[48] Este fue usado por los misioneros en el Congo y, posteriormente, apareció una copia hecha por el padre George Geel (Jorge de Gela) en 1652.[49] El mencionado texto pasó por muchas manos y fue ampliamente copiado por los misioneros en el Congo que necesitaban apoyarse en él para poder enseñar la doctrina y recolectar almas. Los testimonios de Montesarchio y Teruel dan cuenta de ello.[50]

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, el Colegio de San Pablo de Lima editó manuales en lengua angola para la "catequesis, libros de oración e incluso una gramática de la que se tiraron 1440 ejemplares".[51] También hay registro de que el 30 de noviembre de 1634 el General de la Compañía de Jesús, el padre Vitelleschi, ordenó la impresión de un vocabulario de la lengua de Angola, elaborado por el jesuita limeño López de Castilla (1595-1680).[52] Dicho padre estuvo durante parte de su vida misional en Buenos Aires.[53]

---

47 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 Ogowe, the Cameroons, the lake region, etc.* (London: Paul, Trench, Trübner, 1891).

48 Se dice que compuso una gramática y un diccionario. Anne Hilton, "European", 296; Buenaventura de Carrocera. *La Provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla.* vol. 1 (Madrid: Administración de El Mensajero Seráfico, 1949), 188.

49 Carrocera, *Los capuchinos*, 11.

50 Carrocera, *Los capuchinos*, 14.

51 Buitrago Escobar, "De Instauranda", 321.

52 Tardieu, *L'église,* 531.

53 Borja Medina, "La experiencia", 76.

En el caso de Buenos Aires, según Sanín, en 1625 el primer obispo, Pedro Carranza, ordenó la libertad de los esclavizados de contrabando y, al mismo tiempo, se preocupó por la conversión de estos individuos.[54] En este menester, se percató que la barrera idiomática no permitía llevar a cabo esta labor. Por esto, los padres de la Compañía de Jesús 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 esclavizados africanos en tierras brasileñas, fue inevitable que se ocuparan en escribir un texto que ayudara a la conversión, razón por la cual el padre Pedro Dias escribió en 1697 el *Arte da Língua de Angola* para que fuera usado por los jesuitas en Brasil.[55] Este texto fue revisado por los padres Antonio Cardoso y Francisco de Lima, oriundos de Angola y quienes conocían bien la lengua. Por ello, se les dio a revisar el texto a "personas expertas en el mismo idioma de Angola" ["pessoas peritas na mesma lingua de Angola"].[56] Al igual que 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 esclavizados que catequizaban en los colegios de la Compañía de Jesús de sus ciudades. En el caso de Dias, a diferencias de sus colegas de Cartagena, logró escribir un texto para ayudar a los demás en su aprendizaje. Además de la gramática, el padre Dias quería realizar un vocabulario angoleño-portugués y portugués-angoleño. Este texto no se publicó.[57]

---

54 Sanín Fonnegra S.J., *Aproximación*, 36.

55 Pedro Días nació en 1622 en Gouveia. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1641 en el Colegio de Río 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 esclavizados. Leite, *História*, vol. VIII, 199. Serafim Leite, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760* (Braga: Livraria Apostolado da imprensa, 1993), 105.

56 Dias, *Arte*, (s.p.), licenças.

57 Leite, *História,* vol. VIII, 200.

En este punto, es preciso mencionar una de las características más importantes de la gramática del padre Dias: la dedicatoria de la publicación. En esta señaló que era "ofrecida a la virgen de Nuestra Señora del Rosario, madre y señora de los mismo pretos" ["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, para mostrar la importancia de las cofradías dentro del proceso de conversión brasileña y la fuerte presencia centroafricana en dicha región.[58]

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 su importancia, se considera oportuno aclarar que es un tema estudiado a profundidad, por eso, aquí sólo se darán algunos apuntes considerados importantes dentro de la catequesis e impartición de los sacramentos de los africanos que llegaban a Brasil.

El Papa Gregorio XIII permitió la creación de hermandades de esclavizados 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 Compañía de Jesús en Pernambuco en 1552 para los esclavizados procedentes de Guinea, la cual estaba dedicada a la advocación de Nuestra Señora del Rosario.[59]

---

58 Es posible que esta cofradía estuviera ligada con la que había en Angola en 1690, lo que permite 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 catequesis e impartición de los sacramentos a africanos. AHU, Fondo do Conselho Ultramarino, Série Angola, cx. 15, doc. 1688, Relação das igrejas onde residiam vigários, curas, capelães, clérigos do hábito de 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. Ver: João José Reis, "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão", *Tempo,* vol. 3, No. 2, (1996): 7-33; Gonçalo Fernandes, "Uma língua africana no Brasil colônia de Seiscentos: O quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias, SJ", *Language & History*, vol. 58, No. 2 (2015): 124-127.

59 Mulvey, "Slave ", 41.

En las plantaciones donde los jesuitas trabajaban en las misiones –algunas de estas eran propiedad de la Compañía de Jesús– los religiosos procuraron formar cofradías con el fin de acercar a los africanos a la religión. Esto 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 años.[60] Esto muestra los primeros acercamientos hacia una incipiente organización con respecto a los esclavizados y las cuestiones de la religión católica, pero como se vio, no hubo una política sistemática para esta causa hasta el siglo XVIII.

A propósito de esto, en los textos de Agostinho de Santa María se destaca porque incluyó las cofradías de negros tanto en Brasil como en África. Con respecto a la hermandad de la Virgen del Rosario de Bahía escribió que en la ciudad hubo dos: una de blancos y otra exclusiva para negros.[61] Estos últimos veneraban a la virgen con gran devoción.[62] En la misma ciudad de Bahía, pero con otra devoción, surgieron otras hermandades como la de Nuestra Señora del Amparo,[63] conformada por pardos. Continuando con el fervor por la Virgen del Rosario, el texto mostró que en São Bartolomeu (Brasil, capitanía de São Paulo) estaba presente.[64]

En la ciudad de Río de Janeiro hubo otras hermandades de negros, entre las que se debe mencionar las vírgenes da Ajuda, Bom sucesso, Copacabana, Candelária, Desterro, Parto, Rosário dos pretinhos, Monte do Carmo, Monserrate, Conceição y Neves,[65] de las cuales, la Virgen del Destierro sustentó la devoción de algunos escla-

60 Mulvey, "Slave", 41.

61 Agostinho de Santa Maria, *Santuario 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, Maranhoao, & Grao Para. Tomo Nono* (Lisboa: Antonio Pedroso Galram, 1722,) 32.

62 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. Santa Maria, *Santuario*, 41.

63 Santa Maria, *Santuario*, 34.

64 Santa Maria, *Santuario*, 248.

65 Santa Maria, *Santuario*, 1-39.

vizados.[66] Del mismo modo, la Virgen del Parto era frecuentada por los esclavizados.[67] Agostinho escribió sobre la más famosa, la Virgen del Rosario, la misma que fue protagonista de la dedicatoria de Dias, y dijo que era festejada por los miembros con gran despensa cada año.[68]

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 de los archivos. Pero más allá de ello, se quiere señalar lo pensado por algunos eruditos de la época sobre el acercamiento a la religión católica de los africanos esclavizados. Según estos, habían dejado de ser salvajes o por lo menos esa descripción se censura en el contexto de la hermandad, para decir que los esclavizados eran fervorosos creyentes y buenos devotos, dejando claro que la barbarie había quedado atrás y en Brasil, algunos de las almas esclavizadas habían sido recolectadas y ahora eran hermanos católicos que habían aprendido las cuestiones de la fe.

Como se puedo ver, y en comparación con la catequesis e impartición de los sacramentos de los indígenas americanos, las normas para la enseñanza de la fe católica 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 parteaguas en la acción misionera.

Asimismo, los catecismos y las cartillas (al igual que con las gramáticas y los diccionarios) sirvieron para familiarizarse y aprender las lenguas africanas, eso fue de gran ayuda para convertir 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.

---

66 Santa Maria, *Santuario*, 18.

67 Santa Maria, *Santuario*, 20.

68 Santa Maria, *Santuario*, 24.

Partiendo de la idea de que las diferentes culturas africanas fungieron como culturas receptoras frente a la cultura occidental, se debe tener en cuenta que en el encuentro de éstas 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* (comer sal). En este caso, la traducción jugó un papel determinante, dado que la reinterpretación hecha por los africanos sobre este sacramento permitió la mutación de este ritual católico.

Para finalizar este apartado, se debe recordar que la catequesis, a ambos lados del océano, tuvo matices diferentes. Por ello, se procuró dar un panorama amplio sobre las normas que se implementaron en África centroccidental, al mismo tiempo que se pensaron en disposiciones tanto para la América hispánica como la portuguesa. En el caso de la Nueva Granada se debe destacar la iniciativa de algunos padres como Funes para implementar políticas diferentes, así como la poca receptividad a la que se enfrentó él ante una necesidad que posteriormente seguirían señalando otros religiosos como Sandoval en Cartagena de Indias.

LA ENSEÑANZA DE LA FE A TRAVÉS DE CATECISMOS Y CARTILLAS

Los catecismos fueron recursos ampliamente utilizados para la conversión en Europa. Estos eran útiles para usarlos con la población que no conocía el latín y 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 1529.[69] Con esto se logró que las personas no versadas en el latín pudieran ser catequizadas. El proceso continuó en Alemania con el catecismo de Pedro Canisio en 1556; posteriormente, se publicó en Francia el catecismo de Edmond Auger, en 1563; en Por-

[69] Gianni Criveller, "Dar razón de las cosas de nuestra Santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del Periodo Ming", en: *Escrituras de la modernidad, Los jesuitas entre la cultura retórica y cultura científica,* Perla Chinchilla y Antonella Romano, (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 217.

tugal, el de Marcos Jorge vio la luz en 1561, el cual sería el modelo a seguir en las colonias portuguesas;[70] 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 reimpresiones y fue ampliamente usado en la Nueva España para la enseñanza de la fe católica entre los indígenas; y, por último, en Italia se imprimió el texto de Belarmino en 1597.

En 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 lugares donde se encontraban las misiones (Asia, América y África). La presencia de estos textos en contextos africanos fue, de una u otra manera, algo común, mientras que, para el caso 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 con catecismos que, seguramente, estaban escritos en latín o portugués, pero les servía, en un primer momento, para predicar junto con las personas que habían aprendido el idioma o intentaban aprenderlo.[71] A pesar de que en los reinos del Congo y Angola no se disfrutó de las imprentas, hubo producción de libros. Estos se imprimieron en Europa y se usaron para su difusión en aquellos reinos africanos.[72] Uno de estos textos fue el catecismo com-

---

70 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): 12.

71 ATT, Fondo Livraria, Ms. pergamináceo 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 Brásio, *Monumenta,* vol. I, 194.

72 Tal y como hace referencia Gruzinski cuando explica sobre 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), 76.

puesto por Marcos Jorge (1561), con el cual se enseñaba en todas las escuelas o lugares en donde los jesuitas estaban presentes.

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 cree 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 de su posible existencia porque fue mencionada en una carta de Joao III a Diego I.[73] El segundo texto se supone que fue impreso en 1556, ocho años después de la llegada de la primera misión jesuita al Reino del Congo, [74] titulado *Doutrina christã na língua do Congo* y traducido por el padre Cornelio Gomes.[75] Sobre este se cree 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 Conceição y fray Estêvão de Lagos, para ayudar a la catequesis, bautizo e impartición de los sacramentos de los esclavizados que estaban de paso por San Tomé.[76] Este último texto podría ser uno de los intentos por conectar la catequesis de africanos en diferentes lugares del Atlántico africano.

---

73 Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo* (New York – London: Clarendon Press Oxford, 1985).

74 Tardieu, *L'église*, 545.

75 Nacido en el Kongo y de padres portugueses. Alexandre Almeida Marcussi, "O dever catequético. A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII", *Revista 7 Mares*, No. 2 (2013): 69; Celestino Correia, "La contribución de Portugal a la evangelización del mundo en el s. XVI", en *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, Enrique de la Lama Cereceda (España: Universidad de Navarra, 2001), 588; John K. Thornton, "Conquest and Theology. The Jesuits in Angola, 1548–1650", *Journal of Jesuit studies,* vol. 1, No. 2 (2014): 248.

76 António Brásio, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1532-1569),* vol. II (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953), 391-392; Zwartjes, "Portuguese", 210; John Thornton, "Afrochristian syncretism", 68; Gonçalo Fernandes, "Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa", *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, No. 49 (2015): 46.

El texto de Marcos Jorge fue difundido en los lugares donde hubo presencia jesuita y el Reino del Congo no fue la excepción.[77] En 1624, dicho texto fue traducido por el padre Mateo Cardoso con la ayuda de naturales (*mestres*) quienes, además de ayudar en la redacción del mencionado catecismo, también fungieron como catequistas en el *sertão*.[78] Este catecismo en particular introduce la pesquisa en varios temas importantes. Por un lado, se puede 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, este texto permite ver la acción conjunta de los diferentes actores involucrados en el proceso de catequesis e impartición de los sacramentos; y, por último, se debe mencionar la importancia del idioma en todo este proceso.

En el caso concreto de la *Doutrina cristaã* en *kikongo* de 1624, se debe tener en cuenta que el mismo texto proporciona algunas ideas de su proceso de elaboración y la importancia de la misma. Un dato interesante de este catecismo es que, en la Biblioteca Nacional de Portugal, hay dos copias del mismo. En apariencia, ambas versiones son iguales, pero en la portada y algunos apartados es posible ver

---

77 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 cotouariuotagaino mondo no gotoquxidaiuovacachitaamo Doctrina*; a lengua konkani en 1622, *Doutrina christam em lingoa bramanacanarim: ordenada a maneira de diálogo, pera ensinar os mininos coposta pollo Padre Thomas Estevao. Empressa 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. Mattheus Cardoso theologo/ da Companhia de Jesus*; y al tupi, una traducción y adaptación realizada por el padre Leonardo do Vale, impresa en 1618. En el texto se resaltará la versión en *kikongo* y portugués, así como su derivación en *kimbundu* y español. Se imprimieron un sinnúmero de versiones en portugués.

78 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), 385. Brewer-García, *Más allá*, 155.

algunas diferencias, por ejemplo, la dedicatoria. Mientras uno está dedicado a don Pedro Alfonso II ["Ao muito poderoso, & catholico Rey de Congo Dom Pedro Affonso II"] (imagen 10), el otro fue dedicado a Miguel de Castro ["Ao illustrissimo Senhor dom Miguel de Castro, Arcebispo Metropolitano da cidade de Lisboa"][79] (imagen 11).

Este ejemplo permite ver el juego diplomático en ambos casos, así como las dinámicas de poder que se manejaban en ambos lugares (Congo y Lisboa). Mientras que un texto fue pensado para el rey del Congo (y para que éste lo leyera), el otro fue ofrecido al arzobispo de Lisboa. En ese sentido, el jesuita pretendió congraciarse con las dos personas que estaban apoyando este proyecto; es decir, con el rey congolés, que promovió las misiones y la presencia jesuita en África central y, al mismo tiempo, con el arzobispo, que se encontraba en el lugar desde dónde partían las misiones a ultramar y del que dependían los misioneros que estaban en África: Lisboa.

En la carátula, el texto menciona que esta doctrina ha sido "de nuevo traducida en la lengua del Reino del Congo por orden del Padre Mateo Cardoso" ["de novo traduzida na língua da Reyno de Congo por ordem do P. Matteus Cardoso"]. Esta frase deja abierta la pregunta ¿hubo una versión previa de este catecismo? En esta investigación se considera que es probable que sí se haya reimpreso el texto, pero hasta nuestros días, sólo ha sobrevivido la segunda o tercera versión. Lo anterior, se puede inferir dado que las misiones jesuitas llevaban en la zona más de 80 años. Además de lo anterior y teniendo en cuenta los textos de Teruel, Sandoval y la *Instrucción* de Pedro Castro y Quiñones, lo más factible es que, debido a la cantidad de misioneros y africanos por catequizar, sí ameritó la reimpresión del texto.[80]

Una lectura adicional que se puede hacer al respecto de la frase "*De novo traducida*" es que el padre Cardoso estaba reconociendo

---

[79] Al respecto, se recomienda leer un texto de Cécile Fromont, "Penned by Encounter: Visibility and Invisibility of the Cross-Cultural in Images from Early Modern Franciscan Missions in Central Africa and Central Mexico", *Renaissance Quarterly,* vol. 4, no. 75 (2022): 1221-1265.

[80] Con respecto a esto hay una nota de Brásio en la que afirmó que la *Doctrina* fue impresa dos veces en el mismo año. Brásio, *Monumenta*, vol. VII, 385.

Imagen 10. Catecismo en Lengua del Reino del Congo dedicado a dom Pedro Affonso

DOVTRINA CHRISTAA.

Composta pelo P. Marcos Iorge da Companhia de IESV Doutor em Theologia.

Acrescentada pelo Padre Ignacio Martinz da mesma Companhia Doutor Theologo.

De nouo traduzida na lingoa do Reyno de Congo, por ordem do P. Mattheus Cardoso Theologo, da Companhia de IESV, natural da cidade de Lisboa.

Ao muito poderoso, & catholico Rey de Congo dom Pedro Affonso segundo deste nome.

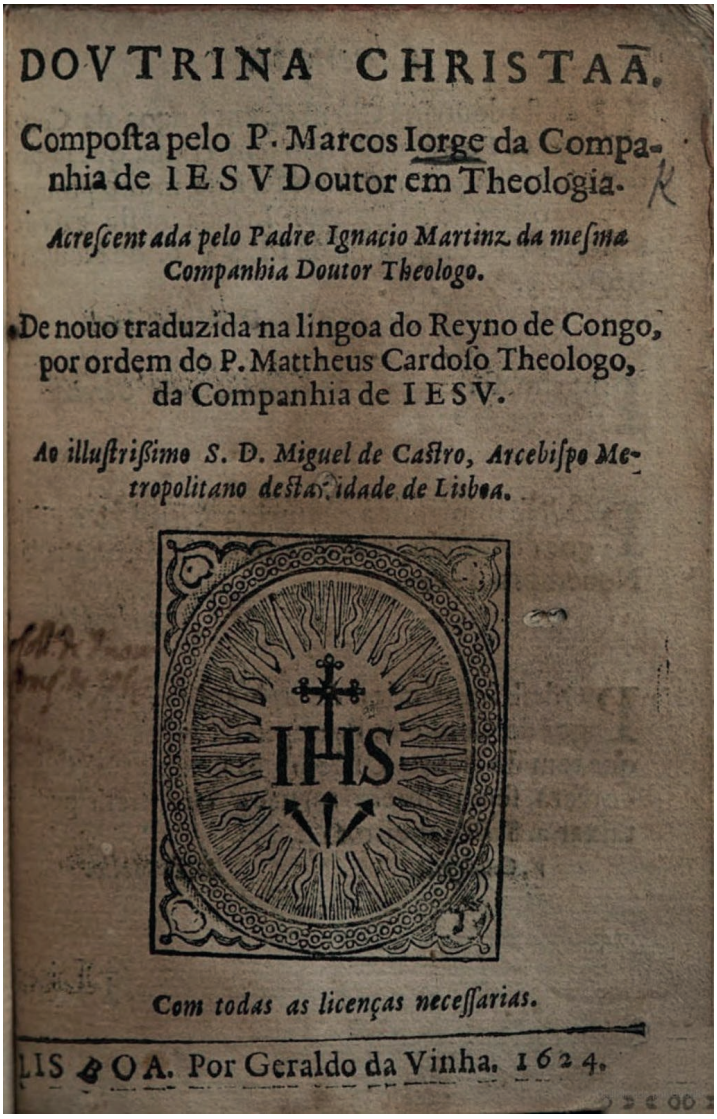
IHS

Com todas as licenças necessarias.

LISBOA. Por Geraldo da Vinha. 1624.

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Nacional de Portugal, Impresos reservados, RES-268-V.

Imagen 11. Catecismo en lengua del Reino del Congo dedicado a Miguel de Castro



DOVTRINA CHRISTAA.

Composta pelo P. Marcos Iorge da Companhia de IESV Doutor em Theologia.

Acrescentada pelo Padre Ignacio Martinz da mesma Companhia Doutor Theologo.

De nouo traduzida na lingoa do Reyno de Congo, por ordem do P. Mattheus Cardoso Theologo, da Companhia de IESV.

Ao illustrissimo S. D. Miguel de Castro, Arcebispo Metropolitano desta Cidade de Lisboa.

IHS

Com todas as licenças necessarias.

LISBOA. Por Geraldo da Vinha. 1624.

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Británica, General Reference Collection DRT Digital Store 3504.aa.43

la existencia de algunos de los tres textos mencionados al inicio del apartado, pero en ninguna parte se hace explícita la existencia de un catecismo diferente al que el autor estaba presentando. De hecho, él aseguró que era el primero en su especie, para lo cual se valió de las personas más insignes de la corte para que la obra fuera traducida de la manera esperada.

En realidad, sólo hay una pequeña referencia a textos anteriores en la dedicatoria al rey don Pedro Affonso, pero en la dedicatoria al arzobispo Miguel de Castro es hábilmente omitida. Según Cardoso, el texto surgió cuando fue de misión desde Angola hasta el Congo y se encontró que no había oraciones en la lengua nativa (*kikongo*), sólo en latín. Esto lo animó a hacer la traducción con la que pretendía, según sus palabras, que los portugueses aprendieran la lengua de los *muxicongos* y viceversa.

En líneas generales, se puede decir que la impresión de esta doctrina sirvió para impulsar la instrucción de la fe católica en la corte del reino,[81] pero se presentaron dificultades como en las demás estrategias de catequesis e impartición de los sacramentos: la mayoría de las personas del reino no conocían el idioma y no sabían leer. El padre Cardoso trató de repartir el catecismo en los poblados con la esperanza de que las personas que sabían leer pudieran enseñarles a otros la doctrina y las oraciones.[82]

Algo similar fue propuesto por el doctor Pedro López en un texto llamado "Memorial suelto". En dicho documento, él recomendó que los "negros ladinos" enseñaran la fe cristiana a los no bautizados (bozales), porque, según él, estos harían "más impresión que los religiosos".[83] De hecho, esto era algo que, en la práctica, se realizaba en el

---

81 ARSI, Fondo Lus. Cod. 55, ff. 118-123. Relação do Padre Mateus Cardoso (14-9-1625), en Brásio, *Monumenta,*vol. VII, 370.

82 ARSI, Fondo Lus. Cod. 55, ff. 118-123. Relação do Padre Mateus Cardoso (14-9-1625), en: Brásio, *Monumenta,*vol. VII, 371.

83 Luis Martínez Ferrer, El doctor Pedro López y la catequización de los negros de la ciudad de México. El "memorial suelto" del doctor López al tercer concilio de México (1585), *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, No. 11 (2002): 209-220. El memorial suelto se encuentra en Bancroft Library (Berkeley), Mexican Manuscrips, Ms. 268. Para profundizar un poco sobre la vida de este personaje ver: Luis Martínez Ferrer, La preocupación médica y religiosa del doctor Pedro López por las personas de raza negra de la ciudad de México (1582-1597),

Caribe. Al respecto, según Jeroen Dewulf, el padre Guillaume Moreau (jesuita superior de la misión de Guadalupe entre 1706 y1710) señaló que eran los cristianos negros quienes enseñaban a los africanos recién llegados las oraciones, el catecismo e ir a misa.[84] Dicho esto, los miembros de la comunidad esclavizada fueron quienes lograron persuadir a los bozales a bautizarse, lo que, según Jean Chrétien (1718), les daba mucho alivio.[85]

En este punto, también es viable recordar las enseñanzas del padre Jerónimo López en el "misionero perfecto". Al respecto, López comparó lo que él llamaba la "misión sorda" con la "ruidosa"; en esta última, los predicadores enseñaban a los que no sabía leer por medio de la lectura en voz alta, mientras que en la primera, la sorda, la información iba de manera silenciosa y de casa en casa.[86] Esto iba muy acorde con lo expresado en la carta de Cardoso. Según él, esta forma de aprender el catolicismo sería una extensión de la catequesis, pero con la ayuda de los naturales conocedores de los rudimentos de la religión y del portugués.[87]

En general, el padre Cardoso tuvo dificultad en los poblados donde no había habitantes que supieran la lengua portuguesa –como el caso de Banga–.[88] De esta manera, el desconocimiento de la lengua,

---

Anuario de Estudios Americanos, vol. 2, No. 65 (2008): 71-89; Natalia Ferreiro y Nelly Sigaut, Testamento del "fundador" Dr. Pedro López. Documentos para la historia del Hospital de San Juan de Dios, *Historia Mexicana*, vol. 1, No. 55 (2005):145-201.

84 Dewulf, "Why Rara", 57.

85 Jean Chrétien, "Lettres d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus à un père de la même Compagnie écrites de Cayenne en Amérique les années 1718 et 1719," Bibliothèque Méjanes, Aix-en-Provence, Ms. 116 (406-R293), f. 47, en: Dewulf, "Why Rara", 57.

86 Martín de la Naja, *El misionero perfecto: deducido de la vida, virtudes, predicacion y missiones del venerable y apostólico predicador, Padre Geronimo Lopez, de la Compañia de Iesus* (Zaragoza: por Pasqual Bueno, 1678), 212. La copia consultada se encuentra en la Biblioteca Valenciana Nicolau Primitiu..

87 Algo parecido a lo planteado por Manoel Ribeiro Rocha en su texto, en el cual sugirió que la enseñanza se podría hacer entre esclavizados. En este caso, Cardoso sugería que se hiciera dentro de la comunidad centroafricana que tenía algunos conocimientos del catolicismo.

88 ARSI, Fondo Lus. Cod. 55, ff. 118r-123r. Relação do Padre Mateus Cardoso (14-9-1625), en Brásio, *Monumenta,* vol. VII, 376.

tanto de una parte como por la otra, muestra otra dificultad en la conversión en tierras africanas, lo cual se agudizó en los territorios más alejados, en donde la enseñanza de la fe católica era esporádica.

La *Doctrina* de Cardoso fue escrita en portugués y *kikongo*, lo que facilitaba la catequesis. El catecismo seguía la misma dinámica del texto original, es decir, se limitó a la traducción de las oraciones, sacramentos y principales preceptos de la religión católica. Por otro lado, siguiendo los cánones del texto original de Marcos Jorge, se decidió publicar su catecismo "Mulongui achristão, üalundiquilua mumuânu acuôbayacootûla, munâ culonga o alêque".[89] Lo que se traduce, como "una doctrina cristiana escrita a manera de diálogo para los meninos (niños)".

La elaboración e impresión de doctrinas para la enseñanza de la fe católica entre los centroafricanos fue poco prolífica, pero 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. Esto no sucedió en el Reino de la Nueva Granada, aunque el libro de Sandoval sería el equivalente de este, a pesar de no estar escrito en una lengua africana.

Con respecto a los catecismos hispánicos, en primer lugar, se puede mencionar que el jesuita Diego de Torres Bollo se interesó por la enseñanza de la fe católica entre los nativos americanos y también de los africanos. Por ejemplo, en Chuquisaca se elaboró el primer manual en lengua angola del Virreinato del Perú,[90] el que, según Tardieu, se convirtió en una inspiración para los jesuitas interesados en los esclavizados, 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 esclavizados del alto Perú (es posible que se tratara del *quimbundo*). En Tucumán se discutió el aprendizaje de la "lengua angola" y que se diera misa en dicho idioma.[91] Para Brewer-García, la publicación del catecismo u otras herramientas no

---

89 En ocasiones "*alêque*" aparece como *mulêque*. Cardoso, *Doutrina*, f. 1r.

90 "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)". Tardieu, *L'église,* 527.

91 Brewer-García, *Más allá*, 144-145.

fueron bien recibidas, por el contrario, para Tardieu y Luis Martin el uso de la "lengua angola" tuvo un balance positivo en la carta anua de 1632-1634: "El provecho espiritual de los negros es aquí [el Colegio de La Plata] más seguro que en otras partes, porque un hermano portugués les enseña la doctrina en lengua angola".[92] Además de este sacerdote portugués, el padre Torres Bollo se apoyó en Francisco de San Martín (un antiguo jesuita expulsado de la orden), quien logró dominar las lenguas de Perú (posiblemente quechua), de Guinea (tal vez quimbundo) y de Brasil (probablemente, tupi).[93] A él se le encargó elaborar un manual en "lengua angola".

Actualmente se sabe que el texto de Marcos Jorge (*Doctrina cristina*), traducido por Mateo Cardoso, tuvo una versión en castellano para evangelizar a los esclavizados en el Virreinato de Perú.[94] El texto 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 Compañia de Iesvs, natural de Lisboa. Impresa primero para el Reyno de Portugal: y aora de nuevo con la declaracion en lengua Castellana*. [95] El catecismo con las oraciones fue escrito a doble columna, español y "lengua angola".[96] Consiste en un resumen

---

92 ARSI, Perú 15, fol. 279ª, en: Jean-Pierre Tardieu, "Los jesuitas y la «lengua de angola» en Perú (siglo XVII)", *Revista de Indias*, vol. LIII, No. 98 (1993): 630.

93 Tardieu, "Los jesuitas", 632.

94 Según Luz Adriana Maya (citando a Nicolás de Castillo), en el Colegio de los jesuitas de Lima se había impreso una gramática de lengua angola para la catequesis de esclavizados, dado que este fue el idioma predominante entre 1600 y 1640. Maya Restrepo, "Demografía histórica", 24; Luka Lusala Lu Ne Nkuka, "Mattheus Cardoso et le catéchisme kikongo de 1624", *Studia Missionalia,* vol. 60 (2011): 220; Tardieu, "Los inicios", 154; Tardieu, "Los negros", 502, y Carlos A. Page, "Iglesias para negros en las estancias jesuitas del Paraguay", en *Fronteiras e Identidades: Encontros e Desencontros entre Povos indígenas e Missões Religiosas,* Graciela Chamorro, Thiago Leandro Vieira Cavalcante y Carlos Barros Gonçalves (São Paulo: Nhanduti Editora, 2011), 205-222.

95 El texto se consideraba perdido, pero fue localizado por Cécile Fromont en la Biblioteca de la Universidad de Pensilvania. University of Pennsylvania Libraries. Kislak Center for Special Collections - Rare Book Collection, 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). (Ref.: BX1965. J618 1629).

96 Al revisar algunos documentos de la época y la actividad mercantil de perso-

del catecismo de Cardoso y se imprimió mientras se esperaba publicar un *Arte y confesionario* (que se desconoce si se imprimió). El texto de las *oraciones* tuvo un recorrido peculiar por diferentes lugares del virreinato.

La doctrina de Cardoso (de 1624), en portugués, fue enviada a Buenos Aires para implementarse en la conversión de personas esclavizadas introducidas por los portugueses a las provincias del Paraguay y Chile (actual Paraguay, Argentina, Uruguay y Chile). Fue por esta razón que se pensó en la posibilidad de traducir el texto al castellano. Con la traducción de este catecismo estaríamos ante un primer intento[97] por tener un instrumento para catequesis multilingüe, transoceánico y transimperial, es decir, un catecismo escrito en Portugal que después fue traducido al *kikongo* en el Reino del Congo (influencia portuguesa) y, posteriormente, traducido al *quimbundo* en el Virreinato del Perú (influencia hispánica).

De acuerdo a Luis Martín, esta traducción del catecismo de Cardoso fue, en cierta medida, exitosa, dado que, en 1629, el Colegio de San Pablo (en Lima) utilizaba y distribuía, en diferentes lugares del virreinato, folletos de oración, catecismos e instructivos impresos en lengua de africanos.

Antes de la publicación del mencionado catecismo, el 14 de octubre de 1626, Mucio Vitelleschi le escribió a Gonzalo de Lira: "Ruego a V.M. que aliente lo más que pudiere el ministerio de Morenos, y haga que algunos de los nuestros aprendan la lengua de Angola para que mejor se puedan emplear en ayudar a la salvación de los que de

nas esclavizadas, es evidente que se usara la lengua angola. Un ejemplo de ello es posible verlo en los sermones de Fernando de Avendaño en donde se hace referencia a los "negros de Guinea" que hablaban "lengua angola". Fernando de Avendaño, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana, y la general del Inca. Impugnanse los errores particulares que los indios han tenido. Por el doctor don Fernando de Avendaño, arcediano de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima, calificador del Santo Oficio, catedratico de prima de teologia, y examinador sinodal* (Lima: Iorge Lopez de Herrera, 1648), 112.

97 Es relevante aclarar que se considera involuntario que este instrumento haya sido pensado desde el principio como un elemento que servía para la conversión de africanos en un espacio conectado, e incluso transoceánico (Atlántico y Pacífico), en la medida que es poco probable que Marcos Jorge hubiese pensado que su texto tendría la trascendencia que tuvo.

allá vienen".[98] En ese sentido, Luis Martín encontró información que confirmaba que, para 1630, los jesuitas de San Pablo disponían de las herramientas esenciales para iniciar el estudio sistemático de la "lengua de Angola" por medio de 1440 ejemplares de gramática simple que salieron de la imprenta.[99]

Para Larissa Brewer-García, la impresión de dicho texto debió ser problemática, dado que el uso de palabras nativas para divinidades en textos religiosos había sido prohibido por el Tercer Concilio de Lima,[100] es decir, lenguas de la América española que se hablaban en el Perú, tales como aimara y quechua.[101] En dicho concilio no se hacía mención a las lenguas africanas, que, por su parte, tenían otras dificultades: conseguir un buen maestro y tener el ambiente propicio para practicar, es decir, estar entre nativos. El Concilio de Lima se refería a las lenguas de la América española, no a sus contrapartes en África. En ese sentido, la normatividad no fue específica y, por tanto, la "prohibición" no era válida para las oraciones traducidas de 1629. De cualquier forma, en África y Europa se escribieron varios textos en lenguas del lugar y se usaron palabras nativas para referirse a divinidades. Esto se puede ver claramente en los casos de la lengua arda y lengua del Congo (*gbe* y *kikongo*, respectivamente).

Tiempo después, en 1690, le escribieron al General de la Compañía de Jesús, el padre Tirso González, para que se imprimiera en Lisboa, y en castellano, un catecismo en "lengua general de negros" para poder catequizar e instruir en la religión católica a los esclavizados en el Virreinato del Perú, pero no hay un documento impreso que demuestre si esta petición fue bien recibida.[102] Asimismo, se

---

98 ARSI, Perú 1ª, ff. 343r-344v, en Tardieu, "Los jesuitas", 630.

99 Luis Martín, *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767* (New York: New York Fordham Univ. Press, 1968), 52.

100 Brewer-García, *Más allá*, 157.

101 Según Tardieu, Mucio Vitelleschi intervino para apoyar la introducción de la "lengua de Angola" en el Virreinato de Perú. ARSI, Perú 1ª, f. 286r, en Tardieu, "Los jesuitas", 629.

102 De Borja Medina, *El esclavo,* 99.

compuso un vocabulario, un catecismo y una gramática que no fueron publicadas.[103]

Además del catecismo de Cardoso, se debe mencionar el catecismo del padre Francisco Paccónio titulado: *Gentio de Angola suficientemente instruído,*[104] impreso en 1642. Paccónio lo escribió y Antonio de Couto lo editó después de la muerte del autor.[105] La benefactora del libro fue doña Isabel de Oliveira Cortereala. Este texto se aleja del catecismo de Cardoso porque no fue una traducción de un texto existente en portugués, sino fue un trabajo, hasta cierto punto, realizado en África y pensado desde sus orígenes para la conversión de los africanos. El catecismo de Paccónio fue escrito en portugués y *quimbundo*, a modo de pregunta-respuesta. En el inicio del texto es posible leer una explicación de cómo es (era) la lengua (el *quimbundo*) y cómo se pronuncian (o pronunciaban) algunas palabras, con el fin de explicar un poco su gramática. El libro fue dividido así: en la primera parte es posible encontrar 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 se distribuyeron unos apartados llamados "Diálogos", en los que, a manera de preguntas y respuestas, el "*mestre*" le preguntaba al "discípulo" sobre sus creencias en la fe y las enseñanzas recibidas según la doctrina, y si creía en un Dios verdadero, creador de todo y proveedor de todo.

Un dato interesante del catecismo de Paccónio es que en el prólogo se especificó que estaba dirigido a los padres de la Compañía de Jesús 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 *quimbundo*, el de Paccónio fue pensado desde sus inicios como un texto que podía usarse en ambas orillas del Atlántico, por tanto estaríamos ante una evidencia real sobre la intención de empezar la

---

103 Eva Bravo-García y Emilio J. Gallardo Saborido, "Los estereotipos culturales hispánicos y sus implicaciones didácticas", *ELE. Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera*, No. 21 (2015): 76.

104 BNP, Microfilme F. 1353, Paccónio, *Gentio*.

105 Antonio Couto, nacido de madre negra en San Salvador de Congo, según Hilton era mulato. Hilton, "European", 302.

enseñanza del catolicismo en territorio centroafricano y continuarlo en tierras brasileñas, es decir, una conexión atlántica de la enseñanza de la doctrina cristiana de africanos.

Por su parte, el texto de Giacinto de Vetralla, *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.[106] Antes de salir a la misión, el padre pidió que se imprimieran muchas copias del mismo (1000 ejemplares) para poder llevárselas y repartirlas; una cantidad considerable si se compara con el texto original, el de Cardoso, dado que la versión de Vetralla fue una suerte de reedición de dicho catecismo, al cual se le añadió las traducciones en latín e italiano. Es decir, el texto está en cuatro idiomas: "congolés", portugués, latín e italiano.[107]

Algo similar sucedió con el texto de Paccónio. Éste fue traducido al latín en 1661 por el padre Antonio Maria de Monteprandone, 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 preguntaba y el maestro enseñaba. Según Cavazzi, fray Monteprandone, además del catecismo de 1661, escribió "unas reglas y un libro de catecismo, por el cual los nuevos misioneros podrían seguir fácilmente sus ejercicios e instruir sin perder tiempo" ["umas regras e um livro de catecismo, pelo qual os novos missionários pudessem fácilmente encaminhar-se nos seus exercícios e instruir sem perda de tempo"].[108] Y según Teruel, este misionero publicó obras sobre la "doctrina y algunos ejercicios para los Reinos del Congo, de la Zinga y de Casanga",[109] mientras trabajaba en un escrito sobre la lengua de Congo.

---

[106] APF, Acta, vol. 27 F. 253, no. 18, en: Brásio, *Monumenta*, vol. XII, 178.

[107] APF, SRCG, vol. 249, f. 123 y 136v, en: Antonio Brásio, *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental (1647-1650),* vol. 10 (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965), 627.

[108] Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 393.

[109] BNE, Ms. 3574, Teruel, *Descripción,* ff. 134r-135r.

En líneas generales, los textos editados en 1629, 1642 y 1661 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 1592, que fue diseñado para niños.[110] Aunque la versión de 1629 está abreviada en lo referente a algunas oraciones, esta contiene lo esencial que los esclavizados debían saber sobre la religión. En las otras (1642, 1661) se pueden ver explicaciones extensas sobre la religión católica y algunas dudas que pudieran surgirle al "discípulo" en el transcurso de la enseñanza, lo que se podía solucionar con estas explicaciones.

Para continuar el análisis con este tipo de textos, se debe mencionar el manuscrito titulado *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 XVIII.[111] El texto fue escrito a modo de preguntas y respuestas, y se describe cada paso que los sacerdotes debían llevar a cabo a la hora de bautizar a los africanos adultos, se destacaba el uso de su lengua para que estos personajes entendieran las enseñanzas católicas.

De dicho documento hay varias copias en la Biblioteca Pública de Évora, cada una en un idioma diferente (latín, portugués y *kikongo*). Lo anterior permite ver lo versátil que podían ser las versiones manuscritas y el alcance de éstas. Es decir, mientras que las traducciones iban a Portugal y regresaban las impresiones, los manuscritos podían elaborarse en el lugar y sin la burocracia ni censores ni los tiempos que estas debían contemplar.

Además de lo mencionado, se sabe que el padre Teruel estaba escribiendo unos textos, pero más allá de su descripción no ha llegado

---

110 Marcos Jorge, *Doctrina christam ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os meninos* (Lisboa: Manuel de Lira a custa de Martim Fernandes, 1592). Hay una copia en la Universidad Complutense de Madrid (Ref.: FLL 19646) y en la Biblioteca Nacional de Portugal (Ref.: Microfilme, F. 1374).

111 BPE, 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 de preguntas y respuestas, y lo que se debían decir en latín en: Códice CXVI/ 1-39 No. 4. También hay una versión en portugués y "lengua angola" en el Códice CXVI/1-39 No. 5.

hasta nuestros días ningún otro escrito del capuchino. Según Cavazzi, "era un Predicador observador y aprendía con facilidad el lenguaje natural de la Tierra. Por eso compuso unos libros en la lengua española y la del Congo que fueron de gran utilidad para la misión" ["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"].[112] Según el mismo autor, Cavazzi escribió éste y los demás textos con ayuda de dos alumnos o, en palabras de Teruel, con la ayuda de *intérpretes*.[113]

Teruel, en sus manuscritos, describió cómo eran los libros que estaba preparando. En un apartado escribió, con una modestia peculiar, estar trabajando en "siete libros de la lengua de Congo tan necesarios para el ejercicio y progreso de los Misioneros en aquella función: que es más de lo que puede la pequeñez de mi talento".[114] En sus dos textos mencionó los títulos de estos libros. En el manuscrito 3533 escribió que:

> cuando haya puesto en limpio la Gramática y vocabulario en cuatro lenguas, latina, española, italiana y congesa, en que ando ocupado [continuaré con] 1. Manual de las oraciones, catecismo breves y ejercicios para todo el día. 2, un libro con la explicación de la doctrina cristiana, e instrucción para administrar los sacramentos con varios ejemplos. 3. De sermones y pláticas para dominicales fiestas particulares. 4. de las festividades de la virgen Sma. especialmente del Rosario también con muchos ejemplos. 5° De la oración con todos los Misi^{ros} p^{a} donim^{to} de los congregantes[115]

También mencionó que estaba escribiendo un "Tratado de la confesión" en el cual escribiría un poco sobre las costumbres del Congo.[116] Por su parte, en el manuscrito 3574, escribió un párrafo con

---

112 BPE, Códice CXV1/2-1, 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 Capucchinos Sacedos. l. l. Pregadores*, (Manuscrito, 1677), f. 54r.

113 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 374; BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 121.

114 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. IV.

115 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción,* f. 79r.

116 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 122r.

otro listado de las obras que pretendía terminar. Enunciado que intentó borrar:

> 1. La Gramática y Sintaxis. 2. El vocabulario en cuatro lenguas Latina, española, italiana y Conguesa. 3. un Manual y explicación breve de la Doctrina con algunos ejercicios cotidianos. 4. un libro de los catecismos de la Doctrina a la larga para las Misiones con muchos ejemplos e instrucción para administrar todos los Sacramentos. 5. otro de sermones y pláticas en las Dominicas y festividades de los Santos. 6. Otro libro de las Festividades de la virgen santísima, principalmente del Rosario con varios ejemplos. 7. un libro de oración copiosísimo con todas las meditaciones[117]

La intención de estos textos era que los misioneros que no supieran la lengua la aprendieran por sus propios medios en menos de dos años.[118] Para él era importante aprenderla y, así, poder ejercer satisfactoriamente el ministerio. La noticia de estos libros nos llega por cuenta del mismo Teruel y el padre Cavazzi, quien escribió que los consultó en Roma,[119] pero en la actualidad no hay evidencia física de los mismos.

Otros textos de los que se tienen noticias, gracias al texto de Teruel, es el escrito del padre Manuel de Roboredo, quien, en 1652, cambió su nombre a Francisco de San Salvador,[120] un criollo, hijo de portugueses, quien conocía la lengua y sirvió de *intérprete* y embajador del *manisonho* cuando llegaron los primeros misioneros.[121] Él estudió en el seminario y, después de seis meses, se le encargó la confesión de los habitantes de San Salvador, lo que fue de gran ayuda porque no necesitaba traductor, es más llegó a ser maestro de *intérpretes*.[122]

Según Teruel, "compuso un vocabulario muy copioso de grande utilidad: y con él comunique en mis principios muchas dificultades que después me aprovecharon para poner en orden la gramática y

---

117 BNE, Ms. 3574, Teruel, *Descripción*, f. 135r.

118 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 135r.

119 Cavazzi, *Descrição*, vol. I, 374.

120 Buenaventura de Carrocera, *La Provincia de Frailes menores capuchinos de Castilla. 1575-1701*, vol. 1. (Madrid: Administración de El Mensajero seráfico, 1949).

121 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 121r.

122 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 121r.

libros que en esta lengua trabajo para sacarlos a luz".[123] Para algunos autores como Carrocera, él no lo compuso sólo, sino que contó con la ayuda de otros nativos.[124] Según este mismo autor, en dicha ciudad se creó un "centro de enseñanza lingüística" en donde los misioneros eran instruidos en la lengua antes de las misiones.[125]

Otro texto del que no se tiene certeza de su publicación fue el titulado *Institutioni Christianae* y escrito por el padre Cortona, quien solicitó la impresión del mismo, pero no hay evidencia física de éste.[126] Asimismo, Carrocera destacó que Juan de Santiago escribió un relato de viaje y un texto con rudimentos de la fe cristiana y gramática.[127] En la relación consultada en esta investigación no se halló dicho texto. El mismo autor afirmó que Boaventura de Cerdeña también compuso una gramática. Estos dos últimos casos estaban relacionados con los seminarios y que no había suficientes impresos de las gramáticas, por lo que, como se mencionó anteriormente, los misioneros debieron ocuparse de dicha carencia.

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 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 manuscritos y no fueron impresos. Es posible que esto se debiera a la falta de imprentas en la zona y de benefactores que financiaran los proyectos misionales en tierras africanas.[128]

---

123 BNE, Ms. 3533, Teruel, *Descripción*, f. 121r.

124 Carrocera, *Los capuchinos*, 15.

125 Carrocera, *Los capuchinos*, 6.

126 APF, SRCG, vol. 250, f. 313 y 314v, en: Brásio, *Monumenta*, vol. XII, 282.

127 Carrocera, *Los capuchinos*, 9.

128 Gonçalo Fernandes, *Primeiras descrições*, 61.

Con respecto a África occidental, se debe mencionar uno que no ha llegado a nuestros días. Este texto está relacionado con la zona Arda, pero se dice que se escribió en tierras americanas. Estamos hablando del catecismo del padre Manuel de Lima,[129] uno de los integrantes del clero jesuita centroafricano formado en Brasil.[130] El padre fue estudiante del Colegio de Angola y, al igual que otros centroafricanos, viajó a Salvador de Bahía para ordenarse como sacerdote. Este jesuita, además de conocer la "lengua angola", aprendió el idioma del Reino Arda por el contacto que tuvo con los esclavizados procedentes de dicha región, esto le permitió escribir un catecismo en 1708. Este texto no ha llegado a nuestros días, por ello, no es posible analizar su contenido.

Para complementar lo anterior, se debe mencionar un texto que ha llegado hasta nuestros días titulado *Doctrina Christiana, y explicación de sus Misterios, en nuestro idioma español, y en lengua Arda*.[131] Este texto fue escrito en *Ayizo-gbe (fon)*. En él no se especifica el autor, pero algunos estudiosos lo atribuyen al padre José de Nájera,[132] de quien se dice pudo escribir el texto gracias a la ayuda de don Felipe Zapata Bani, un embajador del rey Arda que visitó Cartagena de Indias y Madrid.[133] Otros lo atribuyen a Manuel de Reboredo, algo

---

129 Leite, *História,* vol. VII, 274-275.

130 Hijo de Manuel de Lima y Catarina Fonseca Saraiva. Estudiante del Colegio de Angola. Hablaba la lengua angola y fue llamado el Apóstol de los Ardas. Guerrero-Mosquera. *Más allá.*

131 José de Nájera. *Doctrina christiana y explicacion de sus misterios: en nuestro idioma español y en lengua arda*. Madrid: Domingo Garcia Morras, 1658. Existen pocas copias de este texto. Ha sido posible rastrear dos copias, una en la Biblioteca del Palacio Real en Madrid (Ref: IX/5051) y otra en Bodleian Library (Ref: Arch. B f.9). Además de lo anterior, el catecismo fue transcrito por Mateo de Anguiano y por Henri Labouret y Paul Rivet. Mateo de Anguiano. *Misiones capuchinas en África. Misiones al reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona,* vol. II. Madrid: CSIC, 1957, 251-266; Henri Labouret y Paul Rivet, "Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVIIe siècle", *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie,* No. 7 (1929), que a su vez fue copiada de la Biblioteca del Instituto San Isidro, Madrid.

132 Zwartjes, *Portuguese*, 213; Tardieu, *La embajada,* 19.

133 BNE, Ms. 3818. *Documentos referentes*; BNE, Ms. 3165. *Viajes varios*, ff. 68r-132v. *Viaggio apostolico alle missioni dell'Africa del Pre. Andrea da Pavia, predicatore Capuccino, 1685-1694*; BNE, Ms. 18178, *Chrónica de los Menores Capuchinos de Nuetro*

poco probable porque no era su especialidad.[134] De cualquier forma, este texto fue llevado a la imprenta antes de que el padre Nájera partiera de la corte madrileña hacía tierras africanas. Como se podrá leer en las siguientes líneas, Cartagena de Indias estuvo en el centro de esta historia.

Establecer una conexión entre Cartagena de Indias y el reino Arda podría sonar casi imposible o sin sentido, más aún cuando se piensa más allá del comercio de personas africanas. Por ello, ver los detalles y establecer un "diálogo" entre los diferentes acontecimientos podría ayudar a pensar más allá de los "límites" y las "jurisdicciones" establecidas por las coronas y patronatos ibéricos. Dicho lo anterior, en este ejemplo se podrá ver la delgada línea entre una y otra jurisdicción; y, paradójicamente, cómo la conexión entre ambas geografías estuvo mediada por un barco que se dedicaba al comercio de esclavizados que salió de África y llegó a Cartagena de Indias.

Esta no fue la primera vez que un barco destinado al comercio de personas de origen africano transportaba a una persona no esclavizada hasta Cartagena de Indias. Algo similar pasó con el Gobernador de Angola, João Correia de Sousa, quien llegó al puerto en 1624 e iba camino a Madrid.[135]

Este texto contiene las oraciones principales, mandamientos, sacramentos y algunas explicaciones sobre la religión. Para el análisis de esta obra se usó una transcripción que 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 catequizar. La intención del autor era facilitar la enseñanza de la fe católica

---

*Serafico Padre San Francisco desta Provincia de la Encarnación de las dos Castillas. Segunda Part*e [Manuscrito], 1701.

134 Juan David Luján Villa. "El kikongo y su *continuum* en afrohispanoamérica; posibilidades etimológicas para su estudio", *Lingüística y Literatura*, No. 75 (2019): 94-120; Bravo-García y Gallardo Saborido, "Los estereotipos", 11-25.

135 Parte de esta historia ha sido publicada en textos anteriores. Ver: Andrea Guerrero-Mosquera, "La negrura en Cartagena de Indias según Sandoval y Gumilla" en: Color, raza y racialización en América y el Caribe, Consuelo Naranjo Orovio y Miguel Ángel Puig-Samper (Catarata, 2022), 31-51. También se recomienda leer al respecto en Wheat: David Wheat. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Carolina del Norte: The University of North Carolina, 2016, 85-86; y Alonso de Sandoval, *Naturaleza*, 12.

de la población y que los misioneros tuvieran algunos rudimentos de la lengua.

Pero, ¿qué tiene que ver Cartagena de Indias en esta historia? La visita de don Felipe Zapata pertenece a uno de los episodios más curiosos 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 1657.[136] 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 excepción.[137] Por ello, envió a Madrid un embajador con el fin de establecer contacto con el rey católico. Aun cuando la unión de las coronas ibéricas (1580-1640) ya había finalizado, esta embajada hizo una parada en Cartagena de Indias.

Como era de esperarse, algunos miembros de la Compañía de Jesús asistieron al encuentro para darle la bienvenida por medio de un "intérprete que buscaron para el efecto".[138] El embajador viajó en un barco comercial en el que se transportaban esclavizados, por ello, los jesuitas acudieron a examinarlos y bautizarlos. En realidad, a la persona a la que querían bautizar era al embajador, pero esa acción les sirvió de preámbulo; asimismo, este acto fue usado como un instrumento pedagógico para mostrar a los africanos las bondades de la nueva religión.

Aun así, el embajador se negaba a hacerlo, por este motivo los jesuitas pensaron en llevar a cabo una estrategia para persuadirlo, que consistió en bautizar a uno de sus criados en su presencia para que él pudiera ver el procedimiento. Finalmente, la estrategia funcionó y el embajador solicitó ser bautizado. Al ser un personaje importante y no un esclavizado, su bautizo fue diferente a todos los demás que se

---

136 AECJ, Fondo Astrain, Carta anua No. 9, f. 2v. Se debe mencionar que para esta época era raro que llegaran muchos navíos al puerto, dado que, con la separación de las coronas ibéricas, el comercio de esclavizados 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 esclavizados y no con embajadores de esta zona.

137 En 1670, el rey envió a Mateo Lopes como embajador a Francia. Este suceso provocó que la presencia francesa fuese una realidad en el reino Arda.

138 AECJ, Fondo Astrain, Carta Anua No. 9, f. 3r.

llevaron a cabo hasta ese momento, por consiguiente, se consideró un evento especial y tuvo lugar en la catedral de la ciudad.

Como era de esperarse, muchos vecinos acudieron, entre ellos, "don Pedro Zapata, Caballero del orden de Santiago, gobernador y capitán general de Cartagena".[139] Este fungió como padrino del bautizado. Después de bautizar al embajador, procuraron hacer lo mismo con los demás africanos que venían junto a él. En total, se estima que eran más de 600. Después de ser examinados y catequizados todos aceptaron ser bautizados. Por lo anterior, los jesuitas pensaron que habían encontrado mucho fervor en estas personas.[140] Al final de este proceso, según la Carta Anua, fueron bautizados "dos mil ciento y diez y nueve y son otros ochenta que se estaban catequizando para que se bauticen".[141] Es decir, según palabras de los mismos jesuitas, hubo una fuerte cantidad de almas recolectadas.

Posterior a este suceso, llegaron al puerto otros barcos procedentes de otros puertos africanos. Por ejemplo, según la Carta anua No. 9, arribó un barco con mil carabalíes. Con ellos, los esfuerzos por la conversión fueron insuficientes por la falta de *intérprete* de esa lengua, dado que no llegaban esclavizados de ese destino hacía más de 30 años.[142] Por ello, los religiosos de la Compañía de Jesús tuvieron que buscar a un esclavizado fuera de Cartagena para esta labor. Hallaron a un hombre muy viejo que hizo las veces de traductor. El otro barco que arribó llevaba "morenos de Castalida",[143] a quienes pudieron bautizar rápidamente porque en el barco venían *intérpretes*. También llegó al puerto una embarcación con muchos esclavizados bautizados,[144] pero con las penurias del viaje estaban casi todos enfermos y a punto de morir.[145] En esa ocasión no fue posible recolectar

139 AECJ, Fondo Astrain, Carta Anua No. 9, f. 4r.

140 AECJ, Fondo Astrain, Carta Anua No. 9, f. 4v.

141 AECJ, Fondo Astrain, Carta Anua No. 9, f. 5r.

142 AECJ, Fondo Astrain, Carta Anua No. 9, f. 5v.

143 AECJ, Fondo Astrain, Carta anua No. 9, f. 5v.

144 Algo extraño entre los barcos que llegaban al puerto. Según Sandoval, en ocasiones, los únicos que llegaban bautizados eran los procedentes del Congo y Angola.

145 AECJ, Fondo Astrain, Carta Anua No. 9, f. 6v.

dichas almas por medio de bautismo; pero sí fue posible darles, por medio de *intérprete*, los santos óleos.

Hasta aquí llegó la historia del embajador arda con la Compañía de Jesús. Esta historia continúa en Europa, pero ahora entra en la escena la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos. Una vez más, y como se podrá ver en el desenlace de esta historia, la historia de los jesuitas y capuchinos se ve entremezclada, entre otras cosas, por circunstancias que van más allá de las mismas órdenes religiosas y que obedecieron a que, en Cartagena de Indias, algunos jesuitas se habían abocado en recibir y bautizar esclavizados, mientras que en África hubo un fuertes impulso de las misiones capuchinas después de la separación de las coronas ibéricas.

Entonces, una vez llegó la embajada arda a Madrid, las dinámicas cambiaron. Allí el embajador se pudo entrevistar con el rey y hacer todo lo que se le había encomendado. Entre ellas, hizo algunas solicitudes, como, por ejemplo, el envío de misioneros para el reino, con el fin de tener un reino cristiano,[146] por lo que Felipe IV envió una misión con doce capuchinos. Este hecho quedó registrado así:

> Dada en Madrid a 28 de junio de 1659. Yo el Rey.
>
> He resuelto enviar a Fray Luis Antonio de Salamanca religioso Capuchino y Prefecto de los Religiosos de la misma orden que le acompañan (en compañía del mismo Don Phelipe Zapata) en un navío que ha de partir del Puerto de la ciudad de Cádiz para restituir al dicho Príncipe de Arda su enviado y llevan al dicho Fray Luis Antonio de Salamanca (y demás religiosos) al cual también envió al mismo Príncipe con carta mía y en mi nombre y para que en aquellas partes él y sus compañeros prediquen el sagrado evangelio a los naturales de ellas, esperando en la divina misericordia que resultara de su ida el fruto de mi tan deseado que es el argumento de nuestra Santa Fe Católica.
>
> […] Encargos mucho que procuren que Don Felipe Zapata así en el camino de tierra como en la navegación sea bien tratado y asistido de todos para qué ha este respeto os traten a voz y puertos compañeros en su tierra pues sabéis cuanto esto conviene al buen logro de la comisión que lleváis en que el dicho Don Felipe ha de ser la mayor parte con su Rey así por el conocim[ien]to que el ya lleva de n[uest]ra religión católica y policía de mis reinos como por ser el principal instrum[en]to desde misión.

[146] Anguiano, *Misiones,* vol. II, 240.

> […] Y en cuanto al comercio podéis decir de mi p[ar]te al llamado rey de Arda que lleváis orden mía para avisarme con particularidad de la forma en que se puede disponer y que géneros de mercaderías habrá en aquel reino que se puedan hacer a España o llevar a las indias y si el oro que se dice haber en aquellas provincias en sus viajes que los obligue a continuarlos. Y daréis a entender esta materia de suerte que no se atribuya a escusa ni dilación sino a fin de entablar el comercio de manera que se continue por mucho tiempo.[147]

A pesar de los esfuerzos de los capuchinos, la misión no encontró el ambiente necesario para llevarse a cabo y los padres tomaron diferentes caminos. Unos decidieron regresar a Europa y otros se fueron a América. Aun así, mientras los misioneros estuvieron en la zona, insistieron en el bautizo del rey, el cual postergó este acto hasta el final debido a que no estaba dispuesto a dejar los "ídolos".[148] Él sólo quería establecer relaciones comerciales entre ambos reinos, y tener misioneros de una de las coronas ibéricas le pareció que era una forma de conseguirlo.[149]

Con motivo de las relaciones que se pretendían establecer y aprovechando la misión, Felipe IV solicitó realizar algunas descripciones sobre el reino que, por supuesto, debían incluir las costumbres de los habitantes. Por otro lado, pidió que 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, con la finalidad de ordenarlos como sacerdotes y que, a su vez, ayudaran con la catequesis e impartición de los sacramentos de la población.[150]

Como se pudo ver, algunos de estos textos marcaron un acontecimiento en la historia de la conversión, en los que queda descrito, brevemente, la forma en la que se debía convertir a los esclavizados

---

147 BNE. MS. 3818, *Documentos*, ff. 75r, 77r y 78r.

148 Anguiano, *Misiones en*, 247.

149 El Rey Felipe IV recibió información de que en el reino había mucho oro para comerciar. Este interés por acercarse al cristianismo, a los portugueses y a la actividad comercial de la costa es mencionado por Da Silva Horta en su texto *Ensino e cristanizacao informais: do contexto luso-africano á primeira "escola" jesuita na senagambia (Biguda, Buba-Guiné-Bissau, 1605-1606),* en *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, Maria de Fátima Reis. (Lisboa: Edições Colibri, 2006), 418.

150 Anguiano, *Misiones,* vol. II, 240- 241.

y los cuidados que debían tenerse con esta labor. La escritura y publicación de materiales para la catequesis fue una acción necesaria 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 y catecismos, o entre la población misionera, en el caso de las gramáticas y diccionarios.

En esta etapa ocurrieron dos sucesos importantes en Cartagena de Indias: el primero tiene que ver con una *Instrucción* que debían seguir los sacerdotes encargados de bautizar a los africanos. Ésta fue enviada desde Sevilla a diferentes puntos de la América hispánica, pero, gracias al impulso de Alonso de Sandoval, se sabe que dicho texto llegó a más lugares. Y el segundo está relacionado con unas imágenes usadas por Pedro Claver con el fin de emplearlas como apoyo durante la catequesis de africanos; éstas, al parecer, sirvieron para improvisar una especie de libro. Si bien se mencionarán todas las imágenes que este religioso usaba, se hará especial énfasis en un supuesto "libro de estampas" realizado para dicho fin.

En este sentido, en los siguientes apartados será posible ver cómo funcionaban este tipo de textos en tierras americanas, observar y analizar las vicisitudes que tuvieron que enfrentar los jesuitas en tierras cartageneras y, al mismo tiempo, cómo la historia de la conversión de africanos estuvo conectada por este tipo de textos realizado en el Nuevo Mundo.

LA INSTRUCCIÓN DE SEVILLA EN CARTAGENA DE INDIAS: CIRCULACIÓN Y REIMPRESIONES

Como se ha podido ver a lo largo del texto, para la catequesis y bautizo de personas de origen africano fue necesario que los misioneros se apoyaran en textos que guiaran su quehacer y Cartagena de Indias no fue la excepción. En este sentido, en el presente apartado se profundizará en el análisis de dos textos y la relación que se estableció entre ambos. El primero es la *Instrvccion para remediar y asegurar,* de Pedro de Castro y Quiñones, y el libro de Alonso de Sandoval, *Naturaleza, policia sagrada i profana*. Ver ambas obras en conjunto permitirá que el lector pueda comprender la forma en que

circulaban algunos textos y la amplia o limitada distribución que podían tener.

Según lo visto en las fuentes, la *Instrucción* de 1614 circuló en la América hispánica, al igual que el texto de Alonso de Sandoval.[151] El

[151] Julieta Pineda Alillo realizó, en su tesis doctoral, una tabla donde da cuenta de la existencia y circulación de este texto. Dicho recuento no fue una búsqueda exhaustiva, pero es una aproximación útil que se tuvo en cuenta en el presente libro. Para la elaboración de dicha tabla, la autora se basó, en su mayoría, en estudios preexistentes y publicados que se citarán en el aparato crítico de este apartado. Julieta Pineda Alillo, *El vivir cristianamente: adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767* (Tesis de doctorado en Historia, Colegio de Michoacán, 2020), 374-376. En esta investigación se ha podido rastrear el texto más allá de lo mencionado anteriormente, por ejemplo, se sabe que hay varias copias del texto impreso por Alonso Rodríguez Gamarra (1614) en la Real Academia de la Historia de España (Ref: 9/3556bis (1)), en la Beinecke Library de Yale University (Ref: Me65 C282 In6), en la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II de Roma, asimismo, han identificado una copia en una colección privada. Sobre el texto impreso por Juan Francisco de Blas (s.a.) hay copia en Madrid, en la Real Academia de la Historia (Ref: 9/3736(53)) y en Sanlúcar de Barrameda, en la Fundación Casa de Medina Sidonia (Ref: 3617). Por último, hay una referencia a un texto impreso por Juan de Cabrera (1627), pero no ha sobrevivido ninguna copia. También, se sabe que se perdió el resumen que se imprimió durante el obispado de Julián de Contreras. Por otro lado, según los textos de Peter Hogg y Alexander Samuel Wilkinson y Alejandra Ulla Lorenzo (colaboradores de Iberian Books), en 1628 el texto fue reimpreso en el Perú y el impresor fue Geronymo de Contreras. Alexander Samuel Wilkinson y Alejandra Ulla Lorenzo (eds.) *Iberian Books Volumes II & III/Libros Ibéricos Volúmenes II y III (2 vols): Books published in Spain, Portugal and the New World or elsewhere in Spanish or Portuguese between 1601 and 1650/Libros publicados en España, Portugal y el Nuevo Mundo o impresos en otros lugares en español o portugués entre 1601 y 1650* (Leiden: BRILL, 2015), 254; Peter Hogg. *The African Slave Trade and Its Suppression: A Classified and Annotated Bibliography of Books, Pamphlets and Periodical* (London: Routledge, 2014), 137. Ver también: Ares Queija, *La cuestión*, 483, y, Jean-Pierre Tardieu, *L'Église*, t. I, 528-529. De estas copias, han sobrevivido dos, una se encuentra en la Biblioteca Nacional de Chile (Ref.: 000056069, microfilm) y, la otra, en la Biblioteca Nacional de Perú (Ref.: FONDO_ANTIGUO 4000000139). Por último, se debe mencionar la copia del Archivum Romanum Societatis Iesu: ARSI, Fondo General 720, II. 4b en Brewer-García, *Más allá*, 106. En esta investigación se analizaron las copias de la Abadía del Sacromonte, la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de España y la Biblioteca Nacional de Chile.
Durante la investigación se consultó la web del proyecto *Iberian Books,* pero en la última revisión de este texto, la web se encontraba fuera de servicio. Por ello, se han retirado las referencias al mismo, en ese sentido, se exhorta al lector, darle

primer texto se realizó por indicación del mismo Castro y Quiñones. El segundo, porque fue el único, o de los pocos, en los que se describió África desde América, además de ser una iniciativa del autor (Sandoval), presenta una breve descripción sobre algunos pueblos, reinos e imperios africanos que existían en la época. El autor consideró importante reseñar a modo didáctico cómo acercarse a cada una de las personas esclavizadas que llegaban desde África a las Américas. El texto fue escrito con un carácter erudito, porque fue una forma de mostrar todo lo habían conocido de esta basta población y lo que él podía aportar a los integrantes de la Compañía de Jesús que querían dedicarse a la conversión de esclavizados.

Para terminar esta breve introducción, se debe mencionar que, en *Naturaleza, policia sagrada,* hay una transcripción de la mencionada *Instrucción* de 1614. Este último punto conecta a ambos textos y permite realizar un estudio en conjunto. Es decir, este elemento dibuja la conexión atlántica de un texto escrito e impreso en Sevilla y que fue distribuido por diferentes puntos del Atlántico, así como la publicación y distribución de un texto escrito en Cartagena de Indias e impreso en Sevilla.

La *Instrucción* se gestó porque al arzobispo don Pedro de Castro y Quiñones le llegó noticia de que los esclavizados venidos desde África estaban mal bautizados. Por dicha razón, este padre inició una cruzada para verificar esos rumores por medio de un examen que se le realizaba a cada esclavizado de la ciudad. En 1613, el arzobispo consideró pertinente que los esclavizados de la península ibérica debían ser examinados.[152] Del examen se encargaron los padres Diego Granado, Diego Ruiz Montoya, Christoval Ruis y Matheo Rodriguez,[153] porque, según él, eran muchos los africanos que llegaban "de varias naciones de *África sin recibir el Baptismo*; y que muchos otros lo reciben de manera, que no les es de ningún valor".[154] De esta manera se

seguimiento a este proyecto mediante el libro citado al respecto o indagar sobre la nueva Website.

[152] Sandoval, *Naturaleza*, 246r.

[153] Sandoval, *Naturaleza,* 244r.

[154] AASM, leg. 7, f. 872r. Castro y Quiñones, *Instrvccion. Énfasis de la autora.*

rebautizaron a más de 6000 "negros adultos".[155] Es decir, por medio de los numerosos exámenes y las catequesis masivas, fue posible recolectar las almas de miles de africanos que se encontraban en la ciudad de Sevilla.

Como es natural, el examen fue aplicado a todos los esclavizados de Sevilla y pasaron varios meses antes de que el arzobispo Castro y Quiñones y su equipo pudiese condensar la experiencia en un texto a manera de *Instrucción*. En este encargo, el más activo fue el padre Diego Ruiz de Montoya. Dicho texto fue 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".[156]

Con respecto al rumor sevillano, en Cartagena de Indias se conocía algo al respecto.[157] Tanto así que fue mencionado en las Cartas Anuas en donde se expresó que, en los puertos de San Tomé, Cabo Verde y Cacheo, los esclavizados no eran bautizados y, por ello, se les examinaba a su llegada al puerto.[158] 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. Se realizó la inspección de los bautizos de los esclavizados traídos de África y, como resultado del estudio y preocupación por los africanos, Alonso de Sandoval incluyó en sus textos unas recomendaciones de cómo debía realizarse la catequesis y bautizos de los recién llegados.

El examen que se hizo en Sevilla consistía en preguntar a los esclavizados si habían sido bautizados, de qué manera y si conocían las cuestiones básicas del catecismo (Padre Nuestro, Ave María, Credo, Mandamientos, etc.). 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*

---

155 Sandoval, *Naturaleza,* 261r.

156 Borja Medina, "*La experiencia*", 87.

157 Alonso de Sandoval, *Naturaleza,* 334.

158 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 7, f. 125r; Hazañero, *Letras anuas*.

Baptismo.[159] Este texto recoge los aportes de los profesores de Teología del Colegio 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.

Teniendo en cuenta que este texto fue redactado, en gran parte, por el padre Diego Ruiz Montoya, y por orden del arzobispo Pedro de Castro y Quiñones, es posible, como se verá más adelante, que en eso radique las diferentes adjudicaciones de los textos a Ruiz y Castro, respectivamente. Este no es un asunto menor, pero en las portadas se específica al discriminar que fue impresa por orden de Castro y Quiñones, pero no es clara a la hora de distinguir a los autores. Este tipo de situaciones también se pudieron ver en el catecismo de Mateo Jorge.

Una vez impresa, la *Instrucción* fue enviada a algunos lugares donde los esclavizados podían necesitar más atención. Se sabe, por las descripciones, que llegaron copias de dicho libro a Cartagena de Indias y otros lugares del Caribe como Caracas y Santo Domingo. El documento estuvo en manos de Alonso de Sandoval y él lo transcribió en *Naturaleza, policia sagrada* con el nombre *De la instruccion que el illustrissimo Señor Arçobispo de Sevilla dio a todo su Arçobispado cerca del valor del baptismo de los negros, para assegurar en quanto fuesse possible su salvación.*[160] Con el nacimiento del libro de Sandoval en 1627 se inició la conexión entre ambos textos. O más bien, es posible rastrearla justo en este punto, aun cuando Sandoval haya tenido acceso a esta *Instrucción* desde 1614.

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante recordar que la primera edición del texto de Sandoval tuvo una difusión amplia en diferentes lugares de la América española y que él sostuvo intercambio de cartas con otros religiosos en diferentes puntos del Atlántico. Aunque es complicado constatar el alcance de este libro, es decir, cuántas personas lo leyeron y cuántos aplicaron la propuesta de Sandoval, es factible, hasta cierto punto, analizar algunos aspectos del

[159] AASM, leg. 7, ff. 872r-879v. Castro y Quiñones, *Instrvccion.*

[160] Sandoval, *Naturaleza,* 326v.

texto en cuestión.[161] Según Luis Martín, entre 1628 y 1631 se enviaron desde el Colegio jesuita de San Pablo (Lima) muchas copias de este libro a las "cuatro esquinas del virreinato".[162] Fue así como, según Luis Martín, dicho colegio que convirtió en un centro distribuidor del libro de Sandoval (1627).[163] En este tenor, es factible suponer que las *Instrucción* llegó a muchos lugares de virreinato e incluso, más allá.

Para constatar parte de la difusión de dicho libro, en esta investigación se ha realizado una comparación de los diferentes textos encontrados de la edición de 1627. Para ello, se consultó el acervo de varias bibliotecas y repositorios *online*, entre ellas, las bibliotecas nacionales de México, Francia, España, Reino Unido y Colombia.[164]

---

161 En la actualidad hay varios ejemplares de la edición de 1627 del libro de Alonso de Sandoval. Según el rastreo y las pesquisas para el presente libro, el texto se encuentra en las siguientes bibliotecas: Biblioteca Nacional de Colombia (Refs.: RG 5832 y 5833), Biblioteca Maldotti de Guastalla (Ref.: 3 E 4 15), Biblioteca universitaria de Cagliari (Ref.: S.G. 05.08. 0019), Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Ref.: 4 A-6-12-4), Biblioteca Nacional de Portugal (Ref.: H.G. 8477 P. y F.G. 634), Biblioteca Central de la Universidad de Granada (Ref.: A-3-272), Biblioteca Historica de Santa Cruz de la Universidad de Valladolid (Ref.: U/Bc 12514), Biblioteca de Castilla-La Mancha (Refs.: 19032 y SL/656), Biblioteca Nacional de España (Ref.: R/38713), Biblioteca Histórica José María la Fragua, México (Ref.: 84736-21110105), Biblioteca Palafoxiana, (México), Biblioteca Nacional de México (Ref: RFO 93-33739), Biblioteca Nacional de Chile (Refs.: FHA 93), Bayerische Staatsbibliothek de München (Ref.: Res/4 H.eccl. 697 cs), British Library (Ref.: 493.g.3), Indiana University Library (Ref.: Call number: BV3500.S3), Hispanic Society de New York (Ref.: BV2290.S2 1627), New York Public Library (Refs.: Sc Rare F 82-70 y BV2290), Bibliothèque Nationale de France (Refs.: P87/1016, MFICHE 4-O3C-6, NUMM-73763 y 4-O3C-6). Algunos de estos ejemplares se encuentran digitalizados y disponibles al público. También se podría hacer una recopilación bibliográfica similar para la versión de 1647, pero en esa versión no hay copia de la *Instrucción* sevillana y, por tanto, no se tomó en cuenta para la presente investigación.

162 Archivo Nacional de Perú (ANP), Compañía de Jesús, Varios, leg. 2, "Libro de Viáticos y Almacén del Colegio de San Pablo, 1628-1631", Ms, f. 24, en: Martín, *The Intellectual,* 52; Brewer-García, *Más allá,* 142.

163 Brewer-García, *Más allá,* 108.

164 También se consultó el ejemplar de la Histórica de Santa Cruz de la Universidad de Valladolid, pero esta no tiene la última página para comparar la versión, pero sí

Los textos que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia y México, respectivamente, se destacan porque el índice del texto está hasta el final, mientras que en la copia de la Biblioteca Británica se puede ver que este se aloja después de la portada, y el de la Biblioteca Nacional de España, se encuentra al inicio después del "Argumento de la obra al cristiano lector". En la Biblioteca Nacional de Colombia hay dos copias que están incompletas. Ambas tienen el índice al final del texto. Por otro lado, la hoja al final de cuatro de los cinco libros es diferentes en algunas de sus partes. Lo anterior, permite pensar en dos hipótesis: 1. los textos fueron encuadernados en diferentes momentos (y con algunos cambios en el orden de las páginas); 2. se imprimieron varias copias de dichos textos. Ambas posibilidades son factibles, pero la última cobra sentido al observar que la última página del libro cuarto tiene una paginación diferente, lo que también permite inferir la posibilidad de que se imprimió al final y se agregó a los otros tres libros. Este es un dato interesante que no se puede ignorar (ver imágenes 12-15).

Si bien en esta investigación no se pretende hacer una historia del libro ni una búsqueda exhaustiva con respecto a todas las copias existentes del libro de Alonso de Sandoval, es importante destacar las diferencias encontradas hasta ahora. Como se mencionó anteriormente, dichas discrepancias permiten pensar que, tal vez, se reimprimió en varias ocasiones debido a la circulación y difusión que este texto tuvo. Algo que concuerda con el catecismo de Mateo Cardoso: hubo más de una impresión. Además, en el mencionado libro de Sandoval está incluida la *Instrucción* de Pedro de Castro y Quiñones, por tanto, de una u otra forma, fue una manera en la que

tiene la *Instrucción* sevillana en el Libro 3, capítulo 22. Un dato interesante es que este ejemplar no tiene portada y se ha tomado como fecha de referencia la carta de aprobación: 1623. Por otro lado, en la web de la Biblioteca Nacional de Portugal se sugiere la versión *online* de la Biblioteca Nacional de Francia. La copia que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México no tiene portada y en la primera página se encuentra el nombre de Don Manuel María de Sanabria y, tanto en la cubierta de piel como en la *Suma de privilegio* se escribió el nombre de Alonso de Sandoval. Lo anterior pudo ser escrito para suplir la falta de carátula. Por último, se debe mencionar que, en este ejemplar, las páginas finales coinciden con la imagen de las bibliotecas nacionales de Francia y Colombia.

Imagen 12. Páginas finales del texto localizado en la Biblioteca Nacional de Francia

CON PRIVILEGIO.

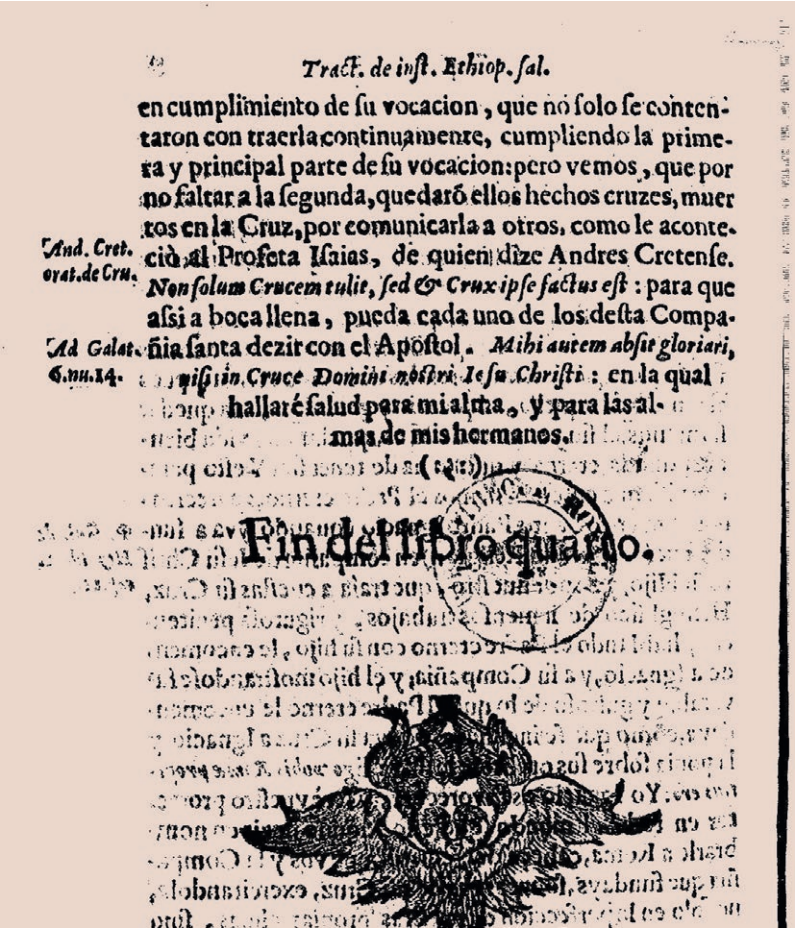
EN SEVILLA,

Por Francisco de Lyra Impressor de libros.

Año M.DC.XXVII.

Fuente: Cortesía gallica.bnf.fr. (Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares).

Imagen 12. Páginas finales del texto localizado en la Biblioteca Nacional de Francia (Continuación)



Tract. de inst. Ethiop. sal.

en cumplimiento de su vocacion, que nó solo se contentaron con traerla continuamente, cumpliendo la primera y principal parte de su vocacion: pero vemos, que por no faltar a la segunda, quedarõ ellos hechos cruzes, muertos en la Cruz, por comunicarla a otros, como le aconteciò al Profeta Isaias, de quien dize Andres Cretense. *Non solum Crucem tulit, sed & Crux ipse factus est*: para que assi a boca llena, pueda cada uno de los desta Compañia santa dezir con el Apostol. *Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Iesu Christi*: en la qual hallaré salud para mi alma, y para las almas de mis hermanos.

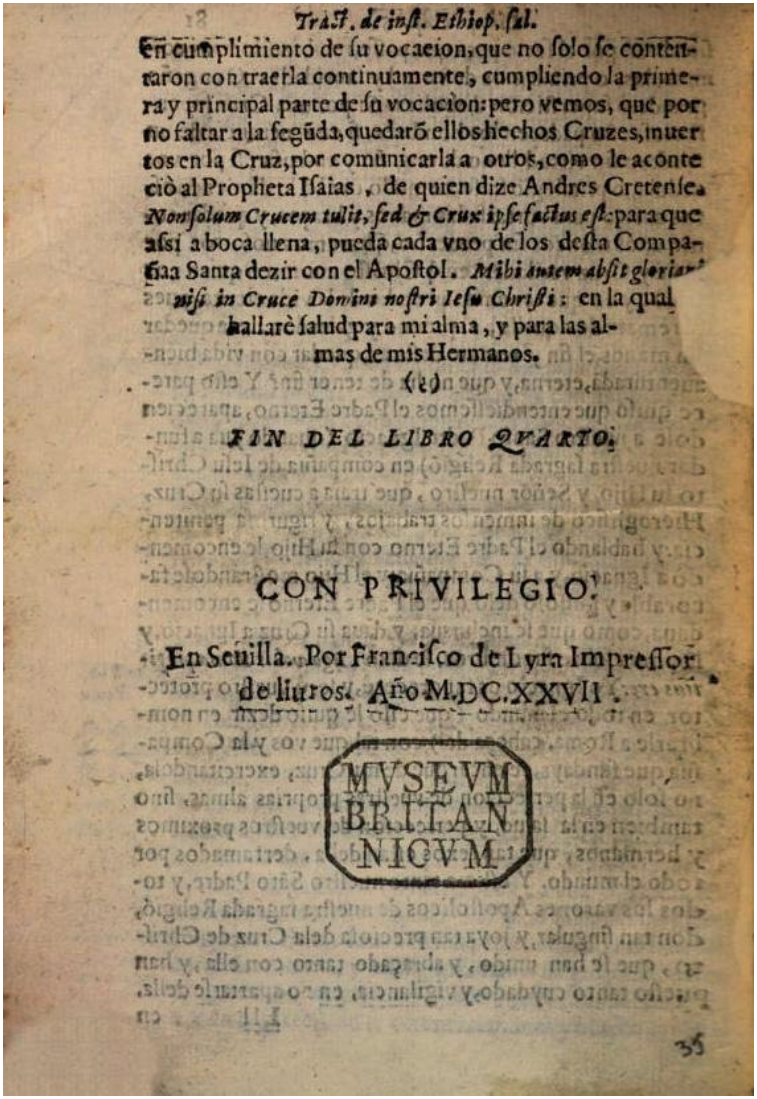
And. Cret. orat. de Cru.

Ad Galat. 6. nu. 14.

Fin del libro quarto.

Fuente: Cortesía gallica.bnf.fr. (Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares).

Imagen 13. Página final del texto localizado en la Biblioteca Británica



Tract. de inst. Ethiop. sal.

En cumplimiento de su vocacion, que no solo se contentaron con traerla continuamente, cumpliendo la primera y principal parte de su vocacion: pero vemos, que por no faltar a la segũda, quedarõ ellos hechos Cruzes, inuertos en la Cruz, por comunicarla a otros, como le aconteciò al Propheta Isaias, de quien dize Andres Cretense. *Non solum Crucem tulit, sed & Crux ipse factus est*: para que assi a boca llena, pueda cada vno de los desta Compañia Santa dezir con el Apostol. *Mihi autem absit gloriari nisi in Cruce Domini nostri Iesu Christi*: en la qual hallarè salud para mi alma, y para las almas de mis Hermanos.

(2)

FIN DEL LIBRO QVARTO.

CON PRIVILEGIO.

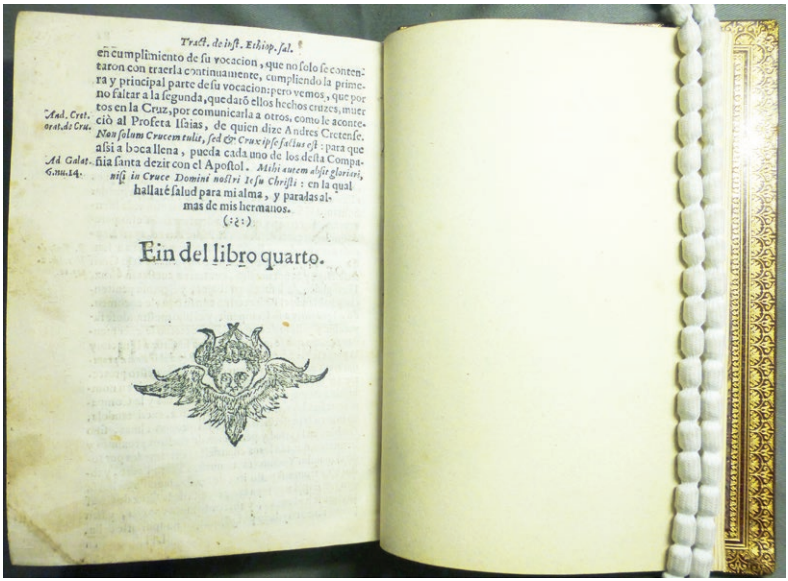
En Seuilla. Por Francisco de Lyra Impressor de liuros. Año M.DC.XXVII.

MVSEVM BRITANNICVM

35

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Británica, General Reference Collection DRT Digital Store 493.g.3

Imagen 14. Página final del texto localizado en la Biblioteca Nacional de España



Tract. de inst. Ethiop. sal.

en cumplimiento de su vocacion, que no solo se contentaron con traerla continuamente, cumpliendo la primera y principal parte de su vocacion: pero vemos, que por no faltar a la segunda, quedarõ ellos hechos cruzes, muertos en la Cruz, por comunicarla a otros, como le aconteciò al Profeta Isaias, de quien dize Andrea Cretense. *Non solum Crucem tulit, sed & Crux ipse factus est*: para que assi a boca llena, pueda cada uno de los desta Compañia santa dezir con el Apostol. *Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Iesu Christi*: en la qual hallaré salud para mi alma, y paradas almas de mis hermanos.

Aud. Cret. orat. de Cru.

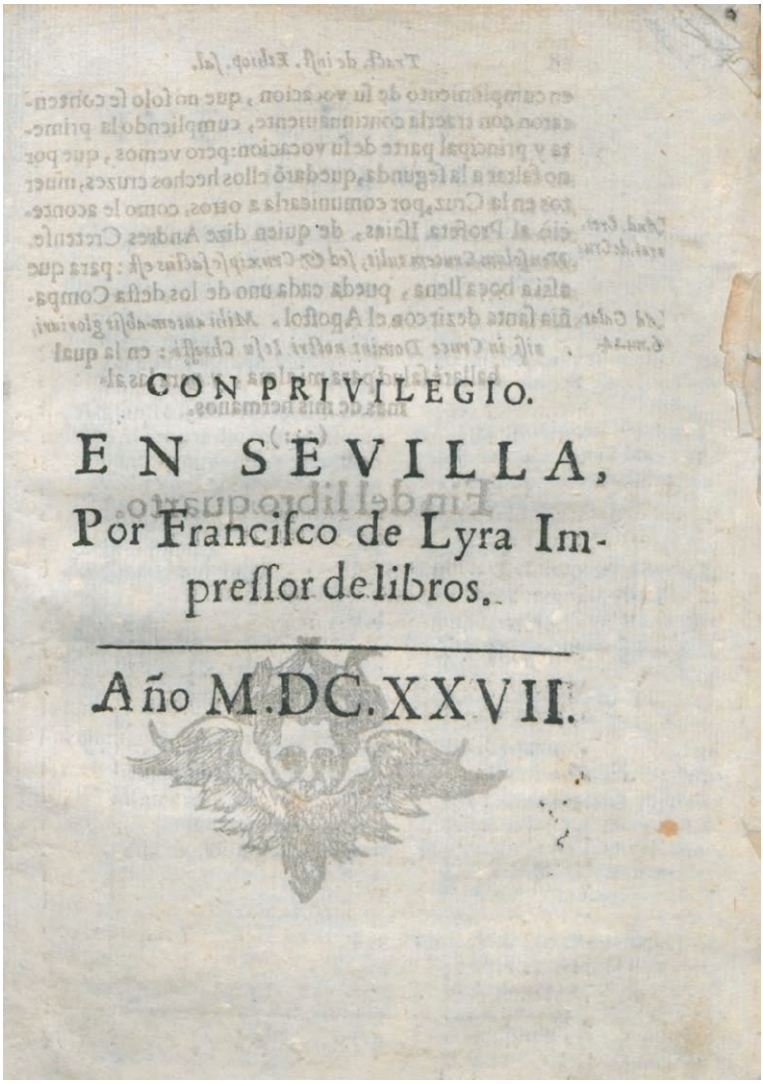
Ad Galat. 6. nu. 14.

(:¿:)

Ein del libro quarto.

Fuente: Foto tomada por Andrea Guerrero-Mosquera. Cortesía de la Biblioteca Nacional de España.

Imagen 15. Páginas finales del texto localizado en la Biblioteca Nacional de Colombia


CON PRIVILEGIO.

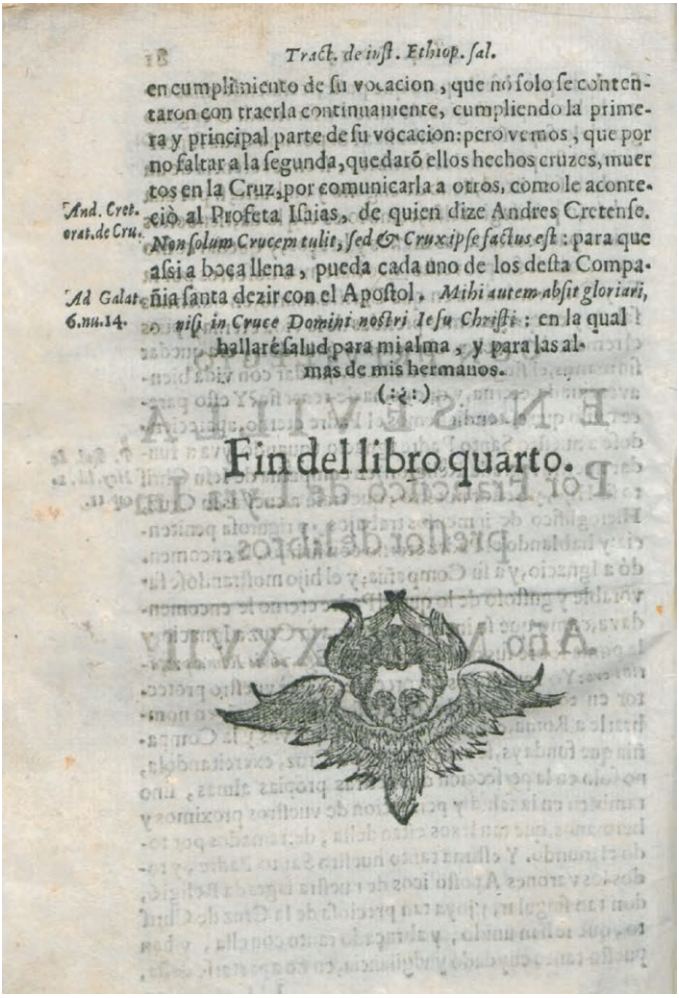
EN SEVILLA,

Por Francisco de Lyra Impressor de libros.

Año M.DC.XXVII.

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Nacional de Colombia.

Imagen 15. Páginas finales del texto localizado en la Biblioteca Nacional de Colombia (Continuación)



18 *Tract. de inst. Ethiop. sal.*

en cumplimiento de su vocacion, que no solo se contentaron con traerla continuamente, cumpliendo la primera y principal parte de su vocacion: pero vemos, que por no faltar a la segunda, quedarõ ellos hechos cruzes, muertos en la Cruz, por comunicarla a otros, como le aconteciò al Profeta Isaias, de quien dize Andres Cretense. *Non solum Crucem tulit, sed & Crux ipse factus est*: para que assi a boca llena, pueda cada uno de los desta Compañia santa dezir con el Apostol. *Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Iesu Christi*: en la qual hallarè salud para mi alma, y para las almas de mis hermanos.

And. Cret. orat. de Cru.

Ad Galat. 6. nu. 14.

(:¿:)

Fin del libro quarto.

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Nacional de Colombia.

el texto del arzobispo circuló en las Américas (más allá de las copias que él distribuyó por medio de cartas).

En general, el texto de Sandoval puede considerarse como un libro que permitía conocer a la población esclavizada, sus lugares de procedencia, costumbres y los aspectos que se debían tener en cuenta en los exámenes, catequesis y bautizos. Por lo anterior, no es de sorprender que muchos religiosos (jesuitas o no) hayan leído el texto dado que daba un panorama amplio de la población africana recién llegada, además de que permití comprender el contexto en el que debía realizar la conversión.[165]

Según la evidencia, también hay posibilidad de que la *Instrucción* haya llegado a más lugares de la América hispánica,[166] pero no hay certeza de ello, sólo algunos indicios como en el caso de la Cuba. Es posible que dicho texto haya llegado a la Isla porque se puede leer que, en el Sínodo Diocesano de La Habana de 1680, se recomendó hacer un padrón para llevar un registro de los bautizos de los esclavizados tal y como lo recomendaba el arzobispo de Sevilla a principios de siglo, pero esto es sólo una conjetura porque no hay un documento que así lo sustente.[167] Otro caso que se puede citar en el Caribe es Santo Domingo, donde se editó el Libro de bautismos de esclavos (1636-1670). Dicho texto fue publicado recientemente por el Archivo General de la Nación de República Dominicana. En la introducción se hace referencia a la *Instrucción* de Sevilla, dejando claro al lector que se siguieron esos parámetros para construir el

---

165 Algunos textos del siglo XVIII hacen referencia al texto de Sandoval, lo demuestra su vigencia, aun cuando habían pasado más de 10 décadas de su publicación. Al respecto, se recomienda ver: José Cassani, *Historia de la provincia de la Compañia de Jesus del Nuevo Reyno de Granada en la America: descripcion, y relacion exacta de sus gloriosas missiones en el Reyno, Llanos, Meta, y rio Orinoco.* (Madrid: imprenta, y libreria de Manuel Fernandez, 1741); Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay,* vol. 1 (Madrid: la Viuda de M. Fernandez, Y del Supr. Consejo de la Inquisicion, 1755).

166 En la actualidad existen los catálogos de las bibliotecas especializadas en acervos no-hispanoablantes (como la Biblioteca Británica o la Biblioteca Nacional de Francia), pero no ha sido posible rastrear el recorrido de cada uno de los libros.

167 Libro 3, Titulo 11, Constitución IV, García de Palacios, *Sínodo diocesano*, 114.

padrón que dicho libro contiene.[168] Asimismo, se sabe que llegó a la ciudad de Caracas porque se mencionó en las Cartas Anuas de la Nueva Granada.[169]

La *Instrucción* también llegó a otros puntos de la América hispánica, e incluso a Brasil. En su libro, Alonso de Sandoval escribió que la *Instrucción* había sido enviada a ciudad de México y Puebla de los Ángeles.[170] Por su parte, Alonso de Ovalle insinuó que el texto llegó a Tucumán. De hecho, en su libro no se especifica que haya sido la *Instrucción* del arzobispo de Sevilla, en realidad, sólo escribió que llegó una "relación desde España" de lo que se estaba haciendo por orden del arzobispo.[171] Líneas más abajo pone la palabra "instrucción", pero no es explícita la mención a la *Instrucción* sevillana. A pesar de no ser exacta esta información de Ovalle, se sabe que durante el obispado de Julián de Cortázar se imprimió un resumen de la mencionada *Instrucción*[172] y que Ovalle conocía el libro de Alonso de Sandoval y los bautizos *sub condicione*.[173] Lo anterior permite suponer que Ovalle hizo referencia a la *Instrucción* de Sevilla.

---

168 Libro de bautismos de esclavos (1636-1670), introducción y transcripción de José Luis Sáez, S.J. (Santo Domingo: República Dominicana, Archivo General de la Nación, v. LX III, 2008), 11. Ver: https://es.calameo.com/read/0067232521a97d5521f17. Teniendo en cuenta que esa zona pertenecía a los reinos de la Nueva Granada y Quito, es factible que así fuera.

169 Rey Fajardo y Gutiérrez, *Cartas*, Carta Anua No. 5, f. 39r.

170 Sandoval, *Naturaleza*, Libro 4, 65. Según las cartas anuas, en los obrajes de Puebla había ministerios de indios y negros, estos últimos considerados las personas más desamparadas. Carta Anua de la Provincia de México de 1604, Miguel Ángel Rodríguez, Monumenta mexicana, vol. VIII, 521.

171 Alonso de Ovalle, *Historica relacion del Reyno de Chile y de las missiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus* (Roma: Francisco Cauallo, 1648), 348 (para este libro se consultó la copia de la Universidad Complutense de Madrid). Se puede consultar una versión *online* en Memoria Chilena: http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/mc0012104.pdf. Para conocer cómo Ovalle replicó el método de Sandoval ver: Denisse A. Guajardo Valdivia, *Evangelización de esclavos negros en Cartagena de Indias y Santiago de Chile durante el siglo XVII: la metodología de Alonso de Sandoval y su recepción en la praxis misional de Alonso de Ovalle* (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile, 2021).

172 Estanislao Olivares, "Diego Ruiz de Montoya (1562-1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudio sobre su doctrina. Bibliografía in Numero monografico. Diego Ruiz de Montoya, S. I.", *Archivo teológico granadino*, No. 49 (1986): 95.

173 Ovalle, Alonso de, *Historica relacion del Reyno*, 327.

Dentro de esta empresa de circular dicha información, según Borja Medina, el texto llegó a Brasil.[174] Para finales del siglo XVII y principios del XVIII, Brasil se convirtió en uno de los epicentros de la migración forzada de africanos, lo que explicaría la relevancia del texto de Sandoval en la parte lusa de América. Por último, y no menos importante, el texto llegó a Roma. Esto era apenas lógico, dado que los provinciales debían conocer este tipo de texto antes y después de ser publicados.[175]

En Lima y Paraguay se reimprimieron copias de esta *Instrucción*. En el caso limeño, además de lo citado, es importante resaltar al impresor Geronymo de Contreras. Es curioso encontrar este nombre porque fue la misma persona que imprimió en 1629 en Lima el catecismo en *quimbundo*.[176] Estos dos textos fueron impresos con pocos meses de diferencia. Lo singular es que ambos textos se complementaban en los exámenes, catequesis y bautizos de personas esclavizadas. Este mismo impresor fue el encargado de publicar *Extirpacion de la idolatria del Piru*.[177] El texto centró su narrativa en la conversión de indígenas en el Perú y es un texto que, de una u otra manera, demuestra la versatilidad de lo que se estaba publicando en el virreinato y que da unos primeros trazos sobre la preocupación que había sobre la población africana.[178] En el caso de la Provincia del Paraguay, según Borja Medina, se imprimió una *instrucción* que fue atribuida a Diego Ruiz de Montoya.[179]

---

174 Borja Medina, "A la labor", 71.

175 Además de la copia que se encuentra en la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II de Roma (Ref.: IT\ICCU\BVEE\066071), se debe mencionar la que se encuentra en el ARSI (Ref.: Fondo General 720, II, 4b). Ver: Brewer-García, *Beyond Babel,* 70.

176 Ares Queija, "La cuestión", 483; Tardieu, *L 'Église*, 528-529. Wilkinson y Ulla Lorenzo (eds.), *Iberian Books Volumes II*.

177 Pablo José de Arriaga, *Extirpacion de la idolatria del Piru: Dirigido al Rey NS en su Real Conseio de Indias. Por el padre Pablo Ioseph de Arriaga de la Compañia de Iesus.* (Lima: Por Geronymo de Contreras, 1621).

178 Arriaga, *Extirpacion*, 115.

179 Vita V.P. Iacobi Ruiz de Montoia, Carta Annua of 1632, ARSI, Baet. 19/II, ff. 118v–119v. ver: Borja Medina, "La experiencia", 87; Borja Medina, "A la labor", 60; Brewer-García, *Beyond Babel*, 70; ARSI, Fondo General 720, II. 4b, en: Brewer-García, *Más allá*, 106.

Por su parte, las referencias a Lima, Tucumán,[180] Paraguay y Brasil permiten ver que el *ministerio de los negros* trascendió el contexto atlántico e hispánico, convirtiéndose en un asunto transimperial y transoceánico. Éste no es un asunto menor porque da cuenta de que la historia de la conversación de africanos en las Américas es una historia conectada y no una cuestión *sui generis* y aislada en pequeños lugares como Cartagena de Indias.

Además de las copias del texto de Alonso de Sandoval, donde se puede encontrar una reproducción de la *Instrucción*, actualmente es posible consultar algunas copias de la impresión original y algunas reimpresiones. Estas se encuentran en Granada, Madrid, Cádiz y Roma.[181] Para esta investigación, además de las versiones en las diferentes copias del libro de Sandoval (1627), se consultaron las versiones de este texto que se encuentran en la Abadía del Sacromonte, Granada, en la Biblioteca y Archivo de la Real Academia de Historia, en Madrid y en la Biblioteca Nacional de Chile, con la finalidad de comparar las diferentes versiones y tratar de conocer su naturaleza.

Con respecto a la copia que se encuentra en Granada, se debe mencionar que el padre Pedro de Castro y Quiñonez tuvo un papel preponderante en la creación de la mencionada abadía, por lo que apenas es lógico que haya una copia de este texto ahí, además de que se resguarde información sobre el mencionado arzobispo; y, como puede verse en la imagen 16, el complejo arquitectónico y el arzobispo estuvieron íntimamente relacionados desde los orígenes de la abadía.

---

[180] La copia usada por los jesuitas fue la de Julián de Cortázar: *Instrucción del modo que se debe guardar en el examen, catechismo y bautismo de los Negros, dada por el Ilmo. Sr. D. Julián de Cortazar Obispo de Tucumán conforme a otra que el Ilmo. Sr. Arzobispo de Sevilla hizo con parecer de todos los hombres doctos de aquella Ciudad, para los Negros, de la qual usan los Padres de la Compañía de Jesús en todas las Indias, con licencia y aprobación de los prelados de ella.*

[181] Según Borja Medina Rojas, hay dos copias, una de 1614 y otra sin fecha. "La Compañía de Jesús y la Evangelización de América y Filipinas en los Archivos de la Orden", *Memoria Ecclesiae*, no. 5 (1994): 53 y 55.

Como se ha mencionado, en la Real Academia de la Historia se encuentran dos copias. Una tiene una portada de una virgen rodeada de un escudo coronado y adornado con frutas y en la parte inferior. En el centro está la virgen rodeada de un óvalo que dice: *arbore malo suscutavi te cant 8 sub*.[182] Esta versión fue atribuida, en la base de datos de la Biblioteca de la Real Academia de Historia, a Diego Ruiz de Montoya (S.I.) (1562-1632).[183] El libro empieza desde el folio 1, mientras que en la otra versión hay una portada solo con el nombre del libro. El texto fue titulado *Instruccion para remediar, y assegurar, quanto con la divina gracia fuere possible, que ninguno de los negros, q viene de Guinea, Angola, y otras Pronvincias de aquella costa de África, carezca del sagrado Baptismo*. En éste se especifica que fue impresa por "mandado del Ilustrísimo Señor Don Pedro de Castro y Quiñonez arzobispo de Sevilla, en el consejo del Rey nuestro señor, c.".[184] Fue impreso "con licencia, en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamara. En la calle de la Muela. Año de mil y seiscientos y catorce". En líneas generales (a excepción de la portada), este texto es igual a la copia de la Abadía del Sacromonte. La otra copia difiere de las anteriores. En la portada se puede leer lo siguiente:

> Instruccion para assegurar, quanto con la divina gracia fuere possible, que ninguno de los Negros, q viene de Guinea, Angola, y otras Pronvincias de aquella Costa de África, carezca del sagrado Baptismo
>
> Por mandado del illustrissimo señor Don Ambrosio Ignacio de Espindola, y Guzman, Arcobispo de Sevilla, del Consejo de su Majestad
>
> En Sevilla
>
> Por Juan Francisco de Blas, Impressor mayor de dicha ciudad[185]

---

182 RAH, Colección Jesuitas, Signatura: 9/3556(bis), 8 folios.

183 Erin Kathleen Rowe lo cita así en su libro. Erin Kathleen Rowe, *Black,* 249. Larrisa Brewer-García argumentó, al igual que Francisco de Borja Medina, que el texto fue compuesto por Castro y Montoya. Brewer-García, *Más allá,* 106; Borja Medina, *La experiencia*, 84.

184 RAH, Colección Jesuitas, Signatura: 9/3556(bis), f. 1r.

185 RAH, Colección Jesuitas, Signatura 9-3736/53, 8 folios. En el Catálogo general de la librería de Victoria Vindel es posible ver una copia de esta reimpresión. Victoria Vindel, *Catálogo general de la librería de Victoria Vindel*, librera anticuaria (Madrid: Imp. de Góngora, 1993), 436.

Imagen 16. Pedro de Castro y Quiñones (Pedro de Castro Vaca y Quiñones, grabado calcográfico firmado por Juan Ruiz Luengo en Granada) ilustración de Mystico ramillete, historico, chronologyco, panegyrico, texido de las tres fragrantes flores del nobilissimo antiguo origen, exemplarissima vida, y meritissima fama posthuma del Sr. Don Pedro de Castro Vaca y Quiñones de Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, Granada, 1741.

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España.

Además del pequeño cambio en el título, este ejemplar no tiene a la virgen en la portada, sino que la portada es el título mismo del libro. Esta copia no tiene página final, por lo que no es posible verificar el año de su publicación. Se presume que fue impresa entre 1662 y 1700 (fechas en las que el impresor estuvo vigente). Otro asunto que llamó la atención es que el texto se encuentra en medio de unas cartas sobre milagros, pero parecen papeles desligados del tema de la catequización y conversión de esclavizados.[186] Otra reimpresión fue realizada por orden del arzobispo de Sevilla, Diego de Guzmán. Según Borja Medina, dicha copia se realizó en 1627, mismo año en que se imprimió el libro de Alonso de Sandoval ("Con licencia. Impreso. En Sevilla por Iuan de Cabrera, frontero del Correo Mayor, 1627, 4º 8 h.").

En consonancia con lo anterior, es inevitable mencionar que no sólo hubo preocupación por la conversión de los africanos, sino también de los moros. En ese sentido, es posible encontrar algunos ejemplares al respecto en la Biblioteca de la Real Academia de Historia. Como, por ejemplo, *Preámbulo a la conversión de los moros, Relación de los maravillosos efectos y Conversión baptismo y muerte por Justicia*.

En *Preámbulo a la conversión de los moros* (Almaza, siglo XVII),[187] se puede ver algunas indicaciones sobre el "método que se debe guardar en la conversión de los moros esclavos a nuestra Santa Fe, con algunas industrias para lograr este fruto o Catecismo de moros". En el tomo Jesuitas 211, que se encuentra en dicha biblioteca, hay un documento que se imprimió en 1672 en el que se resaltó la historia de 44 trucos y moros que se bautizaron (38).[188] Esto fue impreso por mandato del "El illustrissimo Arcobispo D. Ambrosio Ignacio de Espindola y Guzman, con obstentosa celebridad, dispuesta, y exceutada por la santa, y metropolitana Iglesia de Sevilla" (Impreso en Sevilla, por la viuda de Nicolas Rodriguez, 1672).

Según este texto, los padres Tirso González, Juan Gabriel Guillen,

---

186 También hay una copia de este texto en Cádiz. Fundación Casa de Medina Sidonia, Biblioteca, Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) (Andalucía). Signatura: 3617.

187 RAH, Signatura 9/2263.

188 RAH, Colección Jesuita, tomo 211, Signatura: 9/3783 (documento 38), ff. 265-270.

Juan de Lossada y Francisco de Gamboa, bajo la dirección de D. Ambrosio Ignacio de Espíndola y Guzmán (arzobispo), realizaron dicha ceremonia. Además, se agregó que eran pocos los mahometanos que había en la ciudad, porque, según el relato, casi todos los esclavizados negros eran cristianos.[189] También hay una narración similar en *Conversión baptismo y muerte por Justicia, ejecutada en la plaza de San Francisco de Sevilla*, en Francisco Ignacio, antes Moro esclavo en tres de octubre desde el año de 1625. Escrita por un padre de la Compañía de Jesús.[190]

Los tres textos estaban en consonancia con la instrucción de Pedro Castro y Quiñones, en la medida que los arzobispos que le siguieron en el cargo, no desatendieron los problemas de los bautizos y catequesis, por el contrario, se reforzaron los intentos por tener una continuidad en dichos ministerios y por no dejar decaer la labor que se estaba realizando en Sevilla. Este no es un tema menor y que podría ser estudiado a profundidad en futuras investigaciones.

La copia de la *Instrucción* que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Chile es una versión en microfilm que, a su vez, es una copia de la Brown University Library, donde hay dos microfilms.[191] Esta corresponde a la impresa en Lima por Geronymo de Contreras. Como se ha mencionado, no es un tema menor, ya que marca el interés de las autoridades del Virreinato del Perú por examinar y bautizar a los africanos que ahí se encontraban.

Volviendo sobre el tema del examen que les hacían a los esclavizados que llegaban a los puertos (recomendado por Sandoval y Castro y Quiñones), es preciso mencionar que éste debía estar a cargo de sacerdotes que tuvieran una combinación de autoridad y paciencia, además, estaban obligados a tratar a los esclavizados 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/postulados principales: 1. Si alguien había vertido agua sobre ellos en su lugar de ori-

---

189 RAH, Colección Jesuita, Tomo 211, Signatura: 9/3783 (documento 38), f. 266.

190 RAH, Papeles de Jesuitas, Signatura: 9/3605.

191 Brown University Library, Ref.: FHA 241.21.

gen o en el momento de su llegada a España (o a cualquier puerto); 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 esclavizado tenía que ser bautizado nuevamente.[192] Este fue el examen que puso en práctica la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias o por lo menos así lo explica Sandoval en su libro.

Después del examen, según Larissa Brewer-García, tanto Sandoval como Claver establecieron un guion a seguir para llevar a cabo el catecismo.[193] Según la investigadora, el de Alonso de Sandoval tenía nueve puntos y el de Pedro Claver se resumió en seis. El de Sandoval consistía en: 1. El propósito de recibir el agua bautismal; 2. El significado sagrado del agua bautismal; 3. La singularidad y omnipotencia de dios; 4. La santísima trinidad; 5. La inmaculada concepción; 6. La existencia del cielo y el infierno; 7. El propósito de la muerte de Jesús; 8. La naturaleza del pecado como una violación de la ley de dios; y, 9. La inmortalidad del alma. Mientras que el de Claver gravitó alrededor de: 1. Cómo santiguarse; 2. Cómo recitar el *pater noster*, el ave maría y el credo en lenguas africanas; 3. Creer en un dios que se manifiesta como la santísima trinidad; 4. La inmaculada concepción; 5. El esquema básico de la vida, muerte y resurrección de cristo; y, 6. Los principales misterios de la fe, como la inmortalidad del alma, la naturaleza del cielo y el infierno y los diez mandamientos. Como se pudo ver, ambos coinciden en lo sugerido por Castro y Quiñones, por lo que, de una u otra manera, se complementaban entre sí.

En la *Instrucción* se pueden encontrar las mismas conclusiones de Sandoval con respecto a la relación del lugar de procedencia de los esclavizados y los bautizos que ahí se realizaban. Con respecto a África occidental, en la instrucción quedó claro que "los que vienen de

---

192 AASM, leg. 7, f. 873v. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

193 Sandoval, *Naturaleza*, libro 3, cap. 10, 272v-276v. Según el testimonio de Andrés Sacabuche, *Proceso* 1676, 103r-v, en: Brewer-García, *Más allá,* 225.

Guinea, Xolofe, Mandinga, y otras naciones, que todos embarcan en el puerto de Cacheo, casi todos vienen sin bautismo que sea válido. Porque no se les dice nada del Bautismo, ni de la Fe, o Religión Cristiana: ni ellos entienden otras cosas más de lo que ven. Y, por consiguiente, deben ser Bautizados sin condición".[194] Lo anterior, les daba plena seguridad de que estos africanos debían aplicarles el bautismo; mientras que, los esclavizados de África central, "los de Congo, y Angola tienen de ordinario alguna manera de enseñanza […] y por esto requieren más examen, para que conste, si hubo lo necesario, para que valiese el Bautismo".[195]

Mientras los misioneros se ocupaban del examen, la *Instrucción* recomendaba hacer un patrón en el cual se indicarán todos los datos de los esclavizados, 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 intérprete para los bozales de su lengua, y de que lengua es".[196] También se sugería 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 no.[197]

Posteriormente, en dicho texto se propuso que, en caso de que los esclavizados no entendieran español, se podía usar intérpretes (ver segundo capítulo). Para esta labor era importante que este fuera "muy ladino, y de muy buena ley"[198] 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 cabeza y rostro por lo menos",[199] y, así, efectuar el bautizo. Por último, y no menos importante, en caso de alguna

---

194 AASM, leg. 7, ff. 873v-874r. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

195 AASM, leg. 7, f. 874r. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

196 AASM, leg. 7, f. 872v. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

197 AASM, leg. 7, f. 874v. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

198 AASM, leg. 7, f. 876r. Castro y Quiñones, *Instrvccion.*

199 AASM, leg. 7, f. 877r. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

duda, recomendaba consultar a los padres del Colegio de San Hermenegildo quienes podían orientar en las *naciones* y lenguas de los esclavizados.[200]

En cierto modo, Sandoval fue más allá de la *Instrucción*. Él y su equipo de operarios pudieron adentrarse al mundo de las lenguas africanas. Asimismo, se podría decir que antes de la *Instrucción* y el texto de Sandoval no hubo muchos aportes ni normatividades regulando el examen, catequesis e impartición de sacramentos a esclavizados, 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 enseñanza de la fe católica entre 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 conversión de la población africana, esto permite pensar que hubo cierto desconocimiento de las personas transportadas y un continuo rechazo por ocuparse de este asunto. Ambos textos (*Instrucción* y *Naturaleza*) conjugaron fuerzas para proporcionar las herramientas necesarias para recolectar almas africanas en Cartagena de Indias. Pero los textos por si solos no activaron la dinámica misional cartagenera, sino que esta se dinamizó gracias a la incursión de jesuitas, intérpretes y lenguas que se ocuparon de dicha actividad.

LIBRO DE ESTAMPAS E IMÁGENES PARA LA CONVERSIÓN EN CARTAGENA DE INDIAS

Considerando la importancia del *acomodatio* jesuita, la cultura visual y teniendo en cuenta las investigaciones que se han propuesto desde la historia del arte e historia de las misiones, es posible identificar los contextos de producción, circulación, uso y consumo de imágenes; esto, permite, además, ver otra arista con respecto al estudio de la conversión de personas esclavizadas en el reino de la Nueva Granada y destacar otra forma en la que se inició a esta población en el catolicismo.[201]

---

200 AASM, leg. 7, f. 874v. Castro y Quiñones, *Instrvccion*.

201 El uso de imágenes para la conversión de africanos ha sido ampliamente es-

En este sentido, este apartado se propone un intento por (re)crear algunas imágenes con el apoyo de las descripciones de la época, tal y como se ha realizado en el caso de Cuba en el estudio de la Conspiración de José Antonio Aponte.[202] Si bien, el nivel de análisis que se puede realizar no es en el mismo sentido del caso Aponte, en este último apartado se tratará de hacer una aproximación al respecto en el entendido que, a través de las descripciones encontradas, se puede interpretar lo *no visto* por medio de un proceso de indagación de registros documentales y visuales en donde lo invisible entra en la escena gracias las descripciones de uno o varios testigos oculares que sí estuvieron en el lugar, en este caso, en Cartagena de Indias.

Desde la cultura visual, se puede decir que las imágenes están cargadas de historia, dado que estas resguardan mensajes que pueden desarrollar y ampliar la comunicación entre los individuos, al mismo tiempo que, permiten que se lleve a cabo un aprendizaje colectivo, como en el caso del catolicismo.[203] Al respeto de las descripciones

---

tudiado por Cécile Fromont. Ver: Fromont, *The art*; Fromont, "Penned by"; Cécile Fromont, *Images on a Mission in Early Modern Kongo and Angola* (Pennsylvania: Penn State Press, 2022).

202 Jorge Pavez Ojeda, "Lecturas de un códice afrocubano. Naturalismo, etiopismo y universalismo en el libro de José Antonio Aponte (La Habana, circa 1760-1812)", *Historia Crítica*, No. 45 (2011): 56-85; Jorge Pavez Ojeda, "Texto, conspiración y clase: El Libro de Pinturas y la política de la historia en el caso Aponte", *Anales de Desclasificación*, vol. 1, No. 2 (2006): 717-759; Linda Rodríguez, "No siendo pintor": Jose Antonio Aponte and the Possibilities of Art and Social Change in Colonial Havana, *Afro-Hispanic Review*, vol. 1, No. 38 (2019): 164-189; Jorge Pavez Ojeda, "The 'painting'of Black history: the Afro-Cuban codex of José Antonio Aponte (Havana, Cuba, 1812)", en *Written Culture in a Colonial Context: Africa and the Americas 1500-1900,* Nigel Penn Adrien Delmas (Cape Town (South Africa): University Cape Town Press, 2011), 283-315; Linda M. Rodriguez y Ada Ferrer, "Collaborating with Aponte: Digital Humanities, Art, and the Archive", *Archipelagos*, No. 3 (2019). https://doi.org/10.7916/archipelagos-mq9x-dd28; Agnes Lugo-Ortiz, "After redemption and abandonment: José Antonio Aponte's Libro de pinturas in the field of visual portraiture", *Colonial Latin American Review,* vol. 2, No. 30 (2021): 305-340.

203 Brewer-García, *Beyond Babel;* Ananda Cohen Suarez, "From the Jordan River to Lake Titicaca: paintings of the baptism of Christ in colonial Andean churches", *The America,* vol. 1, no. 72 (2015): 103-140; Ananda Cohen Suarez, "Making race visible in the colonial Andes", en *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and*

visuales (imágenes) objeto de análisis, es oportuno considerar dos puntos importantes: primero, las imágenes analizadas en este libro corresponden a descripciones textuales y no a dispositivos visuales propiamente dichos; y, segundo, es posible que dichas imágenes sólo hayan circulado dentro del contexto cercano al colegio jesuita de Cartagena de Indias y, ciertamente, fueron producidas de manera artesanal, por lo que se deterioraron con el pasar de tiempo, es decir, su materialidad se ha perdido. Bajo este contexto, las imágenes estudiadas corresponden, en cierta medida, a las descripciones de las fuentes y, al mismo tiempo, evocan la intencionalidad de los jesuitas que las crearon/usaron para la conversión de africanos.

Con relación al primer punto, se debe tener en cuenta que, según los testimonios *del Proceso de Beatificación*, el texto de Sandoval y las hagiografías de Pedro Claver, hubo cuatro tipos de imágenes: 1. medallas, que se les ponían al cuello de los africanos una vez bautizados (este tema se trabajó en el primer capítulo); 2. un *libro estampas* que se usaba para evangelizar a la población esclavizada; 3. varios cristos crucificados que Claver tenía en su habitación y que, en algunas ocasiones, compartió con algunos africanos; y 4. un pedazo de tela o lienzo con un Cristo sangrando en la cruz que se colgaba mientras los africanos eran bautizados.

Siguiendo los planteamientos de Luisa Elena Alcalá se podría decir que, este conjunto de imágenes fue usado "para satisfacer sus particulares necesidades evangelizadoras",[204] es decir, si bien no se trataba de iconografía propiamente jesuítica o que evocaran concretamente a los miembros de la Compañía de Jesús, las imágenes seleccionadas para la catequesis de esclavizados servía para adaptarse a las necesidades de los recién llegados de África y a las propias de los jesuitas porque ambos grupos (bozales y misioneros) desconocían el idioma del otro, por ello, el uso de imágenes fue un recurso útil.

Con respecto al segundo grupo de imágenes (el libro de estampas), y según Nicolás González, hermano del Colegio de Cartagena

Latin America, Diana Patton (Leiden: Brill, 2016), 187-212.

[204] Luisa Elena Alcalá. "Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas" en: Barroco andino. Memoria del I encuentro internacional (Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011), 260.

de Indias, Alonso de Sandoval y Pedro Claver usaban estampas cuando catequizaban. Un aspecto que va de la mano con lo que se hacía en África Centro-occidental.

Por otro lado, tanto Nicolás como José Fernández y Alonso de Andrade coincidieron en que Claver usaba un libro para meditar, el cual correspondía a un *libro de estampas* encuadernado en tamaño quarto.[205] Este mismo, según ambos testigos, era usado como apoyo para el proceso de conversión de africanos. Ninguna de las fuentes consultadas, hasta el momento, corresponde al *libro de estampas* para evangelizar, por lo que es posible pensar que dicho texto fue un *collage* de estampas ensamblado desde una conciencia católica, pedagógica y, hasta cierto punto, disruptiva (con respecto a lo que se había establecido como métodos para la enseñanza de la fe y la conversión de africanos en Cartagena de Indias); lo que, a su vez, complementaba la labor que hasta el momento se había realizado: examen, catequesis e impartición de sacramentos por medio de *intérpretes* africanos.

A diferencia del libro de pinturas de Aponte, el mencionado *libro de estampas* parece que no fue elaborado por un esclavizado ni descendiente de africano, sino que fue hecho a mano y por uno o varios jesuitas del colegio de Cartagena de Indias. Posiblemente, fue manufacturado por Pedro Claver. O, por lo menos, es lo que se puede entrever en los documentos consultados para esta investigación. Esto no es de extrañar, dado que las fuentes sugieren que Claver tenía unas letanías de 24 santos que él mismo elaboró. Es decir, compiló un segundo libro con una serie de oraciones para rezar las 24 horas del día.[206] Así mismo, Claver escribió un tercer libro, este sobre Alonso Rodríguez, este texto lo regaló al noviciado de Tunja.[207]

Según las descripciones, los tres textos tuvieron una finalidad espiritual y edificante. Mientras que los dos primeros sirvieron para la catequesis de población esclavizada y servían como material de uso personal del jesuita, el tercer texto era una forma de rememorar a su

---

[205] Quarto= cuartilla de papel. Splendiani y Aristizábal, *Proceso*; José Fernández, *Apostolica,* 236, 291 y 476.

[206] Fernández, *Apostolica*, 66.

[207] Fernández, *Apostolica*, 64-71.

maestro y, al mismo tiempo, una manera de verse en un espejo de devoción y entrega. En su conjunto, los libros se suman a los textos escritos a mano que no han llegado hasta nuestros días.[208]

Por último, y no menos importante, se debe mencionar que la existencia de los tres libros refuerza lo expuesto en el primer capítulo en el que se refutó lo trazado por Hélène Vignaux. En su libro *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade* planteó que Claver fue más práctico, mientras que Sandoval se quedó en la teoría por escribir su libro (1627).[209] Este último aspecto es interesante porque, según las descripciones, si bien los tres textos no eran obras magnas de escritura, sí hubo cierta intención del padre Claver por dejar un legado escrito que permitiera la continuación del *ministerio de morenos* y que, los futuros miembros de la Compañía de Jesús que llegaran a Cartagena de Indias, lo pudieran ejercer con facilidad.

Otro aspecto importante sobre el caso de Aponte que permite seguir el hilo conductor sobre las imágenes usadas en Cartagena de Indias y el "libro de estampas" es que las autoridades incautaron un número considerable de documentos. Entre ellos, una pequeña biblioteca y dos libros manuscritos de Aponte (un libro de pinturas y un libro de arquitectura).[210] El libro de pinturas fue detallado en el documento del interrogatorio donde Aponte describió cada una de las láminas que componían su libro y la biblioteca que usó como apoyo.[211] En ese orden de ideas, en este apartado se analizarán las descripciones de las imágenes y la biblioteca de la Compañía de Jesús.

Es importante resaltar en este análisis que no se conserva el catálogo completo de la biblioteca del colegio jesuita de Cartagena de Indias, por ello, se ha realizado un acercamiento por medio de dos tipos de documentos que permiten auxiliarnos, hasta cierto punto, en este aspecto: primero, se tomarán los catálogos parciales de las

---

208 Como se ha mencionado, Zwartjes esbozó algunos aspectos sobre el tema, pero no profundizó, lo que deja abierto un tema de investigación para futuros investigadores que deseen explorar esta veta. Zwartjes, *Portuguese*.

209 Vignaux, *L'Église*.

210 Pavez Ojeda, "Lecturas", 57.

211 Pavez Ojeda, "Lecturas", 59.

bibliotecas de Cartagena[212] y Mompox,[213] y, por último, se tendrán en cuenta algunos datos que arrojan las hagiografías de Pedro Claver.[214] Por lo anterior, se procurará realizar una reconstrucción parcial de las imágenes a partir de los datos fragmentados que se encuentran en las fuentes.

En el catálogo del Colegio de Mompox se pueden ver algunos catecismos del siglo XVII, entre los que destacan el *Catecismo Romano* (1642) de Juan Euzebio Nieremberg, el *Thesaurus Doctrinae Christianae* (1668) de Nicolao Turlot, *Instructio practica septima. De Munere concionandi, exhortandi, catechizandi* (1682) de Tobías Lohner y *Luz de verdades catholicas y explicacion de la doctrina christiana* (1691) de Juan Martínez de la Parra. En dicho catálogo hay otro texto que llama la atención: "Doctrina Cristiana en Portugués".[215]

Este libro carece de una referencia completa y, por ello, es difícil saber el año de publicación, autor u otros datos. De cualquier forma, dicha mención permite ver que los jesuitas tenían acceso a algunas de las publicaciones que se estaban imprimiendo en Europa y que, a su vez, pudieron ser herramientas útiles para la conversión de los africanos en América. Pero este no fue el único texto en portugués. En el inventario también quedó asentado que había cuatro tomos de los sermones de padre Santa María (textos impresos en portugués y en Lisboa en los años 1689, 1698 y 1699). También estaba, según el inventario, dos libros más, uno de Francisco Vieira y Manuel de Lima. Asimismo, en la mencionada biblioteca había algunos libros de Blu-

212 AHNM, Clero-Jesuitas, 957, exp. 22 (N.1-N.5): Relación de cajones de libros que están en Cartagena de Indias.

213 El documento se encuentra en el AGN Colombia y fue transcrito y comentado por José del Rey Fajardo y Felipe Gonzáles. AGN Colombia, Temporalidades, 16, doc. 5, ff. 303r-306r. Nota de los libros Ymbentariados de presente por mi en el Colegio que fue delos Rexistros dela Compañía de esta Villa, con expresion delos que constan del ymbentario que se hizo por el executor al tiempo de su ocupacion, y los que faltan, como tambien del os que se han encontrado demas, a causa desde luego de averse padecido entonces alguna confusion, ú olvido en el asumpto, 1776; José del Rey Fajardo y Felipe González Mora, *Los jesuitas en Mompox 1643-1767. Añoranzas de un pasado cultural* (Bogotá. Universidad Javeriana, 2012), 377-408.

214 Fernández, *Apostólica*; Andrade, *Vida*.

215 AGN Colombia, Temporalidades, 16, doc. 5, ff. 303v.

teau y los sermones del padre Vieira (tema abordado en el capítulo 1).

En el catálogo de Mompox se encontraron 21 "manuscritos de varios tratados teológicos" que no fueron descritos. Un dato que confirma la existencia de manuscritos que circulaban en los colegios jesuitas. Así mismo, en el inventario se mencionó que había manuscritos llenos de polilla y comején. Lo que demuestra, también, o pone sobre la mesa, la hipótesis que de este material se perdió (o dañó) con la expulsión de la Compañía de Jesús. Este no es un tema menor, porque como ya se ha mencionado, los manuscritos fueron más comunes de lo que se pudiera pensar y se usaron en la catequesis de africanos. Dicho lo anterior, este catálogo deja más dudas que respuestas, pero permite plantear hipótesis que otros investigadores podrían profundizar.

Por su parte, en la relación de cajones de libros que estaban en Cartagena de Indias es posible ver algunas referencias relacionadas con la conversión a la religión católica. Por ejemplo, en uno de los documentos, los encargados de elaborar los inventarios escribieron que los únicos libros de valor eran los sermones del padre Vieira y que estos estaban incompletos. Por tanto, concluyeron que era costoso trasladar las cajas que contenían los libros "por ser género engorroso".[216] ¿A qué se refería con engorroso? Dada la cantidad de copias de las obras que se pueden ver en la relación, es posible pensar que dichos libros eran usados por los estudiantes del colegio y, por ello, no eran vistos como libros de calidad o de utilidad para otras órdenes religiosas. Además de lo anterior, en la fuente se hace referencia a los libros de *Ejercicios espirituales*, sermones, textos de la vida de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, retiros espirituales, entre otros tratados, compendios y manuales que se usaban en las instituciones jesuitas.[217] Es decir, libros usados por la Compañía de Jesús y de poca relevancia para otras órdenes religiosas. También se encontraban libros de fray Luis de Granada, los que, se destaca al lado de los textos del padre Vieira.[218] Como es evidente, los textos de

[216] AHNM, Clero-Jesuitas, 957, exp. 22, doc. 4, f. 1.

[217] AHNM, Clero-Jesuitas, 957, exp. 22, doc. 2, f. 1r.

[218] AHNM, Clero-Jesuitas, 957, exp. 22, con. 1, f. 1r.

padre Vieira circularon en el espacio hispánico. Además de la Nueva Granada, se debe mencionar que en la Nueva España hubo cierto interés por la obra de dicho autor.[219] Algo bastante entendible por la amplia difusión que tuvo este sacerdote por medio de la impresión y traducción de sus textos.

Si bien ninguno de los textos encontrados hace referencia directa a un texto para la conversión de personas africanas (como un catecismo en lengua *kikongo* o *quimbundo*), se sabe que tanto el Concilio de Trento como los Ejercicios Espirituales y los sermones de Vieira fueron elementos importantes dentro de la Compañía de Jesús para este propósito, por lo que llama la atención ver cómo circulaba el conocimiento dentro de la orden y la utilidad que le daban a estos libros por medio de la enseñanza en los colegios. Asimismo, es interesante asomarse, por medio de las fuentes, a los documentos y libros que los miembros de la Compañía de Jesús tuvieron acceso en Cartagena de Indias y Mompox, este acercamiento permite tener un panorama parcial del alcance que pudo tener el *libro de estampas* de Claver.

Estos datos permiten plantear dos hipótesis adicionales: 1. Los libros para la conversión de africanos nunca estuvieron en dichos y lugares o, 2. Los jesuitas se llevaron los libros consigo. Ambas posturas son plausibles, pero la segunda es más probable dada la relevancia que Sandoval tuvo en el puerto de Cartagena de Indias y dentro del virreinato del Perú. Por otro lado, la *Instrucción* del arzobispo de Sevilla sí llegó a la mencionada ciudad y es esa la razón por la que el mencionado sacerdote decidió transcribirla en la edición de 1627. En ese sentido, es extraño que no haya quedado una copia de estos dos textos entre las cajas de la biblioteca del colegio cartagenero ni en el de Mompox.

Dicho lo anterior, y si se toman textualmente las opiniones consignadas en el inventario, los libros que quedaron en el colegio de Car-

[219] Maria Cândida Ferreira de Almeida, La recepción de los sermones de Antonio Vieira en el mundo hispánico, *Bibliographica*, vol. 1, No. 1, 2018, pp. 57-88; Robert Ricard, *António Vieira et sor Juana Inés de La Cruz*, Coimbra Editora, 1948; Jesús Joel Peña Espinosa, Autores portugueses del siglo XVII para un obispo de Nueva España, *Lusitania Sacra,* No. 25, 2012, pp. 33-51.

tagena de Indias no eran de utilidad y, por ende, fueron dejados ahí. Con la expulsión de los jesuitas, algunos libros pudieron ir a bibliotecas particulares o fueron llevados por los religiosos a sus lugares de destino. No obstante, de momento, no hay registros que permitan conocer el destino de ambos textos (*Instrucción* y *Naturaleza Polizia sagrada*), ni de los demás de las bibliotecas de los Colegio de Cartagena y Mompox, lo que deja una veta de investigación abierta para futuros historiadores interesados en los libros de ambos colegios.

Así como, en los inventarios es posible ver los pocos libros que había en ambas bibliotecas y en ninguno se registró el libro de Alonso de Sandoval ni ningún catecismo que fuera específico para la conversión de africanos. También se debe mencionar que Sandoval, en su libro (1627), no hizo ninguna referencia al catecismo de Cardoso en *kikongo* ni *quimbundo*. Este dato es revelador dada la comunicación que la Compañía de Jesús mantenía sobre sus publicaciones. La primera edición del libro de Sandoval fue impresa en 1627, *Doctrina Cristiana* se imprimió en 1624 y *Oraciones tradvcidas en lengua del reyno de Angola* fue impreso en 1629. A partir de lo anterior se pueden plantear varias hipótesis: es posible que Sandoval haya escuchado hablar de estos textos, pero no en Lima, sino en Cartagena a través de la correspondencia;[220] también, es probable que en el "Tomo segundo" de su texto (1647) contemplara consignar información sobre dichos catecismos; y que en el mencionado "Tomo" incluiría partes del *libro de estampas* o por lo menos una descripción de éste. Lastimosamente, las fuentes no permiten certezas sobre este tema y, a la fecha, los documentos disponibles solo dejan preguntas.

Ahora es el turno de analizar el uso de ayudas visuales, y según lo comentado en los primeros capítulos, este tipo de ayudas visuales para la conversión pudieron tener un sentido didáctico y pedagógico que permitiera superar este obstáculo lingüístico que, como se pudo ver en los capítulos anteriores, requería cierta logística (buscar a las y los intérpretes) y ciertos conocimientos (saber, al dedillo, las 70

[220] Sandoval estuvo en Lima en 1624. En 1629 se publicó el libro en lengua angola de Cardoso. Si bien es posible que haya escuchado o leído sobre este texto, Sandoval no pudo verlo impreso durante su estadía.

lenguas africanas). Por lo anterior, sería congruente pensar que era más fácil llegar a más personas, y con mayor practicidad, por medio de las estampas o imágenes de mayor formato. En líneas generales, se trataba de llegar a una mayor cantidad de personas y de manera eficaz; por ello, el uso de las estampas fue una opción llena de ingenio y, al mismo tiempo, práctica y asequible, dado que estas servían en las condiciones que se encontraban los misioneros, es decir, visitando a los esclavizados en barracones o recién bajados del barco.

Además de lo anterior, y según el estudio de Larissa Brewer-García, se sabe que Claver y sus intérpretes usaban recursos nemotécnicos para que los africanos pudieran aprender sobre la religión católica. Para ello, se valieron de las enseñanzas de los *Ejercicios espirituales* (que estaban en los catálogos revisados) y del cuerpo, como, por ejemplo, los dedos de la mano para memorizar nombres o frases como "Jesús", "Cristo", "hijo de Dios", "tú eres mi padre y mi madre" y "te amo mucho, mucho, mucho" (de pulgar a meñique).[221] Esto, además de demostrar que los jesuitas usaron todos los recursos que tuvieron a la mano, también es posible ver que los *Ejercicios espirituales* sirvieron para la conversión de africanos, aun cuando no estaban traducidos a ninguna lengua africana. Un dato que demuestra la versatilidad de Claver y los demás operarios en Cartagena de Indias.

Contrario al libro de estampas, las imágenes en tamaño grande, como un lienzo, era más fácil de compartir con un público amplio y de manera sincrónica, al mismo tiempo que, eran el complemento perfecto al libro de estampas y viceversa. Esto se puede contrastar con cinco testimonios del *Proceso de beatificación*. Mientras el padre Pedro Mercado describió que: "También les mostraba *un libro con estampas,* en el cual estaba pintando el infierno; y lograba que los intérpretes dijesen 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"; Pedro Antonio Paduano testificó que Claver después de que bautizaba a los esclavizados, "diciéndoles que no volvieran a pecar, enseñándoles y mostrándoles, para que temieran el infierno, *una pintura* de un alma condenada muy horrible y

221 Brewer-García, *Beyond*, 227.

espantosa que ardía en llamas vivas". Algo parecido narró el Padre Manuel Rodríguez y que confirmó Andrés Sacabuche "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". Según él, Claver "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".[222]

Con respecto al libro de estampas, se puede mencionar que, según lo descrito en el *Proceso de Beatificación*, se usó para explicar algunas cosas a los esclavizados como, por ejemplo, la vida de Cristo, cómo era el infierno y el purgatorio,[223] con el fin de que entendieran y creyeran en lo explicado.[224] Este tipo de expresiones iban de la mano con la justificación de Marcos Jorge para sacar una *Doctrina Cristã* con imágenes: "lo que los eruditos en la escritura consideran que los idiotas están en la pintura, porque en esta viene lo que deben seguir, lo que no entienden en las letras" ["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"].[225] Es decir, se-

---

222 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 98, 100, 205, 101 y 91. Énfasis de la autora. Rapaport y Cummins, en *Mas allá de la ciudad letrada*, describieron el uso de imágenes por Claver basado en el texto de Fernández, mientras que Brewer-García lo hizo basándose en el *Proceso de beatificación*. Rappaport, Joanne y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016), 121-125.

223 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 102, 123, 200, 213, 343 y 353.

224 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 123.

225 Marcos Jorge, *Doutrina christam de padre Marcos Iorge da compahia de Iesv representada por Imagens,* (Kolophon: Augusta, Christoual Mangio, 1616), 1. Énfasis de la autora. Para esta investigación se consultó la copia de la Biblioteca Nacional de Portugal (Ref. F. 1374, Microfilme).

gún Marcos Jorge, por la condición de rudos[226] –que supuestamente portaban los niños en el ámbito de la fe– era preciso que las imágenes se usaran con ellos. En el caso de Cartagena de Indias, además de rudos, los esclavizados no conocían la lengua, por tanto, no sólo eran considerados faltos de intelecto, sino que había una barrera lingüística que podía ser resuelta con imágenes. De esta manera, queda al descubierto parte del pensamiento de estos padres de la Compañía de Jesús con respecto al modo de vida y la incapacidad de comprensión de los africanos: pensaban que estos no podían entender lo relacionado con la fe cristiana por medio de la palabra y, por ello, era mejor que los africanos aprendieran las cuestiones de la fe por medio de imágenes.

En ese sentido, con respecto al uso de imágenes, es necesario tener como referencia dos menciones que realizó el padre Alonso de Andrade. La primera puede leerse en *Vida del Venerable y Apostólico Padre Claver de la Compañía de Jesús*:

> Para afervorizarse más en esta devoción traía siempre consigo el *libro del Padre Baltasar Ricio*, en que está en *estampas la vida de Cristo* nuestro Redentor, el cual tenía abierto cuando estaba recogido en una de *cinco Imágenes*; conviene saber, *de la Oración del huerto, de los azotes a la columna, de la coronación de espinas, de la crucifixión, y descendimiento de la Cruz*; de estos pasos era muy devoto, y sentía en ellos gran ternura; hablaba con suma dulzura de la Pasión del Señor, y engendraba devoción, a todos los que le oían, y a los negros, y bozales les enseñaba los misterios de la Fe por este libro, que como dijimos, *es fácil, y grata enseñanza para los que no saben leer*.[227]

Algo similar se puede encontrar en *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas*, un texto del mismo Alonso Andrade.[228] En esta ocasión, describió al mencionado libro así: *"[traía]* el libro del Padre Baltasar Riccio, en que está toda la pasión del Salvador estampada*, y en todas partes le sacaba, y se remiraba como en espejo en aquellas*

---

[226] Rudeza en el ingenio. RAE Lexicográfico 1679 (Henríquez), 401.

[227] Andrade, *Vida,* 124r-124v. Énfasis de la autora.

[228] Según el inventario, después de la expulsión, este libro se encontraba en el colegio jesuita de Cartagena de Indias. AECJ, Fondo Astrain, Estante 2, Caja 80, Nuevo Reino de Granada - Colombia (III) 28. 02_80_27, leg. 1044, doc. 23 Borrador del índice de impresos y manuscritos, , leg. 1044, doc. 24, f. 1r.

Imágenes de Cristo llagado, deseando imitarlo con todas las fuerzas de su alma".[229] Como se pudo ver, ambas descripciones enfatizan el texto de Riccio (o Ricio).

Después de una ardua búsqueda en bibliotecas, archivos y repositorios, no se ha encontrado un texto en el que el autor sea el padre Baltasar Riccio. Es posible que el nombre y apellido no estén en su idioma original o hubo una confusión por parte de Alonso Andrade. Esto no es posible afirmarlo tajantemente ni se sabe *de facto*, pero, en caso de que así sea, esto permite maniobrar las opciones de pesquisa, aunque estas no sean exhaustivas (Balthazar o Baltazar, y Risio, Ricci o Roca).

Indagando en las fuentes, fue posible encontrar tres autores que podrían aproximarse a lo que Andrade describió en ambos textos. Primero, *Carmen De Phoenice Ave, Qvae Est Imago Iesv Christi Morientis, Et In Vitam resurgentis* de Petro Risio;[230] segundo y tercer libro, *Sumario de la devocion, cofradia, e indulgencias del rosario de la madre de Dios y de la cofradia, e indulgencias del sanctissimo nombre de Jesus*, e *Historia verdadera de la vida, y milagros del bienaventurado padre s. Luys Bertran* de Baltasar Roca;[231] y, cuarto, *Considerationi sopra tutta la vita di N.S. Giesu Christo del R.P. Bartolomeo Ricci della compagnia di Giesu da Castelfidardo. Reuista dall'auttore e migliorata in molte cose* de Bartolomeo Ricci. Este conjunto de textos es cercano a la devoción que tenía Claver por la Virgen María y Jesucristo y son idóneos para ilustrar lo que en las fuentes describen (*Proceso de Beatificación*, *Apostólica y penitente* y *Vida del Venerable*).

En la portada de *Carmen De Phoenice Ave* hay un pequeño detalle

---

229 Alonso de Andrade, *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús,* (Madrid: Ioseph Fernández de Buendía, 1667), 524. Biblioteca Nacional de Colombia (Ref.: F. MUTIS 4492 V. 6, RG 2707).

230 Petro Risio Annaebergensi, *Carmen De Phoenice Ave, Qvae Est Imago Iesv Christi Morientis, Et In Vitam resurgentis* (Lipsiae: Steinmann, 1579). Una copia de este texto se encuentra en la Biblioteca Estatal de Baviera: https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11117163?page=,1

231 Baltasar Juan Roca, *Sumario de la devocion, cofradia, e indulgencias del rosario de la madre de Dios y de la cofradia, e indulgencias del sanctissimo nombre de Jesus* (Valencia: Álvaro Franco, 1596). https://www.ustc.ac.uk/editions/341305; Roca, *Historia verdadera*. https://www.ustc.ac.uk/editions/5011891. De estos hay cuatro y once copias, respectivamente.

de Jesucristo, mismo que puede ser similar a muchos de los libros que se imprimieron a finales del siglo XVI y principios del XVII. Por su parte, los textos de Baltasar Roca tienen una particularidad, mientras el *Sumario de la devoción* fue dedicado al rosario, *Historia verdadera* estaba relacionado con la Nueva Granada por medio de san Luis Beltrán. Por su parte, el texto de Bartolomeo Ricci, *Considerationi sopra tutta*, es un compendio completo de imágenes y descripciones sobre Jesucristo.

Indagar en la naturaleza de *Historia verdadera de la vida, y milagros del bienaventurado padre s. Luys Bertran* permitió conocer algunas semejanzas con algunas de sus hagiografías que se escribieron para la beatificación de Pedro Claver. Por ejemplo, en *Apostolica y penitente vida de el V. P. Pedro Claver de la Compania de Iesus* se puede ver una imagen de Claver parecida a la que se elaboró para *Historia verdadera de la vida, y milagros del bienaventurado padre s. Luys Bertran*. Esta coincidencia podría pasar desapercibido si no se toma en cuenta tres aspectos: 1. fray Luis Beltrán estuvo en Cartagena de Indias, 2. parte de los testimonios para su santificación fueron recabados en dicha ciudad y 3. que Beltrán fue nombrado como patrono del Nuevo Reino de Granada en 1690.[232] Tres características que marcan un paralelo con Pedro Claver.

Como bien lo ha estudiado Magdalena Vences, este santo se destacó por su labor misional con los indígenas en la Nueva Granada, razón por la que fue proclamado como misionero y padre de los indios ("S.tus Ludovicus Bertran Indiarum Apostolus").[233] Llegó a Cartagena de Indias en 1562, antes de ser nombrado prior del Convento de Santa Fe. En 1568, fue designado a predicar en Tubará, Cipacua, Paluato, Usiacurí, Turbaco, Mahates, Piojó, Malambó y Baranoa;[234] y predicó a los indígenas de Tubará, algo de lo que fueron testigos Francisco de Castro y Juan de Villabona Zubiaurre (ver primer apartado de este capítulo).[235]

---

232 Magdalena Vences Vidal, *Imágenes de San Luis Bertrán entre el viejo y el nuevo mundo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 21.

233 Vences. *Imágenes,* 34, 169, 213-215.

234 Roca, *Historia verdadera,* 69; Vences, *Imágenes,* 41.

235 AGN Colombia, Visitas-Bolívar, leg. 62, doc. 9, ff. 630-705.

Como se puede ver, con un semblante de rostro adelgazado y con una posición de entrega y humildad, las siguientes imágenes hacen hincapié en la devoción que ambos tenían por Jesucristo. Dicha devoción se plasmó en la metáfora de la imagen reflejada en el espejo, la que retomó Magdalena Vences con un fragmento de Vidal y Micó (1743). En dicho texto se consideraba que la imagen de Cristo crucificado "se había de mirar como en espejo [porque] el crucifijo es el libro donde se estudia, y aprende la ciencia de los santos".[236] Lo anterior, para ilustrar cómo las hagiografías de Claver mostraron, tal vez sin intención, algunos paralelos entre ambos misioneros (imágenes 17 y 18), sólo que uno se dedicó a la conversión de indígenas y, el otro, lo hizo con los africanos.

Un detalle que vale la pena resaltar y que va de la mano con lo analizado en párrafos anteriores sobre la rudeza de los esclavizados, es el contenido de la imagen 17, en donde es posible ver a los africanos como niños, es decir, fueron infantilizados por el grabador. Lo anterior concuerda con la justificación de usar imágenes con ellos por ser como niños. Al mismo tiempo que refuerza la edificación de Claver frente a las personas esclavizadas.

Por su parte, y como se ha mencionado, el texto de Bartolomeo Ricci, *Considerationi sopra tutta* es un texto que dedica sus páginas a describir, de forma visual y escrita, la vida y muerte de Jesucristo, pasando por los momentos más importantes: nacimiento, muerte y resurrección; tiene imágenes que ilustran el martirio en la cruz de él y otros personajes que fueron crucificados en diferentes momentos de la historia de la cristiandad (imagen 19). Para esta investigación se consultaron tres ejemplares de Ricci (*Considerationi sopra tutta*, *Vita D.N. Iesu Christi*, y *Triumphus Iesu Christi*)[237] en los que fue posible en-

---

[236] Vences, *Imágenes,* 270.

[237] Bartolomeo Ricci, Considerationi sopra tutta la vita di N. S. Giesù Christo del r. p. Bartolomeo Ricci della Compagnia di Giesù da Castelfidardo. Reuista dall'auttore e migliorata in molte cose (Roma: Bartolomeo Zanetti, 1610). La copia consultada se encuentra en la Biblioteca di Cremona y se puede ver en https://books.google.com.mx/books?id=Mfuo1Bx7K0gC&newbks=1&newbks_redir=0&source=gbs_navlinks_s; Bartolomeo Ricci, Vita D.N. Iesu Christi ex verbis Euangeliorum in ipsismet concinnata (Roma: apud Barthol. Zanettum, 1607). La copia consultada se encuentra en la Biblioteca Pública Episcopal del Seminario de Barcelona y se puede ver en https://books.google.com.mx/books?id=rb3t1pN-

Imagen 17. Pedro Claver (Apostólica y penitente vida de el V.P. Pedro Claver de la Compañía de Jesús)

Fuente: Cortesía John Carter Brown Library.

Imagen 18. Luis Beltrán (Historia verdadera de la vida, y milagros del bienaventurado padre S. Luis Beltrán de Baltasar Juan de la Roca (1608))

Fuente: Cortesía John Carter Brown Library.

contrar algunas similitudes con la descripción de Alonso de Andrade en *Vida del venerable y Apostólico Padre Claver de la Compañía de Jesús*. Los tres textos tienen alusiones a la estampa con cinco imágenes que describió Andrade, pero por separado. Solo hay una imagen en particular que se encuentra en *Triumphus Iesu Christi* que, se podría decir, es lo más cercano a la estampa con cinco imágenes. Aunque en esta no hay una imagen de la oración en el huerto y el descenso de la cruz, tienen los demás elementos mencionados en la descripción.

La estampa anterior se puede complementar haciendo un acercamiento a imágenes similares, como, por ejemplo, el Cristo crucificado rodeado por orla con instrumentos de la Pasión, de Pieter de Jode (1570-1634) (imagen 20), *Septem sacramenta ecclesiae,* de Giacomo Franco (1550-1620), y *Cristo varón de dolores* (de autor italiano anónimo del siglo XVII) (imagen 21). El conjunto de estas estampas muestra cómo era la puesta en escena. Las tres estampas se asemejan un poco a la descripción de Andrade y se acercan al texto de Bartolomeo Ricci. Es posible que Claver estuviera familiarizado con algunas de estas estampas, e incluso, con el libro de Ricci.

Los detalles sobre las imágenes de Jesucristo en *Vida del Venerable y Apostólico Padre Claver* no paran ahí, ni tampoco la devoción de Pedro Claver era manifestada sólo por medio de la oración, sino también en la práctica. En ese sentido, se puede leer en dicho texto frases como las siguientes:

> Entre sus papeles se hallaron *cuadernos de meditaciones, sacados de San Bernardo,* con que saludaba a Cristo nuestro señor de pies a cabeza, miembro por miembro, y llaga por llaga, y estaban tan usados, que daban bien a entender lo mucho que los ejercitaba; también *tenía tres, ò cuatro hechuras de Cristo muy pobres, y toscas,* las cuales enviaba a los morenos que no las

hdTEC&newbks=1&newbks_redir=0&source=gbs_navlinks_s; Bartolomeo Ricci, Triumphus Iesu Christi crucifixi per R.P. Bartholomaeum Riccium à Castro-Fidardo Societatis Iesu. Antuerpiae Adrianus Collaert figuras sculpsit. (Amberes: typis Plantinianis excudit Ioannes Moretus, 1608). La copia consultada se encuentra en la Biblioteca Nacional Central de Roma y se puede ver en https://books.google.com.mx/books?id=ZVZUWI2EiAgC&newbks=1&newbks_redir=0&source=gbs_navlinks_s.

Imagen 19. Crucifixión y martirio, Bartolome Ricci (1608)

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Digital de la Biblioteca Nacional de España.

> tenían, porque no careciesen deste bien; repartirles muchas Imágenes de la Pasión, y Cruces benditas[238]

Dichos cuadernos de meditaciones de san Bernardo podían corresponder al libro *Diui Bernardi abbatis Meditationes deuotissimae ad humanae conditionis cognitionem*, y se sumarían a la lista de elementos que usaba Claver. Alonso de Andrade, autor de *Vida del Venerable y Apostólico Padre Claver,* estaba familiarizado con las meditaciones y sermones de san Bernardo. Él publicó el texto *Meditaciones diarias de los Misterios de Nuestra Santa Fé y de la vida de Cristo Nuestro Señor y de los santos*. Si bien este dato no está íntimamente ligado con lo que escribió en la hagiografía de Claver, sí da indicios de los textos que el autor conocía y, por ende, lo que él podía citar al momento de escribirla. En ese sentido, es posible constatar que algunos de los aspectos de la vida de Claver no eran ajenos a la erudición del autor. Otro dato relevante con respecto a las *Meditaciones* es que en el Catálogo de Mompox quedó consignado un texto con ese nombre, pero no se especificó el autor o año.

A lo largo de la presente pesquisa, se ha considerado que, en Cartagena de Indias, hubo la posibilidad de que se usaran catecismos similares mencionados en los apartados anteriores. Aunque no hay certeza de la llegada del catecismo de Marcos Jorge para niños, no se puede descartar el uso de otros textos famosos como los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.[239] Por lo anterior, para recrear lo referente a las estampas, fue necesario tomar algunas de las imágenes consignadas en estas publicaciones. Se tomaron estos dos textos como referencia por tres razones: la primera, porque en el inventario de Mompox hay una referencia a una *Doctrina cristiana en portugués*; segundo, porque en el inventario de Cartagena de Indias había copias de los *Ejercicios espirituales*; y, tercero, por la semejanza que tiene el hecho de explicarle a un niño y a una persona esclavizada que no sabía leer.

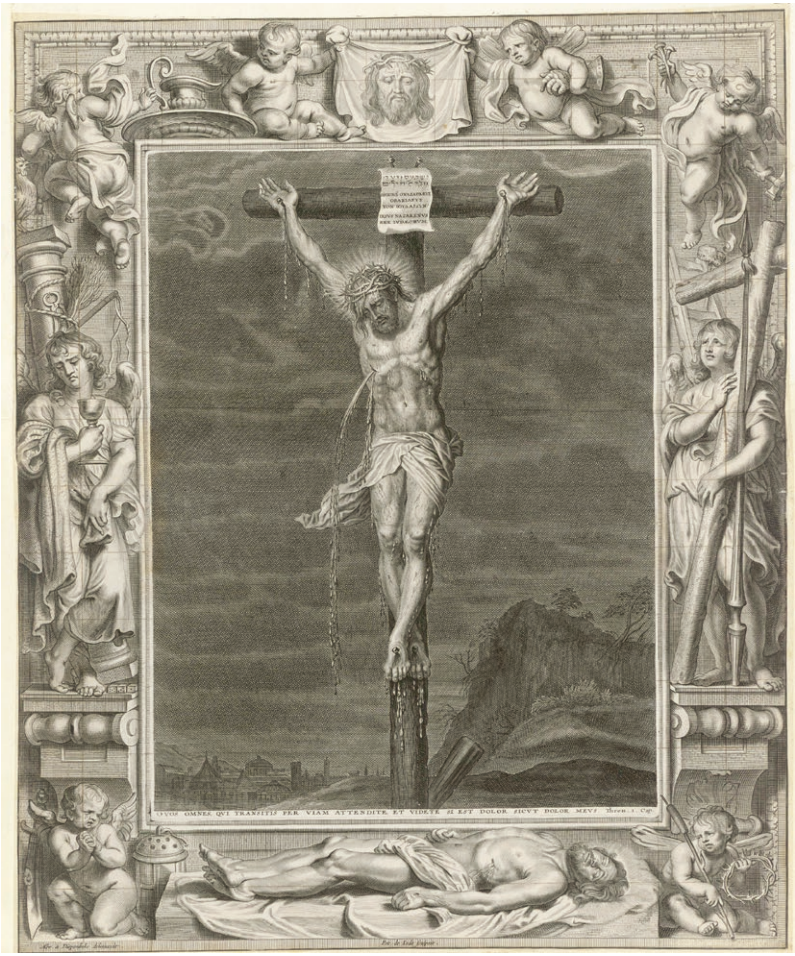
Como se sabe, una de las cosas que se les explicaba a las personas

---

238 Andrade, *Vida,* 124v. Algo similar se describe en *Varones ilustres*, 524. Énfasis de la autora.

239 Ignacio de Loyola. *Essercitii Spirituali.* (Roma: appresso l'erede di Bartolomeo Zannetti, 1625). https://catalog.hathitrust.org/Record/009342186

Imagen 20. Cristo crucificado rodeado por instrumentos de la Pasión, de Pieter de Jode (1570-1634)



Fuente: Cortesía de la Biblioteca Digital de la Biblioteca Nacional de España.

Imagen 21. Cristo varón de dolores (1566), Anónimo italiano (s. XVI)

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España.

esclavizadas era la vida y pasión de Cristo.[240] Es decir, es probable que hayan visto imágenes que ilustraran algunos episodios de su vida como, por ejemplo, el nacimiento (imagen 22) y la crucifixión. En caso de que éstas hayan sido las elegidas, ambas imágenes hacían parte de la vida de Jesús y servían para visualizar dos de los momentos más significativos y reproducidos de la vida de dicho personaje. Cualquier imagen que hayan usado, finalmente sirvió para hacer la predicación en los lugares que así lo requerían.

Otro aspecto que se enseñaba con las estampas eran imágenes escatológicas que tenían que ver con el pecado, el purgatorio y el infierno.[241] Para ello, debían usar imágenes en este sentido, las cuales, al igual que las imágenes de Jesucristo, abundan en la cristiandad. Usualmente son imágenes con cuernos o imágenes oscuras, es decir, todo lo que representa el mal y el pecado según la creencia occidental. Una estrategia empleada frecuentemente, dado que ésta en contraposición con lo bueno, lo santo, la inocencia. Según José Fernández, cuando los africanos vieron estas imágenes de horror se conmocionaron y lloraron como forma de penitencia.[242] En el *Proceso de beatificación* se profundizó en los detalles de dichas imágenes. Según el padre Pedro Mercado, a los africanos les mostraban un *libro con estampas* en el cual estaba pintado el infierno y Claver pedía a los intérpretes dijeran que las almas que estaban ahí eran de los negros que no se bautizaban ni se arrepentían de sus pecados, tal y como se puede ver en las imágenes de la 23-25.

Toda esta devoción de Claver por Cristo (relacionada con el tercer grupo de imágenes) y la forma en que esta era adquirida por los africanos y transmitida a ellos, se puede confirmar en varios pasajes de las hagiografías y en otros textos, tales como *Vida del Venerable y Apostólico, Apostolica y penitente vida*, *Varones ilustres en santidad* y el

---

240 Fernández, *Apostolica,* 236.

241 Sobre este tema se recomienda ver: Larissa Brewer-García, Cécile Fromont, "From Hell to Hell: Central Africans and Catholic Visual Catechesis in the Early Modern Atlantic Slave Trade", *Art History*, vol. 46, No. 5 (2023): 946-977, https://doi.org/10.1111/1467-8365.12753; Catalina Salguero Palacino, "Escatología y evangelización en Pedro Claver: lo demoniaco como persuasión jesuita y resistencia afroamericana" (Tesis de licenciatura, Universidad de los Andes, 2017).

242 Fernández, *Apostolica,* 415.

Imagen 22. Nacimiento de Jesús (detalle). Ignacio de Loyola, Essercitii spiritual (1625), 45

Fuente: Essercitii spirituali /di s. Ignatio di Loiola fondatore della Compagnia di Giesú. Con vna breue introduttione di meditare, cauata da' medesimi Essercitij. Cortesía de la Biblioteca Universidad Complutense de Madrid y hathitrust.org.

Proceso de Beatificación, respectivamente:

1. "fue tan cordial el afecto que tuvo a la Passion deste Señor, que *hasta la ultima hora de su vida la tuvo delante de sus ojos, mirandose siempre es este espejo*, y regalandose con su amado, enfermo de amores por el"[243]

2. "Desde la Dominica in Pasione les platicava a los que acudian a su confesonario de la Pasion de el Redentor; *los quadros de ella, adorno prevenid para el monumento, los ponia el Sacristan entonces en la Capilla de la Virgen, conociendo que le hacia gusto*. Quando venian *las tropas de Morenos, llevavalos a vista de quellas imágenes devotas, y doloridas*; donde les predicava con tan tiernos afectos, que solia quedarse enagenados en ellos"[244]

3. "No fue menor la devocion, que tuvo a la Passion de Christo nuestro señor, en quien parece que meditava siempre, procurando imitarla en su alma, y cuerpo, como San Pablo, *y hazerse una Imagen viva de Christo crucificado, a quien traia siempre en su pecho*, para despertador de su memoria".[245]

---

243 Andrade, *Vida* 125r. Algo similar se describe en *Varones*, 524. Énfasis de la autora.

244 Fernández, *Apostolica*, 242-243. Énfasis de la autora.

245 Andrade, *Varones*, 52. Énfasis de la autora.

> 4. "este crucifijo está hoy en poder de este testigo porque cuando murió el dicho padre lo tomó y lo llevó a su cuarto para su particular devoción"
>
> ["...il quale crocifisso sta hoggi in poter di questo Testimonio, perche cuando mori il detto Padre lo prese e lo portó alla sua stanza per sua particolar divotione..."].[246]

De las fuentes se puede inferir que las imágenes de Jesucristo que usaba Claver estaban desgastadas por el uso y el tiempo, lo que permite tener una idea de la materialidad de las mismas y, al mismo tiempo, permite entender por qué ninguna ha llegado a nuestros días. Al parecer, este conjunto de imágenes no fue destinado para la adoración en iglesias o lugares sacros, por el contrario, era para uso misional y para la conversión en lugares de la vida cotidiana, como lo fueron las plazas públicas.[247] Estas imágenes eran bien conocidas por las y los intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias, las esclavizadas y los esclavizados en los barracones y en las cárceles de la ciudad.

Además de lo anterior, estas imágenes que Claver tenía de Cristo fueron descritas en las fuentes como "pobres y toscas". Algo similar detalló el historiador Astrain con respecto al Jesucristo que sangraba en la pila bautismal, la que calificó como un "*lienzo con mínimas pretensiones artísticas*" (imagen 26).[248]

---

246 Proceso 1676, Sacabuche, f. 100r. La traducción se tomó del libro de Larissa Brewer-García, *Más allá*, 195. Énfasis de la autora.

247 Este tipo de catequesis en las calles y plazas también se realizaba en otros lugares como en Veracruz, Nueva España. Según las Cartas Anuas, se llevaba a cabo en las plazas, iglesias, calles y en las casas que habitaban los esclavizados. Esto no se hacía solo en la ciudad, sino también en estancias, ingenios o comarcas cercanas, como, por ejemplo, un ingenio de azúcar llamado Orizaba (Urizaba). A este ingenio acudieron los padres Alonso Ruiz y Juan de Rogel. Asimismo, se destacó que la doctrina cristiana se hacía todos los domingos y las fiestas del año, en especial a los niños y a los negros. Carta anua de la provincia de la Nueva España, 1585. Félix Zubillaga, *Monumenta mexicana,* vol. III (Roma: Apud. Monumenta Historica Soc. Iesu, 1968), 90-93; Carta Anua de la Provincia de Mexico, 5 de mayo de 1603, Miguel Ángel Rodríguez, *Monumenta mexicana,* vol. VIII (Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1991), 135-136.

248 Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. 5 (Madrid: Sucesores Ribadeneira, 1916), 487.

Imagen 23. Imagen de la tentación. Marcos Jorge, Doutrina christam, 22

22 DOVTRINA

VI.

E não nos deixes
Cayr em tentação.

Mas

Fuente: Cortesía de Bayerische Staatsbibliothek, BSB-ID 99109878756970735 6.

Imagen 24. Líbranos del mal. Marcos Jorge, Doutrina christam, 23

CHRISTAM. 23

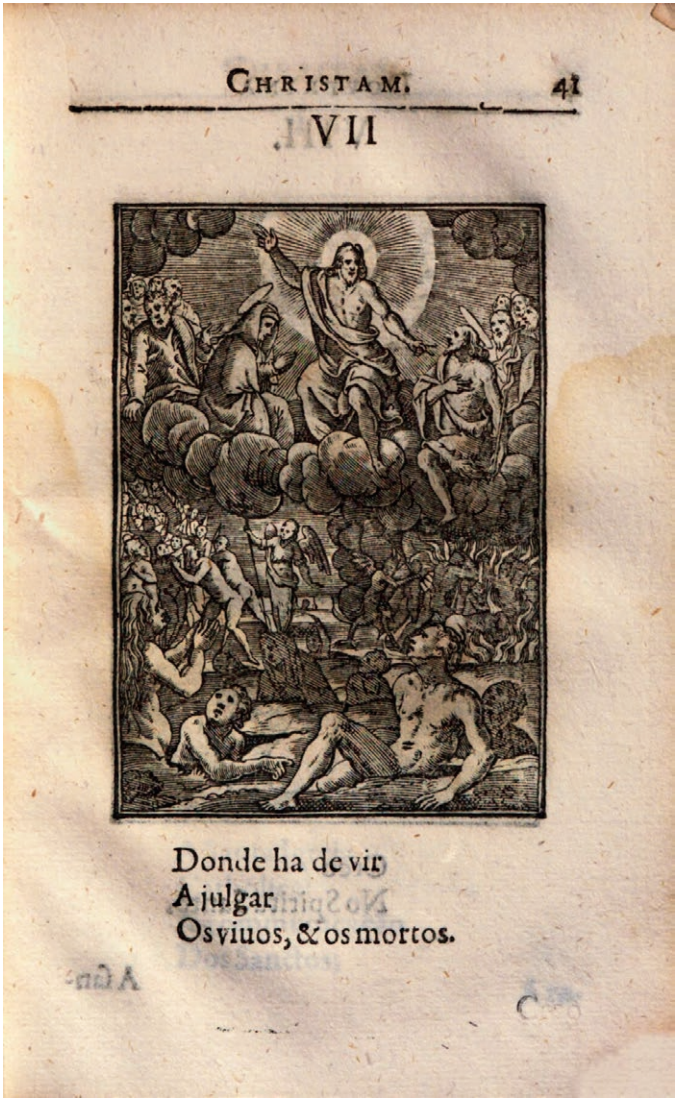
VII.

Mas liura nos de mal.
Amen IESV.

B 5 M. Que

Fuente: Cortesía de Bayerische Staatsbibliothek, BSB-ID 991098787569707356.

Imagen 25. Cristo resucitado. Marcos Jorge, Doutrina christam, 41



Fuente: Cortesía de Bayerische Staatsbibliothek, BSB-ID 991098787569707356

Analizando la existencia del *lienzo*, se puede leer que el propio Claver describió la pintura en una carta de la década de 1620 como "una imagen de Cristo Señor Nuestro en la cruz, que se levanta de una pila bautismal y de sus sacratísimas llagas caen en ella arroyos de sangre".[249] Una representación de estas declaraciones puede verse en algunas estampas de la época, las cuales pudieron servir como modelo para la elaboración del mencionado pedazo de tela, como, por ejemplo, la estampa de Schelte Adams Bolswert.

También, es posible encontrar una representación similar en una de las imágenes que se hicieron después de la santificación de Claver, en 1888. Para esta, es probable que el grabador se inspiró en los relatos del *Proceso de beatificación* y de ahí su proximidad con las fuentes aquí analizadas. La imagen 27 dirige la mirada hacía San Pedro Claver que se encontraba bautizando a un africano, y además se compone de otros elementos: en el fondo se pueden observar barrotes, lo que daría a entender que las personas no estarían en libertad, al mismo tiempo, que se ven personas que están hablando con africanos o socorriéndolos como solían hacer Sandoval, Claver y los intérpretes. La figura de estos últimos personajes no es clara, pero se insinúa porque estos personajes se "ven" son menos bozales o, por lo menos, van ligeramente más vestidos que los supuestos esclavizados recién llegados.

Por último, y no menos importante, a la derecha de la imagen es posible ver una tela o lienzo colgado que parece un altar improvisado o portátil que era usado para catequizar a los esclavizados. Además de corresponder a las descripciones del siglo XVII, esta imagen tiene dos características importantes: primero, se ve iluminada, lo que permite destacar la blancura de Jesucristo y, segundo, que del cristo crucificado sale sangre desde sus clavos, misma que bañaba e iluminaba a las personas que se encontraban en la parte de abajo y a las que están arrodilladas (estas personas se supone eran de origen africano). Esta sangre podría servir para bendecirlas o bautizarlas. Lo anterior, está detallado en la hagiografía de José Fernández:

---

[249] Claver en Mercado, *Historia*, vol. 1, 241.

Imagen 26. Cristo llenando una fuente con la sangre que emana de sus heridas, Schelte Adams Bolswert (1586-1659)

Fuente: Cortesía de Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España.

> En los patios, o lugares espaciosos armaba el Altar, donde se pudiese gozar de todos partes. En él hacia frente un *lienzo devotísimo de Cristo Crucificado, que daba de todas sus heridas otros tantos golpes de sangre a una pila;* de donde la cogía un Sacerdote, para bautizar a un Negro, que de rodillas a sus pies esperaba el beneficio de aquel precioso baño. Autorizaban la acción retratos de Pontífices, Reyes, y Cardinales, asistiéndola; y adorando la misericordia de aquel Dios en Cruz que derramó sangre para todos. A un parte del lienzo se veían Negros *hermosamente aseados*, representación de los que avían recibido el Bautismo; *otros feroces los que lo reusaban*; *y entre infernales monstros, que abrían horribles bocas para hacer presa en ellos.* Esta pintura vista de los negros, valía por largas persuasiones, al temor de la calamidad eterna; al deseo de huirla, en virtud de aquella Divina Sangre mezclada al agua del Sacramento, a la estimación de este, honorada de la Dignidades Supremas de la tierra; al amor de un Dios, en quien el amor de los hombres abrió tantas fuentes de misericordia. *Es la pintura viva, callada elocuencia; pero introducida por los ojos al alma de eficaz,* y pronto imperio sobre sus afectos.[250]

Algo similar fue descrito en el *Proceso de Beatificación*:

> […] *una tela en la cual estaba pintado un Cristo colgado en una cruz, y su pie estaba dentro de una pila en la cual caía toda la sangre que corría de las llagas y heridas del Crucifijo* formándose de ello como una pila de sangre y junto a ella estaba pintado un religioso de la Compañía con la tonsura de sacerdote, que con un bocal sacaba dicha sangre para bautizar con ella a un negro que igualmente estaba pintado de rodillas cerca de dicha pila y del sacerdote, y al otro lado muchos reyes, emperadores, papas y cardenales, los cuales adoraban de rodillas al dicho Crucifijo y mientras dicho padre Pedro Claver tenía enarbolado este divino y redentor estandarte y un altar que preparaba al pie de él.[251]

Según Larissa Brewer-García, el término "aseado" (arreglado o limpio) sugiere que Fernández imaginó que la transformación o transición del bautismo estaba relacionada con la vestimenta o la limpieza.[252] Pero ese énfasis en el término "aseados", según otras fuentes, como por ejemplo, el libro de Sandoval y la *Instrucción* de Castro y Quiñones, se puede relacionar con que los africanos debían estar bañados y, por ello, se les lavaban el cabello para que el agua del sacramento pudiera pasar hasta el cuero cabelludo, es decir, para que

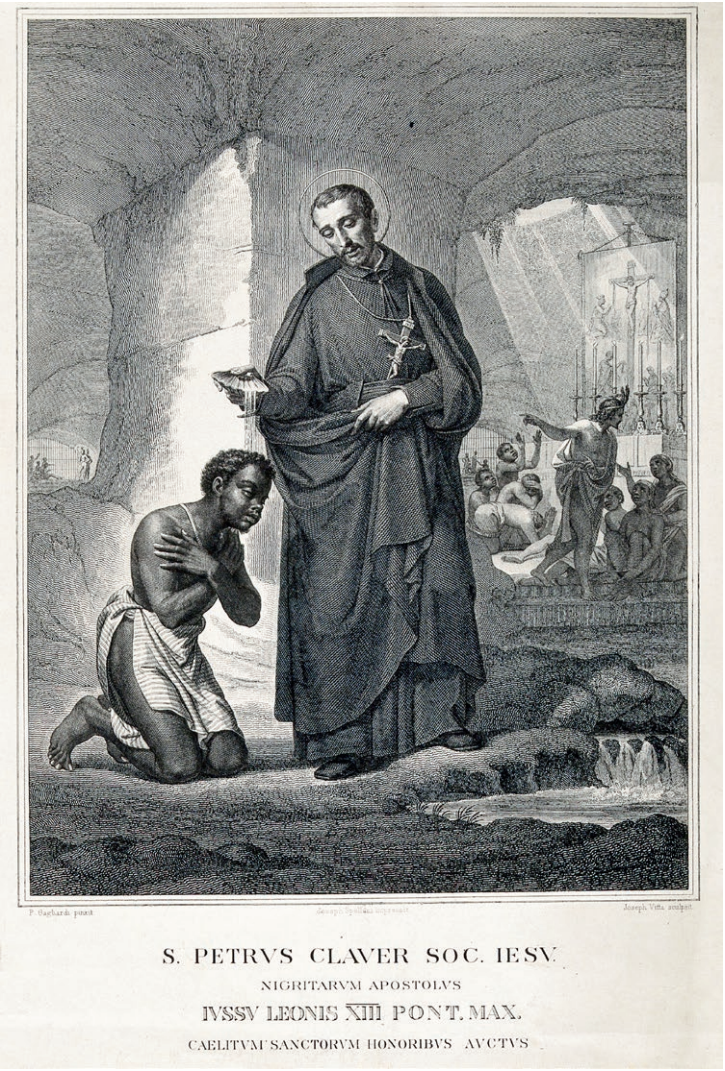
---

250 Fernández, *Apostolica,* 140-141. Énfasis de la autora.

251 Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 94. Énfasis de la autora.

252 Brewer-García, *Más allá*, 241.

Imagen 27. San Pedro, de Joseph Vitta (1888). S. Petrus Claver Soc. Jesu. Nigritarum apostolus. Iussu Leonis XIII pont. max. caelitum sanctorum honoribus auctus. P. Gagliardi pinxit. ... Joseph Vitta sculpsit. Gagliardi, Pietro y Vitta, Giuseppe. No. 6820i



Fuente: Saint Peter Claver. Engraving by J. Vitta after P. Gagliardi. Cortesía de Wellcome Collection.

tocara la piel y el bautismo fuera efectivo. Esto va en sentido opuesto a lo planteado por Brewer-García, quien consideró que lo más notable de este fragmento es el desplazamiento que realizó Fernández del adjetivo al adverbio de "bello", esto en contraposición a los testimonios de los intérpretes negros del colegio jesuita de Cartagena de Indias en el *Proceso de Beatificación*.

Según Brewer-García, esto indica una resistencia a reproducir, a partir de los testimonios, el lenguaje del "bello cuerpo masculino negro" porque, según desde esta postura, lo bello está relacionado con el resplandor que los intérpretes vieron en la pintura al describir a los esclavizados con un color lustrísimo.[253] Lo hermoso puede estar relacionado con la apacible vista y *pulcher*, que, a su vez, tiene que ver con ser valiente.[254] En ese sentido es plausible preguntarse: ¿valiente por tomar una nueva religión?, ¿el semblante de los africanos eran apacible cuando se bautizaban? Es posible que este acto pudiera ser visto como algo virtuoso y de gran valía, pero podría ser una interpretación arriesgaba.

Lo blanco, bello y hermoso contrasta con la visión de lo negro tanto en las descripciones como en las imágenes. Tanto Andrés Sacabuche, como el padre Nicolás González y reverendo Manuel Rodríguez declararon que el padre Claver dejaba que las moscas y mosquitos se le acercaran, e incluso que lo picaran.[255] En este pequeño *corpus*, lo descrito por Sacabuche resalta un dato interesante al respecto:

> […] *eran tantos los mosquitos que se paraban sobre su cara y sus manos que de blanco parecía negro*, y él no los mataba ni les espantaba, solo los toleraba y los sufría como si fuera insensible, siguiendo con las dichas exhortaciones con mucho fervor y espíritu, y era tanto el daño y el combate que le hacían los dichos mosquitos que el día siguiente quedaba con la cara y sus manos llenos de muchas señas hinchadas y ennegrecidas […]

> […erano tante le zampane che se li parevano sopra la detta faccia e mani che di biancho pareva nero, et esso no le amazzava ne faceva movimento ma che se tolerava e soffriva come se fosse stato insensibile proseguendo de dette sue essortationi con morto fervore e spirito et era tanto il danno

[253] Brewer-García, *Más allá*, 234-250.

[254] Ver: hermoso en RAE Lexicográfico, Covarrubias suplemento (1611), 457.

[255] Splendiani y Aristizábal, *Proceso*, 142-143, 89, 139.

> e combattimento che li facevano le dette zampane che il giorno seguente rimaneva con la detta faccia e mani piene de molti segni gonfiate e annegrite…][256]

El hecho de que este intérprete explicara que la cara de Claver se veía negra por la cantidad de mosquitos es relevante porque refleja cómo se veían éstos esclavizados así mismos: como negros. Si bien la descripción quiere resaltar el martirio que "buscaba" Claver, también es interesante la autopercepción de Sacabuche, la cual estaba alejada de lo eurocentrado, es decir, lo blanco y la yuxtaposición de lo negro. En este sentido, es importante destacar que cada persona hace los paralelos desde lo que conoce y, en este nivel de comparación, los intérpretes del Colegio jesuita estaban más cercanos a lo africano que a lo europeo.

Todo este conjunto narrativo y edificante debió inspirar el grabado de *Vida del Venerable y Apostólico Padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús*. En esta imagen se pueden ver tres aspectos importantes: el martirio de los mosquitos, la corona de espinas y la flor (que podría estar relacionada con el olor a flores después de su muerte). Al igual que el grabado hecho por Joseph Vitta (1888) y el grabado de *Apostólica y penitente vida del V. P. Pedro Claver de la Compañía de Jesús,* las características ahí plasmadas fueron descritas en el *Proceso de Beatificación*.

Para terminar, es importante mencionar que el uso del lienzo no fue una estrategia exclusiva de Sandoval y Claver. Es probable que se inspiraran en Diego de Valadés y su *Rhetorica Christiana* (imagen 29). En la parte superior de "*Tipus eorum quae fratres faciunt in novo indiarum orbe*" es posible ver cómo se usaban imágenes de gran formato para la enseñanza de la religión católica a varias personas en la Nueva España o, por lo menos, esa era la idea del sacerdote.[257] Las representaciones vistas hasta el momento permiten dilucidar, de al-

---

256 *Proceso* 1676, Sacabuche, 101r. Traducción tomada del libro de Larissa Brewer-García, *Más allá*, 267-268. Énfasis de la autora.

257 Rolando Carrasco, "El exemplum como estrategia persuasiva en la *Rhetorica christiana* (1579) de fray Diego Valadés", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 22, No. 77 (2000): 33-66.

guna manera, cómo se llevaba a cabo la conversión de los nativos americanos y los africanos por medio del uso de imágenes.

Como se pudo ver, el uso de las estampas, grabados e imágenes de pequeño y gran formato tuvieron un papel importante en la catequesis de esclavizados en Cartagena de Indias, en donde a pesar de carecer de un catecismo que apoyara el proceso, se usaron otros mecanismos. Por lo anterior, se intentó mostrar el uso de estampas e imágenes pintadas en tela y el papel que tuvieron en la labor de instrucción de esclavizados en Cartagena de Indias, sobre todo con la intencionalidad de generar miedo en la población africana. Si bien es cierto, hay más imágenes con las que se puede ilustrar esta forma de catequizar, es importante relacionar la aparición de estas imágenes como un elemento útil a la hora de entrar en contacto con el universo de creencias de la población de origen de africano. En la producción de estos saberes religiosos se conjugaron el ingenio, las cualidades y curiosidades en las que las concepciones eurocéntricas gozaron de gran importancia y, por tanto, los esclavizados estaban subordinados y supeditados a recibir las instrucciones de la doctrina cristiana de dicha manera.

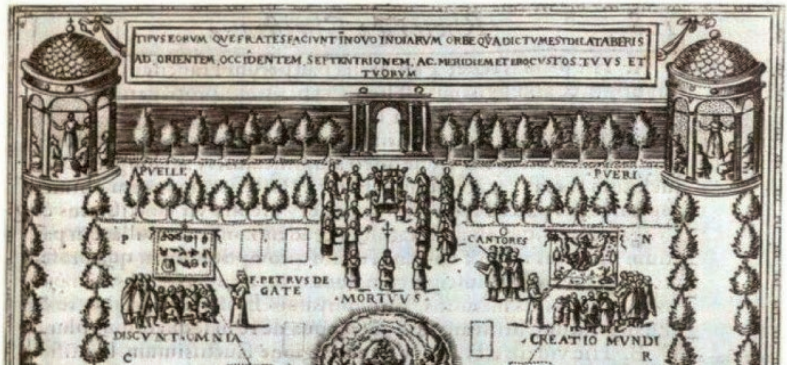
Reflexionando sobre cómo los impresos con imágenes, estampas y grabados fueron (y son) un medio de difusión impresionante, y que han gozado de una extensa cobertura a través de la historia, es posible dilucidar que, por ello, los jesuitas emplearon este recurso didáctico en el proceso de instrucción y conversión de los esclavizados. Esto les permitió, hasta cierto punto, homogeneizar la comunicación visual con la población africana. Asimismo, la acción misionera de los operarios y los métodos que estos usaban para enseñar a las personas esclavizadas fueron variados. Claver utilizaba las imágenes como premio mientras hacía que todos recitaran en las calles las oraciones y, al mismo tiempo, pedía a los *intérpretes* interactuar con él por medio de preguntas con el fin de que los esclavizados pudieran aprender los rudimentos de la fe y, en este escenario, repartía estampas y medallas a los que respondían bien a sus preguntas.

Así, por medio de imágenes de pequeño y gran formato (1. libro de estampas, 2. medallas, 3. lienzo y 4. imágenes de Jesucristo), los miembros de la Compañía de Jesús en Cartagena de Indias procura-

Imagen 28. Vida del Venerable y Apostólico Padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús

Fuente: Cortesía de la Biblioteca Digital de la Biblioteca Nacional de España.

Imagen 29. Detalle de Rhetorica Christiana, de Diego Valadés (1579)



Fuente: Diego Valadés, Rhetorica Christiana ad concionandi et orandi usum accommodate [. . .] ex Indorum maximè deprompta sunt historiis (Perugia: Petrus Jacobus Petrutius, 1579), Imagen de la página 244. Cortesía de Internet Archive Book Images, Public Domain Dedication (CC0).

ron la conversión de africanas y africanos. Esta estrategia tuvo varios momentos y no fue uniforme, pero, al parecer, fue una constante su uso, esto debido a los escasos recursos que tenían y las dificultades lingüísticas que los misioneros tuvieron que enfrentar.

Para terminar, se debe mencionar que en este último apartado se procuró (re)crear y (re)imaginar algunas de las imágenes descritas en las fuentes. Algunas de ellas eran de carácter edificantes y, otras, de tipo escatológicas. Este pequeño *corpus* de imágenes permite complementar la visión en torno de la conversión desde una perspectiva diferente: la visual. La intencionalidad de esta pequeña parte del texto fue introducir al lector en un mundo donde no sólo los grafemas y las palabras tienen lugar, sino que, se intentó mostrar cómo y de qué manera las imágenes apoyaron el proceso de conversión y se entretejió en un contexto en el que lo visual era más impactante, ilustrativo y persuasivo que la retórica discursiva (la palabra escrita). Esta combinación permitió conectar el mundo letrado con la conversión de africanos en Cartagena de Indias.

Conclusiones

La expansión de la fe católica en los territorios de ultramar fue un proceso complejo que enfrentó diversas limitaciones y desafíos. Desde los primeros acercamientos y encuentros entra ambos mundos (europeo y africano) hasta las iniciativas impulsadas por el Concilio de Trento, se hizo evidente que, aunque existía un esfuerzo por incorporar a la fe católica a las poblaciones africanas, estos esfuerzos fueron fragmentados y, en muchos casos, insuficientes.

Inicialmente, los misioneros se centraron en la conversión de gobernantes y elites, dejando al resto de la población en un estado de "abandono". Por lo anterior, el Concilio de Trento trató de corregir dicha situación, estipulando la necesidad de extender la catequesis a las áreas rurales (*sertão*) y a las poblaciones más alejadas. Sin embargo, la falta de claridad en las normativas que estaban relacionadas con la población africana, como las decisiones de los concilios provinciales, llevó a que la conversión de africanos y afrodescendientes estuviera supeditada a las directrices aplicadas a la población indígena. Debido a lo anterior, los esclavizados eran bautizados sin la adecuada instrucción y su catequesis quedó relegada.

El contexto portugués también enfrentó problemas similares. Las constituciones lisboetas y los sínodos del siglo XVIII intentaron reconocer las dificultades y regular la catequesis de los esclavizados; no obstante, estos esfuerzos no siempre se llevaron a la práctica. Textos como *Economia cristã* de Jorge Benci o *Ethiope resgatado* de Manoel Ribeiro Rocha reflejan las preocupaciones teológicas sobre la conversión de los esclavizados, pero no lograron establecer un sistema sólido de catequesis.

En el caso africano también hubo textos instrumentos pedagógicos para las misiones, por ejemplo, la obra de Giuseppe Monari, *Viaggio al Congo*, muestra cómo se utilizaban los relatos de misioneros para documentar la realidad cultural y social, y, al mismo tiempo, como herramientas pedagógicas para preparar a futuros misioneros. Además de lo anterior, en este libro se han destacado las contribuciones, en África, de Mateo Cardoso, Francisco Paccónio, entre otros,

quienes escribieron y publicaron textos en lenguas africanas como el *kikongo* y el *quimbundo*.

Dentro de los textos que llegaron a América que se pueden destacar se encuentra la *Instrucción* sevillana. El análisis de este texto y su circulación en América hispánica resalta el esfuerzo por consolidar y asegurar la conversión de los africanos esclavizados mediante el sacramento del bautismo. La *Instrucción* impulsada por el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones, no solo representó un intento por corregir prácticas inadecuadas, sino que también fue parte de un proyecto de control espiritual que atravesó el Atlántico y que llegó a diferentes rincones de la monarquía hispánica e incluso Brasil. Este fenómeno trasciende el espacio atlántico, convirtiéndose en un proceso transimperial.

Lo anterior, gracias a la distribución de la obra de Alonso de Sandoval (*Naturaleza, policía sagrada*), texto en el que la *Instrucción* fue transcrita. La reimpresión y adaptación de este documento refleja su relevancia tanto para los misioneros como para las autoridades eclesiásticas a lo largo del tiempo. También pone de manifiesto la preocupación de diferentes actores religiosos por la legitimidad de los sacramentos y la conversión de los africanos y africanas en América. De esta manera, la *Instrucción* se convierte en un testimonio clave sobre las prácticas de la época en torno a la conversión religiosa de esta población esclavizada, cuyo impacto puede rastrearse tanto en el mundo hispánico como en el luso-brasileño.

En América, algunos misioneros se preocuparon por producir textos y herramientas visuales que adaptaban a la realidad de los esclavizados y que, a su vez, eran difundidos por medio de "negros ladinos". Esta variedad de herramientas permitió que los jesuitas exploraran diferentes formas de llevar a cabo la conversión, al mismo tiempo que repensaban y renovaban la forma en que empleaban estos elementos "pedagógicos" de manera rudimentaria y en lugares, en la mayoría de ocasiones, poco adecuados para la catequesis. Desafíos que tuvieron que sortear y dinamizar dependiendo de las circunstancias y de las personas esclavizadas que llegaban año con año a Cartagena de Indias.

Consideraciones finales

El libro que el lector tuvo en sus manos es el resultado de una investigación realizada durante más de diez años. Además de analizar la evangelización de africanos en Cartagena de Indias en el contexto atlántico durante el siglo XVII, entre otras cosas, uno de los objetivos de este libro fue identificar cómo las prácticas cristianas que se originaron en Europa fueron trasplantadas a otras sociedades, particularmente las africanas y americanas y cómo las comunidades afrodescendientes en América contribuyeron activamente a este proceso.

En este contexto, el tema central de este estudio es la labor de los jesuitas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII y la actividad de los *intérpretes* africanos. A través del análisis de su correspondencia y otros documentos producidos por la orden, se buscó identificar las diferentes estrategias utilizadas para la conversión de los esclavizados africanos y la promoción del cristianismo entre esta población. Asimismo, se intentó entender el impacto que estas iniciativas tuvieron sobre las comunidades esclavizadas.

En el desarrollo de la investigación se optó por un enfoque multidisciplinario, recurriendo a la historia social y la historia cultural para examinar los aspectos más relevantes del proceso de conversión de africanos en el contexto colonial neogranadino, así como al análisis de imágenes. Es decir, se trató de rescatar la labor de las personas (intérpretes y religiosos), así como, los aportes intelectuales de ambos en la conversión (catecismos traducidos por *mestres* y sacerdotes). Además, en el texto se presta especial atención a los discursos generados por los jesuitas en relación con la naturaleza de los africanos y la justificación moral del esclavismo. En este sentido, se exploran conceptos como la "recolección de almas", la noción la supuesta de

inferioridad racial y cognitiva de los esclavizados, y la idea de que los africanos, por su condición de "infieles", requerían ser salvados a través del bautismo y la instrucción cristiana. También se optó por un estudio multisituado en el que, si bien el foco está en los jesuitas y los *intérpretes* en Cartagena de Indias, constantemente se toman referencias de África centroccidental. Esto permitió, entre otras cosas, conocer lo que pasaba en otras latitudes, compararlo y ver el proceso a manera de circuito, en lugar de verlo de forma desconectada y aislada: *sui generis*.

La idea de este texto era conectar la conversión de africanos a ambos lados del Atlántico. Ésta empezó en los puertos de embarque y, en ocasiones, en los diferentes pueblos nativos de cada uno de los esclavizados que llegaron al Nuevo Mundo y, a veces, terminó en los puertos de llegada en América. Al analizar el antecedente africano, se puede ver que esta labor no era competencia de los jesuitas en Cartagena, sino que fue una manera de remediar la negligencia de los misioneros a cargo de dicha tarea en los diversos puertos de embarque en África. Es decir, esta historia está conectada por muchos lados. Los bautizos realizados en África antes de que zarparan los navíos hacia el Nuevo Mundo, un procedimiento que, como se ha visto, 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.

La mencionada conexión se estableció, además del comercio de esclavizado, a través de la actividad misional de la Compañía de Jesús en ambas orillas, misma que fue complementada por los capuchinos en África centroccidental.[1] Como se puedo ver a lo largo del texto, no fue posible separar a ambas ordenes al estar ligadas por medio de la catequesis, los bautizos, los catecismos (y demás textos para la evangelización) e incluso por las pugnas que tuvieron (tema que merece

[1] 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 esclavizados llegaran sin tener conocimiento de la religión católica durante el resto del siglo XVII. Esto se puede constatar con las quejas que llegaron de Brasil a Lisboa o las quejas que Alonso de Sandoval dejó plasmadas en su libro.

ser profundizado en otras investigaciones). Aun así, en Cartagena de Indias y la Compañía de Jesús fueron los puntos medulares de esta investigación dada la importancia de Alonso de Sandoval y Pedro Claver, dos jesuitas interesados en la conversión de africanos en uno de los puertos más importantes de la Nueva Granada.

En este texto se realizó un análisis que reafirmara la relevancia de las fuentes primarias en el estudio de la historia africana y la diáspora, para así comprender el contexto y las motivaciones detrás de la conversión religiosa, esto con el fin de tener una visión más completa sobre los complejos procesos históricos que precedieron y acompañaron la trata transatlántica de esclavos, ofreciendo nuevas perspectivas sobre los orígenes y las experiencias de las personas esclavizadas en las Américas.

Como se pudo ver, este fenómeno no solo se limitó a la propagación de la fe, sino que también contribuyó a la construcción de una narrativa deshumanizadora que justificó la migración forzada y la esclavitud de millones de africanos. Es decir, la labor de los jesuitas en la "recolección de almas", aunque presentada como una forma de salvación espiritual, tuvo implicaciones en la construcción de un discurso que veía a las poblaciones africanas como objetos de conversión y civilización, lo que contribuyó a su cosificación y a la justificación de la trata de esclavos.

Este estudio también aborda las dinámicas de resistencia y adaptación de los esclavizados africanos ante los intentos de conversión. A pesar de las presiones ejercidas por la iglesia católica, los africanos y africanas lograron preservar importantes aspectos de su herencia cultural y espiritual, lo que dio lugar a formas híbridas de religiosidad que combinaban elementos africanos y cristianos (comer sal). También fue importante la labor realizada por los *intérpretes* de origen africano quienes, con su impronta, lograron un acercamiento a los bozales recién llegados; asimismo, se debe destacar como, de manera "silenciosa", los esclavizados en Cartagena de Indias fueron los principales informantes de Alonso de Sandoval para pensar y escribir su libro. De esta manera, se demuestra que la evangelización no fue un proceso unilateral, sino una interacción compleja entre los misioneros y los esclavizados, quienes, aunque bajo condiciones de coerción, encontraron maneras de influir en el proceso.

Alonso de Sandoval documentó y publicó, en 1627, un libro sobre las diferentes naciones africanas y sus respectivas lenguas, basándose en testimonios de africanos, capitanes de barco y religiosos. Este conocimiento permitió a los jesuitas adaptar sus métodos de enseñanza y catequización, asegurando una conversión más efectiva de los esclavizados. Aun cuando el texto de Sandoval no integró los nombres de cada uno de los esclavizados que le ayudaron en el proceso de escritura de su libro, sin ellos, ese libro no hubiera sido posible. Bajo este lente, es importante destacar que, a pesar de este evidente borramiento, la impronta de los *intérpretes* y bozales quedó plasmado en dicho libro y continuó nutriendo las pesquisas del jesuita que, en 1647, publicó una versión actualizada del mismo.

La principal contribución de esta investigación es proporcionar una visión completa de la labor misionera de los jesuitas en Cartagena de Indias y los *intérpretes*. Con esto se ofrece una perspectiva más equilibrada y matizada sobre las relaciones entre religión, poder y agencia en el contexto colonial. En ese sentido fue muy importante destacar las experiencias de los africanos en la comprensión de los procesos de conversión en el Nuevo Mundo. Ver a los intérpretes como actores principales de la conversión da una visión diferente al análisis.

En cuanto a lo concerniente a las misiones, es importante destacar la presencia jesuita en los territorios africanos, la cual fue sin duda significativa. Sin embargo, algo que llamó la atención fue la escasa cantidad de escritos encontrados, en contraste con la producción de los capuchinos. Este fenómeno puede considerarse un dato curioso, dada la abundancia de documentos de la Compañía de Jesús para otras misiones en las "cuatro partes del mundo". Otra cuestión importante a mencionar es que la vida y obra de los jesuitas en África ha sido poco referenciada en los textos que destacan la labor de los integrantes de la orden en las misiones, como es el caso de las recopilaciones realizadas por Sommervogel y, Domínguez y O'Neill.[2]

---

[2] 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); Charles E. O'Neill y Joaquín Mª Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático* (Roma-Madrid: Institum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 4 tomos, 2001).

En estos textos se realizó un estudio bio-bibliográfico detallado de cada uno de los jesuitas en otras misiones, como en Asia y América, pero en el caso de África la información es escasa y, en ocasiones, no hay datos sobre los actores mencionados en esta investigación. Esto también indica el poco interés de la Compañía de Jesús por mencionar las misiones en África, sin contar la escasa referencia que se hace sobre la participación de la Compañía en el proceso del comercio de personas esclavizadas a ambos lados del Atlántico.

En términos generales, podríamos decir que la conversión de los esclavizados 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. Como se ha podido observar, 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 ha constatado que, en muchas ocasiones, salvo algunas excepciones, esta enseñanza era impartida con poca dedicación y tiempo, lo que no permitió una profundización en la religión tal como los misioneros esperaban. Además, se pudo evidenciar la incidencia de los misioneros en los puertos de llegada, como en Cartagena de Indias, donde estos intentaban remediar las carencias con las que llegaban los esclavizados al puerto.

En "Recolectores de almas africanas" se profundiza en las estrategias de conversión utilizadas por los jesuitas en el contexto colonial del puerto de Cartagena de Indias, enfocando en cómo la fe católica fue instruida y las estrategias usadas para ello. Los misioneros de la Compañía de Jesús desempeñaron un papel crucial en la "recolección de almas", un proceso que iba más allá del simple bautizo *exprés*, dado que ellos llevaban un registro meticuloso de estos y de los lugares de origen de los esclavizados, asimismo, los jesuitas tenían un sistema para llevar a cabo este proceso: examinar, catequizar y bautizar. En ese sentido, se podría decir que los jesuitas de Cartagena tenían un sistema metódico para la instrucción en la fe católica, pero este no subsanaba las deficiencias de los puertos de embarque en África.

Fuentes consultadas

Archivos

ARCHIVO DE ESPAÑA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ALCALÁ DE HENARES (AECJ)

Fondo Astrain

ARCHIVO DE LA ABADÍA DEL SACROMONTE (AASM), GRANADA, ESPAÑA

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 Ilustríssimo Señor Don Pedro de Castro y Quiñones Arzobispo de Sevilla, de el Consejo del Rey nuestro Señor, & c*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1614. (Ref.: Legajo 7, ff. 872r-879v).

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI), SEVILLA, ESPAÑA

Indiferente General.
Santa Fe.
Patronato.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), COLOMBIA

AGN Colombia, Visitas-Bolívar.
AGN Colombia, Temporalidades.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), MÉXICO

Indiferente Virreinal.
Jesuitas.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE MADRID (AHNM)

Fondo Clero-Jesuitas.
Fondo Inquisición, Cartagena de Indias.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (AHU), LISBOA

Fondo Conselho Ultramarino, Serie Angola.
Fondo Conselho Ultramarino, Serie Cabo Verde.
Fondo Conselho Ultramarino, Serie Guiné.
Fondo Documentos Avulsos Capitania da Bahia.
Fondo Rio de Janeiro.
Fondo Consultas Angola.
Fondo Cartas de Cabo Verde E S. Tome

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (ARSI), ROMA

Congregaciones.
NR et Quit.

ARCHIVO Y BIBLIOTECA DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, MADRID (RAH)

Papeles de jesuitas.
Colección Jesuita.

ARQUIVO TORRE DO TOMBO (ATT), LISBOA:

Armário Jesuítico.
Fondo Livraria.

Bibliotecas

BIBLIOTECA BRITÁNICA

Sandoval, Alonso de. *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos los etiopes, por el p. Alonso de Sandoval natural de Toledo, de la Compañia de Jesus*. Sevilla: Francisco de Lira, 1627. (Ref.: General Reference Collection 493.g.3).

BIBLIOTECA ESTATAL DE BAVIERA, MUNICH (ONLINE)

Marcos, Jorge. *Doutrina christam de padre Marcos Iorge da compahia de Iesv representada por Imagens*. Kolophon: Augusta, Christoual Mangio, 1616. (Ref.: Catec. 376).

BIBLIOTECA DO PALÁCIO DA AJUDA (BPA), LISBOA

Códice 46-X-7.
Códice 51-VIII-7.
Códice 51-IX-25.

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Marcos, Jorge. *Doctrina christam ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os meninos.* Lisboa: Manuel de Lira a custa de Martim Fernandes, 1592. (Ref.: FLL 19646).

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA (BUS), SEVILLA

FONDO ANTIGUO

Hazañero, Sebastián. *Letras anuas de la Compañía de Iesus de la provincia del nuevo Reyno de Granada. Desde el año de mil seiscientos treinta y ocho hasta el año de mil seiscientos cuarenta y tres [1638-1643]*. Zaragoza: s. ed. 1645. (Ref.: A-2G4).

Sevilla, Gaspar de. *Verdadera relacion delbven svcesso y acierto qve 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.* Sevilla: Juan Gomez de Blas, 1647. (Ref.: R. 15415).

BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL (BPR), ESPAÑA

Nájera, José de. *Doctrina christiana y explicacion de sus misterios: en nuestro idioma español y en lengua arda.* Madrid: Domingo Garcia Morras, 1658. (Ref.: IX/5051).

Santiago, Juan de. *Breve relaçion de lo suçedido 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. Manuscrito. (Ref.: Manuscrito 791).

BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA

Andrade, Alonso de. *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús.* Madrid: Ioseph Fernández de Buendía, 1667.

(Ref.: F. MUTIS 4492 V. 6, RG 2707).

Sandoval, Alonso de. *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos los etiopes, por el p. Alonso de Sandoval natural de Toledo, de la Compañia de Jesus.* Sevilla: Francisco de Lira, 1627. (Ref.: RG. 5832 y RG. 5833).

Sanctissimo ac Beatissimo Domino Nostro, Domino Clementi Divina Provida. Papae Decimo, salutem et apostolicam dilectionem. (Ref.: Libros raros y manuscritos, libro 281).

Testimonio de diligencias sobre la causa de beatificación y canonización del venerable padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús que floreció. Cartagena de Indias, 1690. (Ref.: Libros raros y manuscritos, libro 401).

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL (BNP), LISBOA

Cardoso, Mateus. *Doutrina christaã. Composta pelo P. Marcos Iorge da companhia de IESU Doutor em theologia*. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1624. (Ref.: Impressos Reservados, RES.268 V y RES.269 V).

Dias, Pedro. *Arte dalinguade Angola: offerecida a virgem Senhora N. do Rosario, mãy, & senhora dos mesmos pretos*. Lisboa: Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, 1697. (Ref.: Microfilme, F. 1354).

Monteprandone, Antonio Maria da. *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. (Ref.: Microfilme, F. 6253).

Marcos, Jorge, *Doctrina christam ordenada a maneira de dialogo, pera ensinar os meninos*. Lisboa: Manuel de Lira a custa de Martim Fernandes, 1592. (Ref.: Microfilme, F. 1374).

Paccónio, Francisco. *Gentio de Angola suficientemente instruido nos myterios de nossa santa Fé, obra posthuma, composta pello padre Francisco Pacconio da Companhia de IESV, reducida 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. (Ref.: Microfilme F. 1353).

Santa Maria, P. Agostinho de. *Santuario Mariano e historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente apparecidas, que se venerao em todo Bispado do Rio de Janeiro, & Minas, & em todas as Ilhas do Oceano. Tomo decimo, e ultimo*. Lisboa: Antonio Pedroso Galram, 1723. (Ref.: Impressos Reservados, RES. 1831).

Santa Maria, P. Agostinho de. *Santuario Mariano e historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente manifesradas, & apparecidas em o Arcebispado da Bahia, & mais Bispados; do Pernambuco, Paraiba, Rio Grande, Maranhoao, & Grao Para. Tomo Nono*. Lisboa: Antonio Pedroso Galram, 1722. (Ref.: Impressos Reservados, RES. 1830). (Ref.:).

Vieira, Antonio. *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compemdiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, &Antigo, Parte II*. Lisboa: Miguel deslandes, 1688. (Ref.: Microfilme F.G. 335).

Vieira, Antonio. *Maria Rosa Mystica. Excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario: Compemdiadas em trinta sermoens asceticos, e panebyricos, sobre os dous evangelhos desta solennidade, novo, & Antigo, Parte* I. Lisboa: Miguel deslandes, 1686. (Ref.: Microfilme F.G. 338).

BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA (BPE), ÉVORA

FONDO RESERVADO

Anónimo. Treslado da Carta del Rey Ns recomendando a caza para os escravos se catequizarem. Lisboa, 6 de noviembre de 1698. (Ref.: Códice CXVI/2-10 No. 2, ff. 30-30r).

Anónimo. *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola.* s. a. (Ref.: Códice CXVI/ 1-39 No. 4).

Anónimo. *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola.* s. a. (Ref.: Códice CXVI/1-39 No. 5).

Anónimo. *Pratica para baptizar os Adultos do Gentio dos Reynos de Angola.* s. a. (Ref.: Códice CXVI/2-15, No. 18).

Faro, Andre de. *Relaçaõ 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 pouaçaõ 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. (Ref.: Códice CXVI/1-3).

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*. Manuscrito. (Ref.: Códice CXVI/2-10 No. 2, ff. 26-27).

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. (Ref.: Códice CXVI/2-1,).

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. Manuscrito. (Ref.: Códice, CXVI/2-10 No. 2, f. 29r).

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 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*. Manuscrito. (Ref.: Códice CXVI/2-4).

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE), MADRID

Andrade, Alonso de. *Vida del Venerable y Apostolico Padre Pedro Clauer de la Compañia de Iesus*. Madrid: María de Quiñones, 1657. (Ref.: Sala Cervantes, 2/49296,).

Anónimo, *Atlas de las costas y los puertos de las posesiones portuguesas en América y África*, s.a. (Ref.: Sala Cervantes, Ms. 7121).

Anónimo. *Chrónica de los Menores Capuchinos de Nuetro Serafico Padre San Francisco desta Provincia de la Encarnación de las dos Castillas*. Segun-

da Parte [Manuscrito], 1701. (Ref.: Sala Cervantes, Ms. 18178).

Anónimo. *Documentos referentes a las misiones de los Capuchinos en el Congo, Cumaná y en la Provincia del Darién, a mediados del siglo XVII*. Manuscrito. (REF.: Sala Cervantes, Ms. 3818).

Pavia, Andrea da. Viajes varios, ff. 68r-132v. *Viaggio apostolico alle missioni dell'Africa del Pre. Andrea da Pavia, predicatore Capuccino, 1685-1694*. (Ref.: Sala Cervantes, Ms. 3165).

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 illustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechosas y indice muy copioso*. Madrid: Alonso de Paredes (Impresor), 1647. (Ref.: Fondo Antiguo, R/5583).

Sandoval, Alonso de. *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos los etiopes ;por el p. Alonso de Sandoval natural de Toledo, de la Compañia de Jesus*. Sevilla: Francisco de Lira, 1627. (Ref.: Sala Cervantes, R/38713).

Teruel, Antonio de. *Descripción narrativa de la misión seráfica de los Padres Capuchinos y sus progresos en el Reino de Congo*, 1646. Manuscrito. (Ref.: Sala Cervantes, Ms. 3533).

Teruel, Antonio de. *Descripción narrativa de la misión seráfica de los Padres Capuchinos y sus progresos en el Reino de Congo*, 1646. Manuscrito. (Ref.: Sala Cervantes, Ms. 3574).

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE (BNF), PARÍS

Sandoval, Alonso de. *Naturaleza, policia sagrada i profama, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes.* Sevilla: Francisco de Lira , 1627. (Ref.: Département Réserve des livres rares, 4-O3C-6).

UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA LIBRARIES

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. (Ref.: Rare Book Collection BX1965. J618 1629).

FUENTES DE ARCHIVO PUBLICADAS

Brásio António. *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1666-1685),* Vol. XIII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1982.

Brásio, António, *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1656-1665),* Vol. XII. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1981.

Brásio, António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental (1647-1650),* Vol. X. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965.

Brásio, António. *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1631-1642),* Vol. VIII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1960.

Brásio, António. *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1622-1630),* Vol. VII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956.

Brásio António. *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1469-1599),* Vol. IV. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

Brásio, António. *Monumenta Missionária Africana. África occidental (1570-1599),* Vol. III. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.

Brásio, António. *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1532-1569),* Vol. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.

Brásio, António. *Monumenta Missionária Africana. África ocidental (1471-1531),* Vol. I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

Guerreiro, Fernão. *Relação anual das coisas que ficeram os Padres da Compahnia de Jesus, 1o tomo, livro IV (1600-1603*). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

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 Pontifi-

cia 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.

Rodríguez, Miguel Ángel. *Monumenta mexicana,* Vol. VIII. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1991.

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

Zubillaga, Félix, Monumenta Mexicana, Vol. VII, Roma, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu, 1981.

Zubillaga, Félix, Monumenta mexicana, Vol. III, Roma, Apud. Monumenta Historica Soc. Iesu, 1968.

TEXTOS DEL SIGLO XVII

Acosta, José. *De procuranda indorum Salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

Álvares 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.

Anguiano, Mateo de. *Vida, y virtudes del capuchino español, el v. siervo de Dios Fr. Francisco de Pamplona*. Madrid: Imprenta Real, 1704.

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 Gonçález de Reyes, 1690.

Benci, Jorge. *Economia christãa dos senhores no governo dos escravos*. Roma: Antonio de Rossi, 1705.

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 Cientificas 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: 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 qualitá, 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: nella stamp. priv. del Zanetti, 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*. Roma: Typis et sumptibus eiusdem Sacr. Congr, 1650.

DICCIONARIOS

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.

Covarrubias, Sebastián de. *Suplemento al Thesoro de la lengua castellana,* de D. Sebastián de Covarrubias, compuesto por él mismo. Manuscrito, 1611.

Henríquez, Baltasar. *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*. Matriti: Ioannis Garcia Infançon, 1679.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.8 en línea]. https://dle.rae.es

Rosal, Francisco del. *Origen y etymología de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana. Obra inédita de el Dr. Francisco de el Rosal, médico natual de Córdova, copiada y puesta en claro puntualmente del mismo manuscrito original, que está casi ilegible, e ilustrada con alguna[s] notas y varias adiciones por el P. Fr. Miguel Zorita de Jesús María, religioso augustino recoleto*. Manuscrito, 1611.

Salvá, Vicente. *Nuevo diccionario de la lengua castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada del publicado por la Academia Española, y unas veinte y seis mil voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas*. París: Vicente Salvá, 1846.

RECURSOS ONLINE

Biblioteca Digital das Memórias de África e do Oriente: http://memoria-africa.ua.pt/Library.aspx

Biblioteca Digital Hipánica: https://www.bne.es/es/catalogos/biblioteca-digital-hispanica

Europeana: https://www.europeana.eu/es

Iberian books: https://iberian.ucd.ie/

RAE Lexicográfico: https://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/nuevo-tesoro-lexicografico-0

Slave Voyages: https://www.slavevoyages.org

The Universal Short Title Catalogue: https://www.ustc.ac.uk/

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Rolena. "Imagens of indios Ladinos in Early Colonial Peru". En *Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth century,* Kenneth Andrien y Rolena AdorNo. California: University of California Press, 1991.

Alcalá, Luisa Elena. "Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas" en: Barroco andiNo. Memoria del I encuentro internacional. Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

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. ""Ajustar à Forma do Viver Cristão". Missão Católica e Resistências em Terras Africanas", *Cadernos de Estudos Africanos*, vol. 33 (2017): 59-80.

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): 40-59.

Almeida, Carlos. "Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um misionário capuchinho no Kongo (1692)". En *Representações de África e dos Africanos na história e cultura séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues y Casimiro Rodrigues (Eds.). Lisboa: Centro de Alem- Mar, 2011.

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 en Antropología. Lisboa: Universidad Nova de Lisboa, 2009.

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): 463-483.

Almeida Marcussi, Alexandre. "O dever catequético. A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII". *Revista 7 Mares*, No. 2 (2013): 64-79.

Almeida de Souza, Juliana Beatriz. "Guerra justa y gobierno de los esclavos: la defensa de la esclavitud negra en Bartolomé de las Casas y Alonso

de Sandoval". En: *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, María Eugenia Chaves Maldonado. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Almeida de Souza, Juliana Beatriz. "Las Casas, Alonso de Sandoval and the defense of black slavery", *Topoi*, vol. 7, No. 12 (2006): 25-59.

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): 127-157.

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

Aristizábal, Tulio. *Los Jesuitas en Cartagena de Indias*. Cartagena: Espitia Impresores, segunda edición, 2009.

Aristizábal, Tulio. *Bajo la sombra de Claver, Memoria de los jesuitas en Cartagena de Indias*. Cartagena: s.e., 1998.

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 (2005): 139-170.

Arriaga, Pablo José de. *Extirpacion de la idolatria del Piru: Dirigido al Rey NS en su Real Conseio de Indias. Por el padre Pablo Ioseph de Arriaga de la Compañia de Iesus.* Lima: Geronymo de Contreras, 1621.

Arroyo, Troncoso Samuel. *La evangelización de los esclavos en el Caribe colonial: una manifestación de la autoridad de la Iglesia y la Corona en las materias temporales y espirituales*. Tesis Doctoral del Programa de la Escuela de Teología. Puerto Rico: Universidad Interamericana de Puerto Rico (Recinto Metropolitano), 2020.

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

Astrain, Antonio, S. J. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. 5. Madrid: Sucesores Ribadeneira, 1916.

Avendaño, Fernando de. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana, y la general del Inca. Impugnanse los errores*

particulares que los indios han tenido. Por el doctor don Fernando de Avendaño, arcediano de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima, calificador del Santo Oficio, catedratico de prima de teologia, y examinador sinodal. Lima: Iorge Lopez de Herrera, 1648.

Báez Santos, Laura Victoria. "Arqueología de la producción, distribución y consumo de la cerámica del Tejar de San Bernabé en los Siglos XVII y XVIII en Tierrabomba (Cartagena)". Tesis pregrado en historia. Bogotá: Universidad del Externado, 2019.

Bailyn, Bernard. *Atlantic history, concept and contours*. Boston: Harvard University Press, 2005.

Bailyn, Bernard. "The idea of Atlantic history", *Itinerario*, vol. 20, No. 1 (1996): 19-44.

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, No. 4, (2008): 1-20.

Bataillon, Marcel. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Belmonte Postigo, José Luis. "«Brazos para el azúcar», esclavos para vender. Estrategias de comercialización en la trata negrera en Santiago de Cuba, 1789-1794", *Revista de Indias,* No. 70 (2010): 445-468.

Bixio, Beatriz. "Políticas lingüísticas Jesuíticas en el Centro y Oeste de la República Argentina (siglos XVI y XVII)", *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur,* No. 1, vol. 19 (2021): 34-60.

Blanco, José Agustín. *Tubará, la encomienda mayor de Tierradentro*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1995.

Boechat Correia, Stéphanie Caroline. "Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na áfrica centro-ocidental", *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica,* vol. 2, No. 30 (2013): 1-18.

Bonil Gómez, Katherine. "Las movilidades esclavizadas del río Grande de la Magdalena, Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII", *Fronteras de la Historia*, vol. 2, No. 27 (2022): 11-39.

Borrego Plá, Carmen, Sigfrido, Vázquez Cienfuegos, Francisco Muriel Parejo. "La trayectoria urbana de Cartagena de Indias hasta 1586", en *Cartagena de Indias en el siglo XVI,* Adolfo, Meisel-Roca (ed.). Cartagena: Banco de la República, 2009.

Borja, Jaime Humberto. "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina", *Theologica xaveriana,* No. 162 (2007): 259-285.

Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Planeta editorial colombiana, 1998.

Borja Gómez, Jaime Humberto. El control de la sexualidad: negros e indios (1550-1650), en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Jaime Humberto Borja Gómez (ed.). Bogotá: Ariel, CEJA, 1996.

Borja Medina, Francisco de. "La Compañía de Jesús y la Evangelización de los esclavos negros, sus inicios en Sevilla y su reflejo en América", *Revista Montalbán*, No. 61 (2023): 252-357.

Borja Medina, Francisco de. "A la Labor Evangelizadora de la Compañía de Jesús con la Población Negra de Sevilla y su reflejo en América", *Revista Montalbán*, vol. 57, No. 1 (2018): 10-78.

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 *La esclavitud negroafricana en la historia de España Siglos xvi y xvii*, Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco. Granada: Editorial Comares, 2010.

Borja Medina, Francisco de. "El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas", en *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América,* Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal. Lima: Fondo Editorial Lima PUCP, 2005.

Borja Medina, Francisco de. "La Compañía de Jesús y la Evangelización de América y Filipinas en los Archivos de la Orden", *Memoria Ecclesiae*, No. 5 (1994): 31-61.

Borges, Claudio Klippel. "O colonialismo e a partilha da África: uma abordagem a partir das obras literárias de Joseph Conrad e Mário Vargas Llosa", Tesina de licenciatura. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

Brandon, Pepijn. "Capitalismo y esclavitud: nuevas perspectivas a partir de debates norteamericanos", *Revista Rey Desnudo: Revista de Libros,* vol. 5, No. 10 (2017): 172-191.

Brewer-García, Larissa. *Más allá de babel. La traducción de lo negro en Perú y la Nueva Granada del siglo xvii*. Bogotá: Editorial Crítica, 2022.

Brewer-García, Larissa. "Gender and the Work of Missionary Translation: Black Women Interpreters among the Jesuits in Seventeenth-Century

Cartagena de Indias," *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 4, No. 21 (2021): 63-100.

Brewer-García, Larissa. *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Brewer-García, Larissa. "The agency of translation in colonial Latin America: Rethinking the roles of non-European linguistic intermediaries", *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)*, Yolanda Martínez-San Miguel, Santa Arias. New York: Routledge, 2020.

Brewer-García, Larissa, Cécile Fromont. "From Hell to Hell: Central Africans and Catholic Visual Catechesis in the Early Modern Atlantic Slave Trade", *Art History*, vol. 46, No. 5 (2023): 946–977. https://doi.org/10.1111/1467-8365.12753

Buitrago Escobar, Flor Ángela. "De Instauranda Aetiopum Salute de Alonso de Sandoval: Discurso que justifica el ministerio religioso", en *Chambacú, La historia la escribes tú. Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Lucia Ortiz. Madrid- Frankfurt: Iberoamericana, 2007.

Bouba Kidakou, Antoine. *África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII,* Tesis Doctoral en filología. España: UNED, 2006.

Bueno García, Antonio. "El apóstol de los negros, Pedro Claver, y sus intérpretes", *Mutatis Mutandis*, vol. 8, no 1 (2015): 181-196.

Caldeira, Arlindo Manuel. "Os jesuítas em Angola nos séculos XVI e XVII: tráfico de escravos e "escrúpulos de consciência"", en *Trabalho forçado africaNo. Articulações com o poder político*, Centro de Estúdios Africanos da Universidade do Porto (coord.) Porto: Campo das letras, 2007.

Candido, Mariana P. "Capitalism and Africa: Revisiting Way of Death Thirty-Five Years after its Publication", *The American Historical Review*, vol. 127, No. 3 (2022): 1439-1448. https://doi.org/10.1093/ahr /rhac266

Cassani, José. *Historia de la provincia de la Compañia de Jesus del Nuevo Reyno de Granada en la America: descripcion, y relacion exacta de sus gloriosas missiones en el Reyno, Llanos, Meta, y rio Orinoco.* Madrid: imprenta y libreria de Manuel Fernandez, 1741.

Castañeda García, Rafael, Vincent, Bernard. "Las representaciones de santa Ifigenia en las monarquías ibéricas, siglos XVII-XVIII", *Atlante. Revue d'études romanes* No. 15, 2021.

Castañeda García, Rafael. "Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* 2012. https://journals.openedition.org/nuevomundo/64478

Castillo, Nicolás del. "Reseña de libros", *Thesavrvs Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, No. 1 (1988): 133-138.

Carvalho Soares, Mariza de (ed.). *Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina*, 1786. Sao Paulo: Chão, 2019.

Carrasco, Rolando. "El exemplum como estrategia persuasiva en la Rhetorica christiana (1579) de fray Diego Valadés", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 22, No. 77 (2000): 33-66.

Carrocera, Buenaventura de. *La Provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*. vol. 1. Madrid: Administración de El Mensajero Seráfico, 1949.

Cianelli, Laura Fahrenkrog. *Los "indios cantores" del Paraguay: Prácticas musicales y dinámicas de movilidad en Asunción colonial (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Sb editorial, 2020.

Coello de la Rosa, Alexandre. "Gathering Souls: Jesuit Missions in the Spanish Empire", *Itinerario,* vol. 47, No. 2 (2023): 147-165.

Cohen Suarez, Ananda. "Making race visible in the colonial Andes", en *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Diana Paton. Leiden: Brill, 2016.

Cohen Suarez, Ananda. "From the Jordan River to Lake Titicaca: paintings of the baptism of Christ in colonial Andean churches", *The America,* vol. 1, No. 72 (2015): 103-140.

Compañía de Jesús. *Constitutiones societatis Iesv*. Londres: Robert Best Ede (1558), 1838.

Cooper, Frederick. "The problem of slavery in African studies", *The Journal of African History*, vol. 1, No. 20 (1979): 103-125.

Correia, Celestino. "La contribución de Portugal a la evangelización del mundo en el s. XVI", en *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores,* Enrique de la Lama Cereceda. Navarra: Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 2001.

Cortés López, José Luis. *Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negroafricanos 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): 223-246.

Cornevin, Robert. *Histoire de l'Afrique. L'Afrique précoloniale: 1500-1900*, tomo II. Paris: Payot, 1966.

Curtin, Philip. *Cross-cultural trade in world history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Criveller, Gianni. "Dar razón de las cosas de nuestra Santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del Periodo Ming", en: *Escrituras de la modernidad, Los jesuitas entre la cultura retórica y cultura científica*, Perla Chinchilla y Antonella RomaNo. México: Universidad Iberoamericana, 2008.

Da Silva Horta, José. *Ensino e cristanizacao informais: do contexto luso-africano á primeira "escola" jesuita na senagambia (Biguda, Buba-Guiné-Bissau, 1605-1606),* en *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*, Maria de Fátima Reis. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

Dewulf, Jeroen. "Why Rara Burns Judas during Lent: Rethinking the Origins of catholic Elements in Haitian Culture from an Afro-Iberian Perspective", *The Americas,* vol. 80, No. 1 (2023): 33-68.

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 *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial,* Sandra Negro y Manuel Marzal. Lima: PUCP, 1999.

Dulaey, Martine. *Bosques de símbolos: la iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

Eljach, Matilde. "Un territorio blanco para María Mandinga", *Convergencia*, vol. 12, No. 37, (2005): 115-133.

Fernandes, Gonçalo. "Uma língua africana no Brasil colônia de Seiscentos: O quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias, SJ", *Language & History,* vol. 58, No. 2 (2015): 124-127.

Fernández Chaves Manuel F., Rafael M., Pérez García. "Las redes de la trata negrera: mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c.

1560-1580)", en *La esclavitud negroafricana en La historia de España siglos xvi y xvii*, Martín Casares, Aurélia y García Barranco, Margarita (eds.). Granada: Editorial Comares, 2010.

Fernández Rodríguez, Pedro. *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, vol. 3. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994.

Ferreira de Almeida, Maria Cândida. "La recepción de los sermones de Antonio Vieira en el mundo hispánico", *Bibliographica*, vol. 1, No. 1 (2018): 57-88.

Ferreira, Roquinaldo. "Central Africa and the Atlantic World", *Oxford Research Encyclopedia of African History* (2019). https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.53

Ferreiro, Natalia, Nelly Sigaut. "Testamento del "fundador" Dr. Pedro López. Documentos para la historia del Hospital de San Juan de Dios", *Historia Mexicana*, vol. 1, No. 55 (2005): 145-201.

Ferrer, Luis. "La preocupación médica y religiosa del doctor Pedro López por las personas de raza negra de la ciudad de México (1582-1597)", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 2, No. 65 (2008): 71-89.

Ferrer, Luis. "El doctor Pedro López y la catequización de los negros de la ciudad de México. El "memorial suelto" del doctor López al tercer concilio de México (1585)", *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, No. 11 (2002): 209-220.

Fonseca, Jorge. *Religião e liberdade: Os Negros nas irmandades e confrarias portuguesas (séculos xv a xix)*. Lisboa: Húmus, 2016.

Franklin, Vincent P. "Alonso De Sandoval and the Jesuit Conception of the Negro", *The Journal of Negro History*, vol. 58, No. 3 (1973): 349-360.

Friedemann, Nina S. de. "El Palenque de San Basilio: hito histórico-cultural en América", en, *Palenque, Cartagena y Afro-Caribe*, Armin Schwegler, Yves MoñiNo. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2013.

Friedemann, Nina S. de. *Presencia africana en Colombia. Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Colombia: Claudia Mosquera (Ed.), 2002.

Friedemann, Nina S. de. "San Basilio en el universo kilombo-África y palenque-América", en *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos. tomo VI*, Luz Adriana Maya Restrepo (Editora). Bogotá: Editora Guadalupe, 1998.

Friedemann, Nina S. de. África y América. Caminos de encuentro. Papeles ocasionales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993.

Friedemann, Nina S. de, Jaime Arocha. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Colombia: Editorial Planeta, 1986.

Friedemann, Nina S. de, Richard Cross. *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.

Fromont, Cécile. *Images on a Mission in Early Modern Kongo and Angola*. Pensilvania: Penn State Press, 2022.

Fromont, Cécile. "Penned by Encounter: Visibility and Invisibility of the Cross-Cultural in Images from Early Modern Franciscan Missions in Central Africa and Central Mexico", *Renaissance Quarterly*, vol. 4, No. 75 (2022): 1221-1265.

Fromont, Cécile. *The Art of Conversion, Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, Virginia: Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2014.

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): 184-208.

Fromont, Cécile. "Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo: 1500-1800", *African Arts,* vol. 44, No. 4 (2011): 54-65.

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): 49-78.

Frontuso Campillo, Mario, 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): 131-142.

Fuentes, Marisa. *Dispossessed Lives: Enslaved Women, Violence, and the Archive*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Gaceta de México, Martes, 21 de noviembre de 1786, No. 22. México: Felipe de Zuñiga y Ontiveros.

Games, Alison. "Atlantic history: Definitions, challenges, and opportunities", *The American Historical Review,* vol. 111, No. 3 (2006): 741-757.

García Castaño, F. Javier y Barragán Ruiz-Matas, Cristina. "Mediación intercultural en sociedades multiculturales: hacia una nueva conceptualización", *Portularia,* No. 4 (2004): 123-142.

García de Palacios, Juan. *Sínodo diocesana 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.

Garcia, Simoes. "Para o provincial de Sao Paulo de Loanda a vinte de outubro de 1575", *Boletim da sociedade de Geografia de Lisbo*a, 4ª serie, No. 7 (1883): 339-346.

Gavira, Angel. *El bautismo según los Padres de la Iglesia*. Madrid: Caparrós editores, 1994.

Gerbner, Katharine. "They call me Obea: German Moravian missionaries and Afro-Caribbean religion in Jamaica, 1754-1760", *Atlantic Studies*, vol. 12, No. 2 (2015): 160-178.

Gilroy, Paul. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Boston: Harvard University Press, 1993.

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

Granada, Germán de. "Un temprano testimonio sobre las hablas criollas en África y América (P. Alonso de Sandoval, De Instauranda Aethiopum Salute, Sevilla, 1627)", *Thesavrvs Boletín del Instituto Caro y Cuervo,* tomo XXV, No. 1 (1970): 1-11.

Gray, Richard. "A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy", *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, fasc. 2 (1999): 140-154.

Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Gruzinski, Serge. Passeurs y elites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización. (1580-1640), en *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Scarlett O´Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (ed.). Lima: Universidad Católica del Perú, 2005.

Guajardo Valdivia, Denisse A. *Evangelización de esclavos negros en Cartagena de Indias y Santiago de Chile durante el siglo XVII: la metodología de Alonso de Sandoval y su recepción en la praxis misional de Alonso de Ovalle*. Tesis de licenciatura, Universidad de Chile, 2021.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Contesting the Power of Conversion: The First Mission of the Order of Friars Minor Capuchin in Central and West Africa", en *Atlantic Italies: Economic Entanglements between the Americas, Africa, and the Mediterranean (15th-19th Centuries),* Roberto Zaugg y Silvia Marzagalli. Roma: Viella, 2025).

Guerrero-Mosquera, Andrea. "African diaspora protection: amulets in New Spain, New Granada and the Caribbean", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* vol. 50, No. 2 (2023): 285-319.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Tomás y Tomás Francisco y sus amuletos: dos esclavizados frente a la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVIII", *Historia y Sociedad,* No. 44, (2023): 15-42.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "De esclavizados a traductores. La catequización de africanos en el Colegio jesuita de Cartagena de Indias", en *Inmigración, trabajo, movilización y sociabilidad laboral. México y América Latina siglos XVI al XX,* Sonia Pérez Toledo. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2022.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "La negrura en Cartagena de Indias según Sandoval y Gumilla" en: *Color, raza y racialización en América y el Caribe*, Consuelo Naranjo Orovio y Miguel Ángel Puig-Samper (Madrid: Catarata, 2022) 31-51.

Guerrero Mosquera, Andrea. "Bolsas mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII", *Revista Memorias, Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano,* No. 43 (2021): 69-93.

Guerrero-Mosquera, Andrea. *De África a la Nueva Granada: La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Los jesuitas en Cartagena de Indias y la evangelización de africanos. Una aproximación", *Revista Montalbán*, vol. 52 (2018): 4-27.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Catecismos a través del Atlántico. La evangelización de kongos y ngolas en las posesiones portuguesas e hispánicas de ultramar. 1624-1697", *Revista Montalbán*, No. 47 (2016): 659-681.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Ngola. Siglo XVII", *Memoria y Sociedad*, vol. 18, No. 37 (2014): 14-32.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Espejo cultural africano: imágenes de los reinos del Congo y Angola en la Costa Caribe del reino de Nueva Granada", *Memorias: revista digital de historia y arqueologia desde el Caribe*,

vol. 23 (2014): 153-179.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Alonso de Sandoval: un tratadista en Cartagena de Indias", en *El Caribe: epicentro de la América bicentenaria III*. Bogotá: Fundación Carolina Colombia, 2012.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Los conflictos en Colombia vistos a través de la obra de Otto Morales Benítez", en *Conflicto: ¿motor o freno del desarrollo?,* Olympo Morales Benítez y Carlos Patricio Eastman Barona (comps.). Pereira: Fundación Universitaria del Área Andina, 2010.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Los aportes del mestizaje a la cultura latinoamericana". *Estudios Latinoamericanos*, vol. 24 y 25 (2009): 118-126.

Guerrero-Mosquera, Andrea. "Otto Morales Benítez: El Mestizaje como propuesta de identidad latinoamericana", *Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol. 20 y 21 (2007): 74-92.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. "Las cofradías de negros en la América hispana. Siglos XVI-XVIII". Madrid: África Fundación Sur, 2008. www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf

Gutiérrez Azopardo, Idelfonso. *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Nueva Editorial América, Cuarta Edición, 1994.

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 (1983): 121-141.

Hartman, Saidiya. "Venus in Two Acts", *Small Axe,* vol. 2, No. 12 (2008): 1-14.

Harpster, Grace. "Illustrious Jesuits: The Martyrological Portrait Series circa 1600", *Journal of Jesuit Studies,* vol. 3, No. 9 (2022): 379-397.

Harpster, Grace. "The Color of Salvation: The Materiality of Blackness in Alonso de Sandoval's De instauranda Aethiopum salute", en *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Pamela A. Patton. Leiden: Brill, 2016.

Herzog, Tamar. "Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico", *Cuadernos de Historia Moderna,* vol. X (2011), 21-31.

Heywood, Linda e Thornton, John. *Njinga. Rainha de Angola. A relação de Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1687)*. Prefacio de Linda Heywood e John Thornton (Lisboa: Escolar editora, 2013).

Hilton, Anne. "European sources for the study of religious change in sixteenth and seventeenth century Kongo", *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, vol. 33 (1987): 289-312.

Hogg, Peter. *The African Slave Trade and Its Suppression: A Classified and Annotated Bibliography of Books, Pamphlets and Periodical*. London: Routledge, 2014.

Houde, Caroline. "La razón de ser de la presencia de Joseph Conrad en *El sueño del celta* de Mario Vargas Llosa e *Historia secreta de Costaguana* de Juan Gabriel Vásquez", *Valenciana* vol. 8, No. 16 (2015): 101-123.

Hunt-Kennedy, Stefanie. Silence and Violence in the Archive of Slavery, *English Language Notes*, No. 59, vol. 1 (2022): 222-224.

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): 1-21.

Ireton, Chloe L. "'Black Africans' freedom litigation suits to define just war and just slavery in the early Spanish Empire", *Renaissance Quarterly*, vol. 4, No. 73 (2020): 1277-1319.

Ireton, Chloe L. "L'imaginaire éthiopien dans le premier monde hispanique: esclavage et baptême dans le Catéchisme évangélique de Sandoval", *Revue dhistoire moderne contemporaine*, vol. 2, No. 682 (2021): 104-130.

Johnson, Jessica Marie. *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

Klein, Herbert y Paz Leston, Eduardo. "Sociedades esclavistas en las Américas. Un estudio comparativo", *Desarrollo económico,* vol. 6, No. 22/23*, América Latina 3* (1966): 227-245.

Labouret, Henri y Rivet, Paul. "Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVIIe siècle", *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie,* No. 7 (1929).

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. "The African Landscape of 17th Century Cartagena and its Hinterlands", en *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,* Canizares-Esguerra, Jorge; Childs, Matt D.; y Sidbury, James. Philadelphia:

University of Pensilvania, 2013.

Landers, Jane. *Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII*, en *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoofmann. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.

Lane, Kris E. "Corsarios, piratas y la defensa de Cartagena de Indias en el siglo XVI", en *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, Adolfo Meisel-Roca y Haroldo Calvo-Stevenson. Cartagena: Banco de la República, 2009.

Laviña, Javier. "Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad", en *Estrategias de poder en América Latina*, Jordán, Pilar García. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2000.

Leite de Faria, Francisco. "Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492", *Separata de stvdia*, No. 18 (1966).

Leite, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760*. Braga: Livraria Apostolado da imprensa, 1993.

Levi, Giovanni. "Frail frontiers?", *Past & Present,* No. 242. Supplement 14 (2019): 37-49.

Levi, Giovanni. "Microhistoria e historia global", *Historia crítica*, No. 69 (2018): 21-35.

Levy, Evonne. "Early Modern Jesuit Arts and Jesuit Visual Culture: A View from the Twenty-First Century", *Journal of Jesuit Studies,* vol. 1, No. 1 (2014): 66-87.

Lovejoy, Paul E. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*. vol. 117. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Loyola, Ignacio de, *Essercitii Spirituali.* Roma: appresso l'erede di Bartolomeo Zannetti, 1625.

Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. vol. 1*. Madrid: Viuda de M. Fernandez, Y del Supr. Consejo de la Inquisicion, 1755.

Lucena Salmoral, Manuel. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): documentos para su estudio*. Murcia: EDITUM, 2005.

Lugo-Ortiz, Agnes. "After redemption and abandonment: José Antonio Aponte's Libro de pinturas in the field of visual portraiture", *Colonial Latin American Review,* vol. 2, No. 30, (2021) 305-340.

Luján Villa, Juan David. "El kikongo y su *continuum* en afrohispanoamérica;

posibilidades etimológicas para su estudio", *Lingüística y Literatura*, No. 75 (2019): 94-120.

Lusala, Lu ne Nkuka Luka. "Mattheus Cardoso et le catéchisme kikongo de 1624", *Studia Missionalia,* vol. 60 (2011): 215-233.

MacGaffey, Wyatt. "Fetishism Revisited: Kongo Nkisi in Sociological Perspective", *Africa*, vol. 2, No. 47 (1977): 172-184.

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 *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa*, Antonio Carlos Jucá de Sampaio, João Fragoso, Roberto Guedes. (Rio de Janeiro: 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): 147-181.

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.

Mantilla Oliveros, Johana Caterina. "Las cicatrices del paisaje: cimarronaje colectivo y libertad en las tierras comunales de San Basilio de Palenque y La Bonga, norte de Colombia", *Millars. Espai i Història* (2022): 55-77.

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): 214-235.

Martín, Luis. *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*, New York: New York Fordham Univ. Press, 1968.

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 *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*, Sandra Negro Tua y Manuel M. Marzal. Lima: Fondo Editorial, PUCP, 2005.

Masferrer León, Cristina Verónica. "Por las ánimas de negros bozales: Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo

xvii)", *Cuicuilco*, vol. 51, No. 18 (2011): 83-104.

Maya Restrepo, Luz Adriana. "África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo xvii", *Historia Critica,* vol. 12, No. 1 (1999): 29-43.

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. "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810", en *Geografía humana de Colombia, Los Afrocolombianos,* tomo VI, Luz Adriana Maya Restrepo (Ed.). Bogotá: Editora Guadalupe, 1998.

Melara Martínez, Mario Alberto. "Claustro de San Pedro Claver: baluarte social, religioso y de formación intelectual. Proyecto de intervención de Claustro San Pedro Claver en Cartagena de Indias". Tesis de maestría, Universidad Javeriana, 2011.

Mena García, Carmen. "Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 1, No. 57 (2000): 137-169.

Méndez Rodríguez, Luis Rafael. "Festejos por la canonización de los Mártires del Japón: Carmona, escena de los jesuitas", *Laboratorio de Arte,* No. 19 (2006) 483-494.

Mercado, Pedro. *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* [c. 1688]. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.

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

Montes Giraldo, José Joaquín. "Sobre el habla de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia)", *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, vol. 2, No. 17 (1962): 446-450.

Moreno Fraginals Manuel y Traviesas, Luis M. *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*. Vol. 3. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

Moreno Fraginals, Manuel. África en América Latina. México: Siglo xxi, 2006.

Morgan, Jennifer L. *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Muaca, Eduardo. *Breve história da evangelização da Angola*. Lisboa: Secretariado Nacional da Comissão 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): 39-68.

Naja, Martín de la. *El misionero perfecto: deducido de la vida, virtudes, predicacion y missiones del venerable y apostólico predicador, Padre Geronimo Lopez, de la Compañia de Iesus*. Zaragoza: Pasqual Bueno, 1678.

Navarrete, María Cristina. "Nuevos aspectos en la historia de los palenques y los cimarrones del caribe neogranadino, siglos XVI y XVII", en *De la libertad y la abolición: africanos y Afrodescendientes en Iberoamérica*, Juan Manuel de la Serna. México: INAH, 2010.

Navarrete, María Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle, 2005.

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 *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson. Cartagena: Banco de la República, 2007.

Ngoma Ngoma, Aymard Cédric. *L'évangélisation de Panama: les fondements des missions jésuites dans la société coloniale (XVIe-XVIIe siècles),* Tesis de doctorado en historia. Clermont-Ferrand: Université Clermont Auvergne, 2017.

Ocampo López, Javier. "Ideario del Padre Alonso de Sandoval S.J. sobre la Esclavitud en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVII", en *Colombia en sus ideas,* Tomo I. Bogotá: Ediciones Fundación Universidad Central, 1998.

Olivares, Estanislao. "Diego Ruiz de Montoya (1562-1632). Datos biograficos. Sus escritos. Estudio sobre su doctrina. Bibliografia in Numero monografico. Diego Ruiz de Montoya, S. I.", *Archivo teológico granadino*, No. 49 (1986): 5-118.

Olmstead, Alan L. y Rhode, Paul W. "Cotton, slavery, and the new history of capitalism", *Explorations in Economic History,* No. 67, 2018, pp. 1-17.

Olsen, Margareth M., *Slavery and salvation in colonial Cartagena de Indias*, Florida, University Press of Florida, 2004.

O'Neill Charles E. y Domínguez, Joaquín Mª. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático*. Roma-Madrid: Institum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 4 Tomos, 2001.

Ovalle, Alonso de. *Historica relacion del Reyno de Chile y de las missiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus*. Roma: Francisco Cauallo, 1648.

Page, Carlos A. "Iglesias para negros en las estancias jesuitas del Paraguay", en *Fronteiras e Identidades: Encontros e Desencontros entre Povos indígenas e Missões Religiosas,* Graciela Chamorro, Thiago Leandro Vieira Cavalcante y Carlos Barros Gonçalves. São Paulo: Nhanduti Editora, 2011.

Pacheco, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia* Bogotá: San Juan Eudes, 1959.

Payàs, Gertrudis y Garbarini, Carmen Gloria. "La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación", *Omázein,* vol. 1, No. 25 (2012): 345-368.

Peralta Rivera, Germán. *El comercio Negrero en América Latina (1595-1640)*. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal, 2005.

Pavez Ojeda, Jorge. "Texto, conspiración y clase: El Libro de Pinturas y la política de la historia en el caso Aponte", *Anales de Desclasificación*, vol. 1, No. 2 (2006): 717-759.

Pavez Ojeda, Jorge. "Lecturas de un códice afrocubano. Naturalismo, etiopismo y universalismo en el libro de José Antonio Aponte (La Habana, circa 1760-1812)", *Historia Crítica*, No. 45 (2011): 56-85.

Pavez Ojeda, Jorge. "The 'painting'of Black history: the Afro-Cuban codex of José Antonio Aponte (Havana, Cuba, 1812)", en *Written Culture in a Colonial Context: Africa and the Americas 1500-1900*. Nigel Penn Adrien Delmas. Cape Town: University Cape Town Press, 2011.

Peña Espinosa, Jesús Joel. "Autores portugueses del siglo XVII para un obispo de Nueva España", *Lusitania Sacra,* No. 25 (2012): 33-51.

Picón Salas, Mariano. "Sandoval el olvidado", *Américas*, vol. 3, No. 1 (1951): 13-15.

Pigafetta, Fillipo. *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade, tratta dalla scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Portoghese per Filippo Pigafetta*. Roma: Bartolomeo Grassi, 1591.

Pineda Alillo, Julieta. *El vivir cristianamente: adoctrinamiento de los esclavos*

de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767, Tesis de doctorado en historia. Zamora: Colegio de Michoacán, 2020.

Pretel, David. "Capitalismo y esclavitud: Nuevas historias, viejos debates", *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol. 126, No. 2 (2022): 331-345.

Potter, Simon y Saha, Jonathan. "Global history, imperial history and connected histories of empire", *Journal of Colonialism and Colonial History,* vol. 16, No.1 (2015). https://doi.org/10.1353/cch.2015.0009.

Pozuelo Yvancos, José María. *Vargas Llosa y Joseph Conrad: dos miradas al colonialismo*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013, https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcpr9j7

Rabagliati, Giuseppe, *Missione in prattica. Padri cappuccini ne Regni di Congo, Angola et adiacenti*, Biblioteca Civica centrale di Torino, Colección de manuscritos y raros, Manuscrito 457. http://www.comune.toriNo.it/cultura/biblioteche/iniziative_mostre/mostre/missione/prefazione.html

Randles, W. G. L. *L'ancien Royaume do Congo des origines à la fin du XIXe siècle*. Francia: L'école des Hautes études en Sciences Sociales, 2002.

Rappaport, Joanne y Cummins, Tom. *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016.

Reginaldo, Lucilene, Rosários dos Pretos. "«San Benito de Quissama»: hermandades y devociones negras en el mundo Atlántico (Portugal y Angola, siglo XVIII)", *Studia Historica: Historia Moderna*, vol. 1, No. 38 (2016): 123-151.

Restrepo, Eduardo. "El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización", en Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial, María Eugenia Chaves Maldonado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Restrepo, Eduardo. "De Instauranda Aethiopum Salute: Sobre la ediciones y características de la obra de Sandoval", *Tabula Rasa*, No. 3 (2005): 13-27.

Restrepo, Eduardo y Pérez, Jesús Natividad. "San Basilio de Palenque: caracterizaciones y riesgos del patrimonio intangible", *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, No.

4 (2005): 58-69.

Reis, João José. "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão", *Tempo,* No. 2, vol. 3 (1996): 7-33.

Rey Fajardo, José del, y González Mora, Felipe. *Los jesuitas en Mompox 1643-1767. Añoranzas de un pasado cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Rey Fajardo, José del, *El "Operarius Aethiopum" en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767)* en *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas S.I.*, José Hernández Palomo y José del Rey Fajardo. Córdoba: Caja sur, obra social y cultural, 2009.

Rey Fajardo, José del. *Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2004.

Riaño Pradilla, María del Pilar. *Los bogas del río Magdalena en la literatura decimonónica. Relaciones de poder en el texto y en el contexto*. Tesis Maestría en historia. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2011.

Ricard, Robert. *António Vieira et sor Juana Inés de La Cruz*. Coimbra: Coimbra Editora, 1948.

Ricci, Bartolomeo. *Considerationi sopra tutta la vita di N. S. Giesù Christo del r. p. Bartolomeo Ricci della Compagnia di Giesù da Castelfidardo. Reuista dall'auttore e migliorata in molte cose*. Roma: Bartolomeo Zanetti, 1610.

Ricci, Bartolomeo. *Triumphus Iesu Christi crucifixi per R.P. Bartholomaeum Riccium à Castro-Fidardo Societatis Iesu. Antuerpiae Adrianus Collaert figuras sculpsit*. Amberes: typis Plantinianis excudit Ioannes Moretus, 1608.

Ricci, Bartolomeo. *Vita D.N. Iesu Christi ex verbis Euangeliorum in ipsismet concinnata*. Roma: apud Barthol, Zanettum, 1607.

Rivas Gamboa, Ángela. "Fantasías del cuerpo, apetitos del alma Alonso de Sandoval: Una etnografía histórica de África en Cartagena de Indias siglo XVII", en *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos,* Tomo VI, Luz Adriana Maya Restrepo. Bogotá: Editora Guadalupe, 1998.

Roca, Baltasar Juan. *Historia verdadera de la vida, y milagros del bienaventurado padre s. Luys Bertran*. Valencia: Juan Crisóstomo Garriz, 1608.

Roca, Baltasar Juan. *Sumario de la devocion, cofradia, e indulgencias del rosario de la madre de Dios y de la cofradia, e indulgencias del sanctissimo*

nombre de Jesus. Valencia: Álvaro Franco, 1596.

Rodríguez, Junius P. *The Historical Encyclopedia of World Slavery*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1997.

Rodríguez, Linda. "No siendo pintor": Jose Antonio Aponte and the Possibilities of Art and Social Change in Colonial Havana, *Afro-Hispanic Review*, vol. 1 No. 38 (2019): 164-189.

Rodriguez, Linda y Ferrer, Ada. "Collaborating with Aponte: Digital Humanities, Art, and the Archive", *Archipelagos*, No. 3 (2019). https://doi.org/10.7916/archipelagos-mq9x-dd28

Romano, Antonella. "Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica", en *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773),* Manuel Marzal y Luis Bacigalupo. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

Romano, Antonella. "Les collèges jésuites, lieux de sociabilité scientifique (1540-1640)", *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine,* No. 3 (1997): 6-20.

Rowe, Erin Kathleen. *Black saints in early modern global Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Ruiz-Rivera, Julián. "Gobierno, comercio y sociedad en Cartagena de Indias en el siglo XVII", en *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Adolfo Roca Meisel y Haroldo Calvo Stevenson. Cartagena: Banco de la República, 2007.

Sáez, José Luis. *Libro de bautismos de esclavos (1636-1670).* Santo Domingo: República Dominicana, Archivo General de la Nación, v. LX III, 2008.

Salguero Palacino, Catalina. Escatología y evangelización en Pedro Claver: lo demoniaco como persuasión jesuita y resistencia afroamericana, Tesis de licenciatura en historia del arte, Universidad de los Andes, 2017.

Sanín Fonnegra S.J., Javier. *Aproximación a la lectura de Alonso de Sandoval*. Colombia: Editado por Tatiana Grosch Obregón, 2011.

Santana Pérez, Germán. "Acción española y plazas atlánticas portuguesas en África tras la independencia portuguesa: lealtad, ruptura o interés", *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 43, No. 1 (2017) :159-71.

Schwaller, Robert C. "The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual

Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain", "Revista: Ethnohistory", vol. 4, No. 59 (2012): 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): 211-240.

Sommervogel. Carlos. *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.

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

Suess, Paulo (ed.). *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos*, siglos XVI. Quito: Editorial Abya Yala, 2002.

Sweet, James. "Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora", *The American Historical Review*, No. 114 (2009): 279–306.

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

Tardieu, Jean-Pierre. "Los inicios del "ministerio de negros" en la provincia jesuítica del Paraguay", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 62, No. 1 (2005): 141-160.

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", *América Negra,* No. 10 (1995): 11-29.

Tardieu, Jean-Pierre. "Les jésuites et la pastorale des Noirs en Nouvelle -Expagne (XVIe siècle)", *Ibero-Amerikaisches Archiv,* vol. 16, No. 5 (1990): 529-544.

Tardieu, Jean-Pierre. *L'église et les noirs au Pérou (XVIe et XVIIe siècles),* Tesis de Doctorado en historia. Bordeaux: Université de Bordeaux III, 1987).

Tardieu, Jean-Pierre. "Du bon usage de la monstruosité: la vision de l'Afrique chez Alonso de Sandoval (1627)", *Bulletin Hispanique*, Tomo LXXXVI, No. 1-2 (1984): 164-178.

Therrien, Mónika. "Más que distinción, en busca de la diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII", en Cartagena de Indias en el siglo XVII. Calvo- Haroldo Stevenson y Adolfo

Meisel-Roca. Cartagena: Banco de la República de Colombia, 2007.

Thornton, John. "Conquest and Theology. The Jesuits in Angola, 1548–1650", *Journal of Jesuit studies*, vol. 1, No. 2 (2014): 245-259.

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): 89-120.

Thornton, John. "Afrochristian syncretism in the kingdom of Kongo", *The Journal of African History*, vol. 54, No. 1 (2013): 5377.

Thornton, John. *A Cultural History of the Atlantic World 1250-1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

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): 437-60.

Thornton, John. "Rural people, the church in Kongo and the afroamerican diaspora (1491-1750)", en *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Klaus Koschorke. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2002.

Thornton, John. "Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700", en *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Linda Heywood. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Thornton, John. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Thornton, John. "System Precolonial African Industry and the Atlantic Trade, 1500-1800", *African Economic History*, No. 19 (1990): 1-19.

Thornton, John. "On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas", *The Americas*, vol. 44, No. 3 (1988): 261-278.

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) 417-427.

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): 147-167.

Thornton, John. "Demography and History in the Kingdom of Kongo, 1550-1750", *The Journal of African History*, vol. 18, No. 4 (1977): 507-530.

Valtierra S.J., Ángel. "Introducción", en *De Instauranda Aethiopum Salute, El*

mundo de la esclavitud negra en América, Alonso de Sandoval, (Introducción y selección de Ángel Valtierra). Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.

Valerio, Miguel A. "'That there be no black brotherhood': the failed suppression of Afro-Mexican confraternities, 1568-1612", *Slavery & Abolition*, vol. 2, No. 42 (2021): 293-314.

Vanegas Beltrán, Muriel y Vargas Hernández, Adineth. "Mompox: el Síndico Procurador, Francisco de la Bárcena Posada, pide sanción para los desmanes de los bogas, que hacen el tráfico fluvial del Magdalena, de Honda a la nominada villa, tocando en Zaragoza, Cáceres y otros puertos. Años de 1805", *El Taller de la Historia,* vol. 1, No. 12 (2020): 223-247.

Vargas Arana, Paola. "O reino do Congo frente ao escravismo europeu (1483-1549) Considerações preliminares", Jornadas de estúdios históricos, Río de Janeiro, 9-13 de noviembre de 2015.

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 (2006): 293-328.

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,*vol. 2, No. 15 (2006): 43-79.

Varón, Beatriz Aracil. *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI.* Tesis de doctorado, Universitat d'Alacant-Universidad de Alicante, 1998.

Vences Vidal, Magdalena. *Imágenes de San Luis Bertrán entre el viejo y el nuevo mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

Viana, Larissa. "*O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa"*. São Paulo: Editorial Unicamp, 2007.

Vidal Ortega, Antonino y Elias Caro, Jorge Enrique. "La desmemoria impuesta a los hombres que trajeron. Cartagena de Indias en el siglo XVI y XVII. Un depósito de esclavos", *Cuadernos de historia,* No. 37 (2012): 7-31.

Vidal Ortega, AntoniNo. "Entre la necesidad y el temor: negros y mulatos en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII", en *Negros, mulatos y Zambaigos. derroteros africanos en los mundos ibéricos,* Berta Ares Queija y Alessandro de la Stella. Sevilla: CSIC-Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000.

Vignaux, Hélène, *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de*

Grenade http://books.openedition.org/pulm/503

Vila Vilar, Enriqueta. "La evangelización del esclavo negro y su integración al mundo americano", en *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Berta Ares Queija y Alessandro Stella. Paris y Sevilla: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y Escuela de Estudios Hispano-Americanos del CSIC, 2000.

Vila Vilar, Enriqueta. "Introducción", en *Un Tratado sobre la esclavitud*, Alonso de Sandoval, (Introducción y selección de Enriqueta Vila Vilar). Madrid: Editorial Alianza, 1987.

Vila Vilar, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977.

Vila Vilar, Enriqueta. "Los asientos portugueses y el contrabando de negros", *Anuario de estudios americanos*, No. 30 (1973): 557-599.

Wheat, David. Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640. Carolina del Norte: The University of North Carolina, 2016.

Wilkinson, Alexander Samuel y Ulla Lorenzo, Alejandra. *Iberian Books Volumes II & III/Libros Ibéricos volúmenes II y III (2 vols): Books published in Spain, Portugal and the New World or elsewhere in Spanish or Portuguese between 1601 and 1650/Libros publicados en España, Portugal y el Nuevo Mundo o impresos en otros lugares en español o portugués entre 1601 y 1650*. Leiden: BRILL, 2015.

Williams, Eric Eustace, *Capitalismo y esclavitud*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

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

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Bautizos en los reinos de África central	72
Imagen 2. Camino a las misiones en el sertão	72
Imagen 3. Padre Antonio Vieira en Brasil	78
Imagen 4. Mapa de la Provincia y misiones de la Compañía de IHS del Nuevo Reino de Granada	116
Imagen 5. Portada de De Instauranda Æthiopum Salute (1647)	129
Imagen 6. Detalle de Rhetorica Christiana de Diego Valadés (1579)	138
Imagen 7. Capuchino en una misa al aire libre	169
Imagen 8. Confesión por medio de intérprete	184
Imagen 9. Matrimonio en África central	207
Imagen 10. Catecismo en Lengua del Reino del Congo dedicado a dom Pedro Affonso	260
Imagen 11. Catecismo en Lengua del Reino del Congo dedicado a Miguel de Castro	261
Imagen 12. Páginas finales del texto localizado en la Biblioteca Nacional de Francia	287 288
Imagen 13. Página final del texto localizado en la Biblioteca Británica	289
Imagen 14. Página final del texto localizado en la Biblioteca Nacional de España	290
Imagen 15. Páginas finales del texto localizado en la Biblioteca Nacional de Colombia	291 292
Imagen 16. Pedro de Castro y Quiñones	298
Imagen 17. Pedro Claver	318
Imagen 18. Luis Beltrán	319
Imagen 19. Crucifixión y martirio. Bartolome Ricci (1608)	321
Imagen 20. Cristo crucificado rodeado por instrumentos de la Pasión, de Pieter de Jode (1570-1634)	323
Imagen 21. Cristo varón de dolores, Anónimo italiano s. XVI (1566)	324
Imagen 22. Nacimiento de Jesús (detalle)	326
Imagen 23. Imagen de la tentación	328
Imagen 24. Líbranos del mal	329
Imagen 25. Cristo resucitado	330
Imagen 26. Cristo llenando una fuente con la sangre que emana de sus heridas	332
Imagen 27. San Pedro por Joseph Vitta (1888)	334
Imagen 28. Vida del Venerable y Apostólico Padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús	338
Imagen 29. Detalle de Rhetorica Christiana, de Diego Valadés (1579)	339

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Operarius Aetiopum (operarios de negros) en Cartagena de Indias. (siglo XVII)	142 143
Tabla 2. Intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias	191 193
Tabla 3. Mujeres intérpretes del colegio jesuita de Cartagena de Indias	204

Estudiar la historia de la Compañía de Jesús y la conversión de esclavizados en Cartagena de Indias durante el siglo XVII y desde una perspectiva atlántica, es un ejercicio, sin duda, enriquecedor y desafiante. Por ello, *Recolectores de almas africanas* es un libro que consta de tres actos: primero, se analiza el papel de los jesuitas involucrados en la catequesis y bautizo de personas de origen africano (principalmente, Alonso de Sandoval y Pedro Claver); segundo, se examina el papel que jugaron los africanos que fungieron como intérpretes o traductores entre el español y las diferentes lenguas africanas, destacando su importancia en el proceso de conversión de los esclavizados; y, tercero, se resalta la importancia de los diferentes textos que se elaboraron con la intencionalidad de facilitar la conversión de africanos. Los tres actos permiten entremezclar la historia de la labor misional de algunos miembros de la Compañía de Jesús y de las personas africanas.

Si bien en la investigación histórica es importante contar con una amplia documentación de archivo, en *Recolectores de almas africanas* es posible encontrar un soporte visual que permite contextualizar cada uno de estos temas abordados y, a su vez, ver la riqueza de las fuentes en los diferentes archivos y bibliotecas.