

El Colegio de México

La adopción del catolicismo en el Reino del Kongo (1483 – 1568)

Respuestas locales ante la empresa evangelizadora europea

Tesis de Maestría presentada por

PAOLA VARGAS ARANA

en conformidad con los requisitos

establecidos para recibir el grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD ÁFRICA

Centro de Estudios de Asia y África

2006

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a mis dos directoras de tesis. Elisabetta Corsi por su sincera e incondicional colaboración a lo largo de estos dos años de trabajo, por mantenerme en contacto con la sensibilidad que requerimos quienes estudiamos el cristianismo y por la rigurosidad del trabajo historiográfico. A mi maestra Celma Agüero por su profunda sabiduría sobre el continente africano que nutrió cada una de las páginas de este trabajo.

Extiendo mi agradecimiento al profesor Massimango Cangabo por la generosidad al transmitir la complejidad y la belleza de las culturas de África Centro Occidental y al profesor Gianni Criveller por las enseñanzas y discusiones sobre la historia de la Iglesia Católica, a todos ustedes, gracias sinceras,

Paola Vargas Arana

INDICE

Introducción.....	3
Capítulo 1. Análisis Historiográfico.....	6
<u>David Birmingham</u>	6
<u>Jan Vansina</u>	10
<u>Anne Hilton</u>	13
<u>John Thornton</u>	15
<u>Wyatt MacGaffey</u>	19
Capítulo 2. La naturaleza del poder en el reino Kongo.....	23
<u>Configuración geográfica</u>	25
<u>Conjeturas sobre la configuración social y política</u>	31
Capítulo 3. La adopción del cristianismo.....	45
<u>Las intenciones lusitanas</u>	46
<u>Los relatos sobre el encuentro</u>	49
<u>Primeras reacciones adversas</u>	54
<u>Surgimiento de cristianismo centro-africano</u>	56
<u>La esclavización de los bakongo</u>	62
<u>Los predicadores del Kongo</u>	64
Conclusión	70
Anexo 1: Mapas	74
Anexo 2: Crucifijos bakongo.....	78
Bibliografía	80

INTRODUCCIÓN

La tesis que presentamos a continuación analiza los primeros años de adopción del catolicismo en el “Reino del Kongo.” Este proceso comenzó en 1483 cuando los navegantes portugueses llegaron a la desembocadura del río Congo y establecieron contacto con el gobernador de Soyo, una de las “provincias” del “Antiguo Reino del Kongo,” -según fue denominado por las fuentes del período-. Después de ocho años de presencia de europeos en la región el soberano del Kongo, sin siquiera esperar la llegada de los lusitanos, solicitó el bautizo católico para él y algunos miembros de su corte. Así, a diferencia de muchas de sociedades no cristianas que en el marco del llamado “período de los descubrimientos” manifestaron reacciones opuestas a la nueva religión, el Kongo emprendió de inmediato la adopción de los emblemas y los rituales católicos. A pesar de la aparente receptividad del Kongo, el estudio del caso evidencia una compleja negociación e interpretación mutua entre la cultura bakongo y los europeos.¹

El período en cuestión incluyó la apropiación de conocimientos y técnicas característicos de Europa renacentista tales como la escritura, el establecimiento de correspondencia con los reyes europeos y con el Papa, el uso de trajes cortesanos, la adopción de la semana de siete días, los sistemas de cuentas y finanzas y la herencia patrilínea. Sin embargo, todos los conocimientos que se admitieron fueron usados de manera instrumental con el fin de establecer relaciones pares con las cortes europeas, mientras tanto, aquellos que no tuvieron ese propósito fueron rechazados abiertamente; por ejemplo, la monogamia.

Lejos de la corte, también el pueblo bakongo generó una interesante imbricación de cultos y creencias que llegó a confundir a los evangelizadores de siglos posteriores,

¹ El término bakongo se refiere a la etnia; kikongo a la lengua y Kongo al reino en sí.

quienes llegaron a dudar de la veracidad de la conversión. La integración de elementos bantu con elementos cristianos se convirtió en un culto tan sólido que los investigadores se vieron obligados a elaborar el concepto de Cristianismo Centro-Africano para referirse a las expresiones cristianas propias de esa región.

A lo largo del presente estudio examinaremos, en primer lugar, cómo y porqué fueron elegidas unas creencias y no otras provenientes de las sociedades europeas, para ser incorporadas a la sociedad Kongo. En segundo lugar, estudiaremos de qué manera fueron adoptados en el seno de la cultura bakongo y finalmente, analizaremos cuáles fueron las reacciones europeas ante las estrategias de apropiación del cristianismo expresadas los bakongo.

Con respecto a la motivación para aceptar el catolicismo, consideramos que lejos de tratarse de una decisión inocente, fue resultado de reflexiones provenientes del rey y de aquellos funcionarios del Kongo que para 1491 ya habían regresado de Portugal. A nivel institucional, asumimos la posición de John Thornton quien considera que la petición del bautizo fue una estrategia de la corte bakongo para colocarse en igualdad de condiciones con los reyes europeos para competir en el naciente circuito comercial entre la costa de África Centro-Occidental y Europa.

En cuanto a la estructura de la tesis, el primer capítulo Análisis Historiográfico establecemos un diálogo entre los principales investigadores del tema y las problemáticas que hasta el momento se han trabajado. Veremos que las conclusiones de dichos estudios se diferencian, por el tipo de fuentes que utilizan –Tradición Oral, fuentes escritas y fuentes arqueológicas- y por la manera de situar la organización política del Kongo con respecto a los reinos europeos.

En el segundo capítulo denominado La Naturaleza del Poder en el Kongo sintetizamos los conocimientos más recientes acerca de la organización política,

administrativa y ritual que esta sociedad presentaba en el momento de arribo de los portugueses. El capítulo tiene un carácter retrospectivo pues el surgimiento del Kongo estuvo asociado al desarrollo de una trama cultural que ocupó un espacio más amplio denominado Bantu centro-occidental que, a lo largo de milenios dio origen a sociedades cada vez más vastas y complejas. En ese sentido, tanto las características del Reino del Kongo, como la respuesta afirmativa al catolicismo son entendidas como parte de las estrategias que los bantu crearon en los diferentes momentos de encuentro con otras sociedades extranjeras.

En el tercer y último capítulo analizamos el proceso de adopción del cristianismo. Hacemos referencia a las diferentes órdenes religiosas que llegaron al Kongo, en particular a la Compañía de Jesús. Luego reflexionamos sobre los posibles motivos que condujeron al rey a solicitar el bautizo a Roma. Principalmente tomamos en cuenta, la postura de Anne Hilton quien muestra la cristianización como un ejercicio activo por parte de la corte Kongo, que interpretó y acomodó a sus intereses los aspectos religiosos y culturales del cristianismo. Por último mostramos cómo el pueblo bakongo también interpretó y creó una nueva religiosidad a partir de la afluencia de la religión europea. Pero más que exponer respuestas, en el último capítulo planteamos preguntas a las fuentes con miras a encontrar respuestas en el futuro.

En cuanto a las fuentes, tuvimos la fortuna de consultar algunos de los documentos donados por el profesor John Thornton a la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, en base a los cuales elaboramos una base de datos que dejamos a disposición en dicha biblioteca. También consultamos el índice de las fuentes misioneras del periodo que, en 1950, fue publicado por Robert Streit y que también se encontraba en la misma biblioteca. Por último, utilizamos las fuentes

secundarias donde muchas veces se incluyen fragmentos de la documentación del período.

CAPÍTULO 1. ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO

El objetivo de este capítulo es realizar un análisis historiográfico crítico de los estudios sobre el Reino del Kongo. En ese sentido, ponemos a dialogar los principales investigadores del tema, en particular David Birmingham, Jan Vansina, Anne Hilton, John Thornton y Wyatt MacGaffey. En general, sus estudios varían en el tipo de fuentes que utilizan –Tradición Oral, fuentes escritas o arqueológicas-; en la ubicación de las sociedades africanas con respecto a las europeas; y en la manera de caracterizar la organización política del reino del Kongo. Las investigaciones que tenemos en cuenta en este balance historiográfico son las mismas que nutren los siguientes capítulos de la tesis, los cuales se refieren a la organización sociopolítica del reino y al proceso de adopción del cristianismo respectivamente.

David Birmingham

Cualquier análisis historiográfico sobre “Reino del Kongo” debe comenzar por recoger las investigaciones de Jan Vansina y de David Birmingham quienes, de 1960 a 1970, realizaron los primeros estudios regionales sobre África Centro-Occidental. La región, según fue definida por los autores, comprende desde Camerún hasta el sur de Angola y de la costa Atlántica hasta los Grandes Lagos. Ellos demostraron la antigüedad milenaria en la apropiación de esos ecosistemas y el constante crecimiento demográfico en la zona. Ambos autores afirmaron que alrededor del siglo XIV esas mismas

sociedades darían origen a organizaciones sociopolíticas más complejas. Siguiendo la documentación del período denominaron “reinos” a dichas organizaciones.

Birmingham dedicó sus esfuerzos a revisar los documentos referidos al primer período de contacto entre África Centro-Occidental y Europa, en especial los relacionados con la colonia de Angola.² En 1975, contribuyó en la colección llamada *Cambridge History of Africa* que tuvo por objetivo presentar una historia total del continente. El aporte de Birmingham consistió en ordenar y relatar los acontecimientos consignados en las fuentes escritas. Así, encadenó los hechos en causas y efectos pues, al parecer, aspiraba alcanzar conclusiones irrevocables acerca del pasado de la región³.

Los volúmenes III y IV de dicha colección están dedicados a los siglos XI al XVII y los XVII y XVIII de la historia africana. Birmingham se encargó de mostrar los “reinos” de África Centro-Occidental que en esos períodos alcanzaron su consolidación. En cuanto a la postura, el autor compartía la tendencia difusionista - ampliamente utilizada en los años setenta-, según la cual las innovaciones tecnológicas y culturales se creaban en un solo núcleo social y luego se expandían a los demás. Por esto, su estudio incluyó un recuento de los posibles focos donde se habrían generado las innovaciones tecnológicas. Después propuso los recorridos de esas innovaciones pues, según este autor, solo gracias a su adopción las formaciones sociales evolucionaron hasta consolidar estados.

A manera de ejemplo, afirmó que en el siglo XV el Reino del Kongo presentaba el nivel más sofisticado de desarrollo por haber adoptado la práctica del cultivo

² Birmingham David, “The date and significance of the Imbangala invasion of Angola, en *Journal of African History*, VI, 2, Cambridge, 1965, p. 145 – 152; Birmingham David, *Trade and conflict in Angola. The Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese 1483 – 1700*, Oxford, Oxford, 1966

³ Birmingham David, “Central Africa from Cameroun to Zambeze” *The Cambridge History of Africa from 1050 to 1600*, Vol. 3, Roland Oliver (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975 los mismos planteamiento se encuentran en Birmingham David, “Central Africa” *The Cambridge History of Africa from 1600 to 1790*, Vol. 3, Richard Gray (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975

extensivo de maíz y casabe introducido por los portugueses, y la sucesión por línea materna desarrollada por los grupos Kuba ubicados al sur de la región. A su vez, la geografía alrededor de la desembocadura del río Congo, y no sus pobladores fue, según Birmingham la encargada de generar el comercio de larga distancia, el crecimiento demográfico y la especialización regional de la producción. Desde su perspectiva, en ese proceso las influencias exógenas referidas al medioambiente o al contacto con otras sociedades habrían tenido preeminencia sobre la capacidad creativa del reino Kongo⁴.

Con esa misma lógica analizó los primeros años del contacto entre el Kongo y Portugal. El encuentro habría conducido a una mayor unidad del Kongo porque la creciente demanda de productos textiles, agrícolas, minerales y, sobretodo de esclavos, habría generado la ampliación de rutas comerciales controladas por la corte⁵. De acuerdo con esto, los reyes del Kongo habrían participado directamente en el tráfico de esclavos. Esta interpretación ha sido controvertida por recientes trabajos que muestran la ambigüedad en las fuentes al referir la participación u oposición cambiante de los reyes en el tráfico de personas.

En cuanto a la decadencia, para Birmingham el reino comenzó a resquebrajarse a comienzos del siglo XVII debido a la intensidad del mercado de personas y a la creciente intervención de los portugueses en los asuntos políticos del reino.⁶ Esto condujo a la constante rivalidad entre europeos y africanos con respecto a la soberanía administrativa y comercial del Kongo. Los conflictos habrían comenzado por el precario establecimiento de la Iglesia Católica y por la participación de algunos miembros del clero en el negocio esclavista. Consideramos que este es el argumento más interesante de Birmingham pues demuestra que las fuentes del primer periodo estuvieron centradas

⁴ Birmingham, 1975:328

⁵ Birmingham, 1975:331

⁶ Birmingham, 1975:329

en discutir la fuerte rivalidad que existía entre el clero africano, el clero europeo y la corte bakongo, rivalidad que expondremos en el capítulo final de este trabajo.

Por otra parte, el autor analizó el surgimiento de la comunidad Luso-Africana conformada por mestizos hijos de portugueses con mujeres africanas denominada *pumbeiros*. En dicho aspecto la investigación de Birmingham fue fundamental pues anticipó que en el siglo XVII ese sector se convertiría en el mayor comercializador de esclavos, al punto de competir con los soberanos locales por el control comercial del reino Kongo.

Según Birmingham este fenómeno no ocurrió en poco tiempo. Al contrario, atravesó largos e intensos intervalos de alianzas u oposiciones entre reyes, misioneros, comerciantes y líderes locales. La inestabilidad condujo en distintas ocasiones a guerras donde también participaron los lusitanos con regimientos o armamentos.

Los capítulos de la *Cambridge History of Africa* permitieron, además, observar el enorme volumen documental que para 1975 aún estaba sin explorar. Sin embargo, debido a la intención enciclopédica de la colección, los autores no citan las fuentes consultadas. Así, parece que asumieran la objetividad de los documentos a pesar de provenir, en su mayoría, de funcionarios o viajeros europeos.

Birmingham describió las organizaciones sociales como unidades separadas con procesos políticos aislados o vinculados únicamente en momentos de difusión cultural. Sin embargo, en el mismo periodo de publicación de sus principales tesis, Jan Vansina comenzó a proponer el concepto de unidad cultural entre los grupos Bantu de África Centro-Occidental, al demostrar que todas sus lenguas pertenecían a un mismo tronco lingüístico. Para probar esta teoría formuló una novedosa metodología donde combinaba la lingüística, la arqueología, la crítica documental y la recolección de fuentes orales.

Jan Vansina

Hoy en día, luego de cuarenta años de trabajo en la región, Vansina asevera que las culturas del área que denomina “África Ecuatorial”⁷ cuya delimitación podemos apreciar en el Anexo 1 Mapa 1, conforman una unidad pues comparten un sistema de producción alimentaria, hablan lenguas emparentadas, habitan en aldeas y mantienen instituciones sociopolíticas descentralizadas de gran extensión territorial.⁸ Según su postura, el carácter unitario sería resultado de un largísimo proceso endógeno de desarrollo social cuyas raíces se remontan 4000 años atrás, cuando la región comenzaba a ser habitada.

Por medio de la recopilación de documentos de la “Tradición Oral”, concluyó que el carácter unitario se originó en la “práctica cultural” de consolidar clanes de parientes maternos. De acuerdo con Vansina, esa práctica sirvió como elemento aglutinador y como propulsor de la concentración del poder.⁹ Dada la importancia que otorgó a la consolidación de clanes, su proyecto intelectual se centró en rastrear la evolución de esa práctica. Para esto, definió el concepto de “desarrollo” como el proceso mediante el cual se diversifica y se complejiza la sociedad de acuerdo a procesos lineales que van de formaciones sociales simples hasta otras más elaboradas. Dentro de esa lógica afirmó que la organización política del Kongo en el siglo XV,

⁷ Vansina, Jan, *Pahts in the rainforests, Toward a history of political tradition in the Ecuatorial Africa*, The University of Wisconsin Press, 1990:4

⁸ Vansina, 1990:5

⁹ Vansina, 1990:xii

donde un soberano central controlaba el sistema comercial y recibía el tributo de siete provincias, era consecuencia de milenios de innovación política y cultural.

Para comprobar la antigüedad de los linajes de parientes maternos y demás instituciones culturales en esa región, Vansina basó sus argumentos en una metodología multidisciplinaria. En primer lugar, utilizó la metáfora de la genética biológica para afirmar que las palabras eran como los genes: unidades mínimas que exhiben huellas del pasado. Entonces, de la misma manera que se estudian las partículas genéticas de ADN, el estudio de las palabras y sus significados permitiría localizar el momento en el cual se originaron. A partir de este planteamiento, Vansina se dedicó a la recolección del léxico “básico” o “fundamental” de las sociedades de África Ecuatorial, es decir, los nombres de los dioses, los funcionarios políticos y religiosos, los alimentos y las herramientas. Luego, propuso un método para analizar la historia de cada palabra de la serie.

El método parte del presupuesto por el cual los distintos fonemas que a lo largo de la región nombran lo mismo, son transformaciones de un fonema ancestral único. El que solo sean mutaciones y no fonemas totalmente distintos ha sido comprobado por Vansina al mostrar que los sonidos de las palabras son variaciones graduales. Esto lo llevó a concluir que cada una de las variantes eran huellas capaces de revelar la trayectoria de un fonema en el espacio. Así, eran capaces de marcar las divisiones, las migraciones y los momentos de permanencia de los diversos grupos Bantu en la región de África Centro-Occidental.

A comienzos del siglo XX otros lingüistas ya habían realizado la misma comparación de léxicos entre las lenguas indoeuropeas. A partir de entonces se estableció la existencia de relaciones genéticas entre las lenguas europeas y se demostró la secuencia de cambios que condujeron a la expresión de los diferentes idiomas. Al final se concluyó que las lenguas emparentadas descendían de una única lengua

ancestral. La labor de Vansina ha consistido en aplicar esa metodología para reconstruir los árboles genealógicos de la familia lingüística Bantu y rescatar las bases léxicas del “proto-Bantu”, la lengua ancestral única.¹⁰

Las variaciones de las palabras no solo permiten entender las evoluciones morfológicas de las lenguas. Uno de los mayores aportes de este autor al estudio de la historia africana y a las ciencias sociales en general, ha sido ampliar el uso de esta metodología para reedificar la historia social. Vansina agregó al análisis de la forma, el estudio de los significados, es decir, integró la semántica a la lingüística. Para él, mientras los fonemas poseen morfologías arbitrarias, los significados carecen de esa arbitrariedad. La existencia de una palabra para designar una cierta práctica –ganadería, ordeño, arar - u objeto –azadón, flecha, cuero- demuestra que ese hábito o cosa existe en la sociedad.¹¹ Esto posibilitó a Vansina localizar tanto espacial como temporalmente el nacimiento de las instituciones sociales de la cuenca interior del río Congo.

Es interesante observar que las conclusiones de Vansina sobre los trayectos de las migraciones o los momentos de surgimiento de tecnologías tales como la alfarería, el hierro y el cultivo extensivo, han sido recientemente corroboradas por las dataciones

¹⁰ La herramienta principal para llevar ese proyecto a cabo se llama lexicoestadística. Consiste en comparar 100 fonemas del “vocabulario básico o culturalmente neutro” entre lenguas emparentadas. Ese vocabulario es más resistente al reemplazo, de ahí que el porcentaje de substituciones y transformaciones sea bajo. De acuerdo con esto, el número de palabras similares entre dos lenguas es el indicador de la cercanía genética. Vansina mismo se encarga de determinar cuales palabras se deben incluir en ese vocabulario, sin embargo nunca explica porque que una palabra es “culturalmente neutra”.

¹¹La glotocronología, otra herramienta de la lingüística, adiciona un nuevo elemento a la lexicoestadística pues establece una fórmula matemática para transformar la secuencia en la variación de un fonema en una fecha absoluta. La veracidad de la esa fórmula ha sido constatada en el estudio de las divisiones lingüísticas de la familia indoeuropea. Vansina aprovecha esta forma de datación en su estudio de las lenguas Bantu para proponer una cronología del poblamiento de África Central. Cabe señalar que aplicar a las lenguas Bantu metodologías utilizadas para el grupo de lenguas europeas puede ser un aspecto criticable de las investigaciones de Vansina dado que las lenguas Bantú son ágrafas mientras las indoeuropeas son lenguas que llevan milenios practicando la escritura. ¿Se puede entonces aplicar el mismo porcentaje de variación para lenguas escritas y orales? Vansina, 1990:11

obtenidas en los estudios arqueológicos de Dupré Marie-Claude y Bruno Pinçon¹² y de Clist B¹³.

Por último, Vansina acudió a las fuentes escritas. Para esto discriminó los documentos según el tipo de autor: misionero, viajero, administrador, etc.; el siglo en que se escribieron, la accesibilidad (si esta publicada o no), y el fin con que se registraron.¹⁴ Sin embargo, el núcleo de su interpretación continuó siendo el rastreo de la tradición oral. Esto le impidió detenerse en la ideología de los escritores o en el tipo de fuentes que, a su vez, ellos utilizaron.

Anne Hilton

Anne Hilton por su parte, realizó un estudio minucioso sobre las fuentes escritas sobre el Reino del Kongo. Su obra cardinal denominada *The Kingdom of Kongo* -publicada en 1985-, fue su tesis doctoral y estuvo dirigida por David Birmingham. Allí revisó con dedicación los archivos eclesiásticos y civiles; en ese sentido, la primera contribución de su libro es el recuento de las fuentes que registran la vida del Reino del Kongo.

Hilton ni recolectó, ni uso las compilaciones de fuentes orales, pues afirmaba que estas no agregaban nada a las evidencias documentales. Sin embargo, no se escindió del todo de la tradición oral pues utilizó las etnografías actuales sobre los bakongo, quienes se asumen como los descendientes del Reino del Kongo. Para Hilton estas etnografías constituyeron herramientas interpretativas indispensables al momento de

¹² Dupré Marie-Claude y Pinçon Bruno, *Métallurgie et Politique en Afrique Centrale, Deux mille ans de vestiges sur le plateaux Batéké*, Paris, Ed. Karthala, 1997

¹³ Clist, B. "Pour une archéologie du royaume kongo: Un exemple d'analyse systémique appliqué à la céramique africaine." *Muntu* (en prensa)

¹⁴ Vansina, 1990:17–18 "the dominant process in the institutional history of this area has been one of increasing centralization leading to the emergence of first chiefdoms, then principalities, kingdoms, and finally three large kingdoms surrounded by a circle of smaller kingdoms and chiefdoms. Beginning with political units of 500 people each, one ends up with states 1,000-fold larger."

esclarecer el significado de las fuentes del siglo XVI. En particular recurrió a la obra del antropólogo Wyatt MacGaffey para interpretar la estructura social del antiguo reino.¹⁵

El libro de Hilton está dedicado a comprender la naturaleza del orden político y social en el reino del Kongo y cuál era la relación que ese orden mantenía con el mundo de las creencias. Su tesis sugiere que la estructura social que presentan los actuales bakongo deriva parcialmente de la estructura clánica que hubo durante el establecimiento del reino y parcialmente de la introducción de estructuras política en las cuales se impusieron jefes políticos independientes de los clanes.¹⁶

Su proyecto fue rastrear la época en que se produjeron las introducciones y las modificaciones que introdujeron a la estructura política del Kongo. Hilton tomó en cuenta los factores endógenos y exógenos para explicar este proceso. Estudió, por ejemplo, los cambios implantados con el arribo de europeos y la adopción del cristianismo. Aquí reflexiona la manera en que los bakongo habrían interpretado el cristianismo según la lógica política y espiritual que manifiestan sus actuales descendientes. En ese sentido, su libro no posee una mirada vertical de Europa hacia el Kongo, al contrario, se sitúa en el contexto histórico y epistemológico del reino africano para interpretar la documentación escrita tanto por los europeos como por los bakongo. Por esto consideramos su contribución como el mejor acercamiento al proceso de adopción del cristianismo en el antiguo reino.

Sin embargo, al basar sus teorías en un modelo social etnográfico, Hilton presenta una teoría monolítica de la historia del Kongo donde los conflictos aparecen como fenómenos capaces de ser aprehendidos en su totalidad. En otras palabras, la suya es una narración sin cabos sueltos. De hecho, resuelve los núcleos de confusión, acudiendo a las etnografías contemporáneas o simplemente a documentos posteriores.

¹⁵ Hilton Anne, *The Kingdom of Kongo*, New York, Clarendon Press Oxford, 1985:X

¹⁶ Hilton, 1985:XI

No obstante, las contradicciones no solamente existen en las fuentes, de acuerdo a las últimas tendencias historiográficas, ellas son parte estructural de la historia que de ninguna manera se deben ocultar ni resolver en las narraciones históricas. Al contrario, deben salir a luz para mostrar que una misma situación tuvo significados y consecuencias opuestas para los diferentes sectores de una sociedad.

John Thornton

John Thornton ha sido el más constante de los historiadores sobre el Reino del Kongo. Ya en sus escritos de los años setenta Thornton anunció el inmenso volumen de documentos escritos por los Capuchinos sobre el Kongo en los siglos XVII y XVIII. En adelante este autor se dedicó a analizar esas fuentes, siendo su obra más importante *The Kingdom of Kongo, civil war and transition 1641 - 1718*¹⁷. En especial ha trabajado la intromisión de la Propaganda Fide en la política del Kongo y, recientemente publicó una monografía sobre el movimiento cristiano de carácter popular que surgió en el período de evangelización Capuchina. Ese movimiento fue liderado por una mujer de la elite bakongo llamada Beatriz Kimpa Vita quien afirmaba estar poseída por San Antonio.¹⁸

También ha estudiado el establecimiento del comercio trasatlántico de esclavos en el Reino del Kongo y la llegada de personas de África Centro-Occidental a América; los lugares de arribo y los aportes culturales al Nuevo Mundo. Thornton asume una perspectiva Atlántica pues vincula las culturas africanas con las afroamericanas. En

¹⁷ Thornton, John, *The Kingdom of Kongo, civil war and transition 1641 – 1718*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983

¹⁸ Thornton, John, *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian movement, 1684 – 1706*, New York, Cambridge University Press, 1998

particular, afirma que las resistencias bélicas y la formación de palenques en América colonial fueron herencias visibles de la cultura del Kongo en América.

En su artículo del año 2001, *The origins and early history of the Kingdom of Kongo 1350 – 1550*¹⁹, Thornton realizó el primer balance historiográfico sobre la historia del Kongo. Allí mostró los obstáculos actuales que existen al elaborar una interpretación del pasado del reino y postuló que las investigaciones basadas en fuentes documentales o Tradiciones Orales parten de principios errados que impiden comprender tanto el origen, como la estructura política del reino antes de la llegada de los europeos.

Los principios errados fueron surgiendo al usar las fuentes secundarias como fuentes primarias, sin contextualizar el origen de la información que presentaban. Paradójicamente, ciertos pilares anacrónicos se convirtieron en puntos de partida de las explicaciones acerca del origen y dejaron de ser cuestionadas en las investigaciones ulteriores.

El caso más ilustrativo del problema ha sido la utilización de los principios explicativos postulados por Jean Cuvelier quien, entre 1928 y 1940, escribió acerca del origen del Kongo²⁰. Los análisis de este misionero redentorista belga se basaron en la interpretación de fuentes escritas por europeos en el siglo XVI y en las tradiciones orales recolectadas por él mismo y por Petelo Boka en 1910.

Cuvelier desprendió sus teorías de las conclusiones de Boka. Este último postuló al clan como la institución social bajo la cual estaba estructurada la antigua sociedad

¹⁹ Thornton, John, “The origins and early history of the Kingdom of Kongo 1350 – 1550” en *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1, 2001: 89 - 120

²⁰ Entre ellos Cuvelier, Jean, “Traditions congolaises” en *Congo* 2, 4, 1930, p. 469 – 487 ; Cuvelier, Jean, “Traditions congolaises” en *Congo* 2, 2, 1931, p. 193 – 208 ; Cuvelier, Jean, *L’Ancien Royaume du Congo*, 1946

Kongo²¹. El clan estaba constituido por el grupo de parientes maternos llamado linaje. A su vez, cada linaje debía luchar por su autonomía frente a la institución central representada por el rey llamado: Mani Kongo. A partir de este supuesto, la intención de Cuvelier radicó en buscar el origen del Kongo por medio de la reconstrucción de la historia de cada clan.

El misionero adquirió en librerías y archivos europeos los más antiguos registros documentales del reino, los transcribió, los tradujo y los publicó. Después viajó al Congo Belga para recopilar la tradición oral. Allí recogió la versión de la historia del reino según cada uno de los líderes locales. Hay que destacar que para ese momento los líderes locales eran los mismos representantes del clan. De acuerdo a las versiones recogidas publicó un catálogo de clanes que fue clasificado de acuerdo al trayecto migratorio relatado por los líderes.

Finalmente, Cuvelier adicionó las fuentes orales a las escritas y se propuso realizar una historia total del Kongo. Pero, para su sorpresa, los documentos más antiguos no contemplaban la dispersión de los clanes como el principio explicativo que habría dado origen al reino. Esto a pesar de que los líderes que entrevistó a comienzos del siglo XX le hablaron de los clanes como las instituciones que habrían servido como soporte para el surgimiento de la organización social Kongo. En vez de convertir esta confusión en una pregunta, Cuvelier concluyó que la poca importancia de los clanes en las fuentes del siglo XV y XVI respondía únicamente a las variaciones regionales de una historia única.

Al analizar las investigaciones de Cuvelier, Thornton convirtió la ausencia de los clanes en los documentos del primer período en una pregunta historiográfica. Tanto él como el antropólogo Wyatt MacGaffey han venido encontrando que los clanes

²¹ Thornton, 2001:92

comenzaron a aparecer en las narraciones orales tan solo en el siglo XIX. Pero ¿por qué estas instituciones no tuvieron un lugar protagónico en los documentos de los siglos XVI y XVII? Los dos autores han concluido que sólo en la segunda mitad del siglo XIX se les otorgó a los clanes un poder político considerable. De acuerdo con esto, el que dichos clanes aparecieran en los relatos recogidos por Cuvelier como piedras angulares del antiguo reino derivaba solamente de la necesidad de legitimar el orden social vigente al comienzo del siglo XX.²²

Al encontrar que la importancia política de los clanes era propia del siglo XIX, Thornton demostró que el clan no era capaz de explicar la antigua forma de poder de la sociedad Kongo. Esta, sin embargo, era la institución utilizada por la mayoría de historiadores para explicar el origen del reino. De hecho Anne Hilton²³, Georges Balandier²⁴, y otros como WGL Randles²⁵, Antonio Custodio Gonçalves²⁶ o Joseph Munck²⁷ compartían la idea de que el clan había sido la unidad básica y fundacional del Kongo. Así es como se forjó la principal tradición historiográfica.²⁸

²² Thornton, 2001:97 “Needing to connect stopping places along the routes, they created fictive kinship relations in chains of villages even as they formed the clans, corporate groups intended to insure security and gather capital. Thus, not only were the migration traditions that seemed so ancient to Cuvelier and those who followed his relatively recent, themselves, regarded as the ancient bedrock of kongo society, were also not much more than a century old.”

²³ Hilton, 1985

²⁴ Balandier, Georges, *Daily Life in the Kingdom of the Kongo: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*, New York, Pantheon Books, 1968

²⁵ Randles, W.G.L. *L'ancien royaume du Congo des Origines à la Fin du XIX Siècle*, Paris, Editorial Mouton, 1968

²⁶ Gonçalves, António Custodio, *Kongo: le lignage contre l'Etat*, Évora, 1985

²⁷ Munck, Joshep, *Kinkulu kia nsi eto*, Ed. Matadi, Angola, 1971

²⁸ Thornton, 2001:108 Esta interpretación ha tenido inclusive implicaciones sociológicas pues los líderes políticos han utilizado la idea de clan para legitimar el grupo en el poder o la necesidad de consolidar una nación. En el *Boletín Oficial do Governo General de Angola* del año 1858, Francisco das Necesidades, a partir de la genealogía de Cuvelier, abogó por la restauración del clan gobernante del reino del Kongo. Ya en el siglo XX, Alberto Miguel Ferraz, cabeza del *Partido Democrático dos Conservadores*, hizo una lista de reyes del Kongo para justificar quién debía gobernar. La repercusión de dicha tradición llega al punto que Afonso Camilo, historiador del Congo, expresa a Thornton que los informantes nativos dicen que, necesitan tener dos libros: Jean Cuvelier y Joseph Munck para poder narrar la historia del Congo.

Por otra parte, el señalar que los clanes eran elaboraciones recientes permitió a Thornton pensar nuevas posibilidades acerca de la antigua organización política del Kongo. Según él, las listas de reyes que siempre acompañaban las narraciones épicas de los clanes constituyeron memorias históricas de larga duración mejor preservadas pues, aun hoy día los Bakongo delegan a ciertos funcionarios la repetición fidedigna de esas épicas.²⁹

La declaración de Thornton deriva de su creencia en que la historia puede ser recuperada íntegramente. De hecho, tanto el libro *The Kingdom of Kongo* de 1983 como la obra sobre el movimiento religioso *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian movement, 1684 – 1706* de 1998³⁰ constituyen narraciones de hechos consecutivos donde, igual que en Hilton, se muestran los conflictos pero se considera que pueden ser descritos a cabalidad. De esta manera, sus obras son recuentos de carácter épico donde los actores y las situaciones son totalmente delineados.

Wyatt MacGaffey

El antropólogo Wyatt MacGaffey ha sido el único en plantear el altísimo grado de incertidumbre presente en la historia y en la cultura Bakongo. A lo largo de su carrera se ha dedicado a entender la sociedad bakongo de hoy en día. Los documentos más antiguos que alguna vez analizó fueron escritos a principios del siglo XX. Sin embargo, en cualquier balance historiográfico sobre el antiguo reino, debe aparecer este autor

²⁹ Thornton, 2001:102 “Despite the mutability of some elements of tradition, Kongo could and did preserve historical memories for quite a long periods of time. Genealogies and lists of kings are the best preseved since they required literal memorization and the record suggests that they were relatively free from political manipulation.” Esta idea esta sustentada en la evidencia que antes de 1900 las listas de reyes no tenían en cuenta el parentesco del rey.

³⁰ Thornton, 1998

pues investigadores de la envergadura de Hilton y Thornton han recurrido a su obra para esclarecer tanto las fuentes del siglo XVII como la estructura política del Kongo.

La primera investigación de MacGaffey fue una etnografía realizada entre 1965 y 1966 en Mbanza Manteke. Esta es una aldea ubicada al norte del antiguo reino, donde los habitantes afirman ser descendientes de los linajes del Kongo. El objetivo de ese trabajo fue describir la relación entre las costumbres locales y las políticas indirectas – *politique indigene*- implementadas por los colonialistas belgas. En particular buscó analizar las formas locales de gobierno y su evolución a lo largo del periodo colonial.

Al estudiar el poder aldeano advirtió que los clanes –*kanda* en kikongo-, es decir, las unidades corporativas en las cuales estaba agrupada la población durante la colonia, eran asumidas por los aldeanos como organizaciones prístinas y perpetuas. No obstante, lo bakongo titubeaban constantemente al momento de definir la identidad y el poder que esas unidades corporativas detentaban. “A nivel organizacional, la identidad y la posición de las unidades corporativas se ponen en duda, esas unidades surgen y se disuelven rápidamente. La incertidumbre es la característica principal de aquello que nosotros queremos llamar estructura; esa incertidumbre no es un fenómeno marginal atribuible a accidentes en el proceso, enunciación de momentos de cambio, o imperfecciones de la humanidad.”³¹³² Así las cosas, concluyó que para esta sociedad no existía una definición perpetua o delimitada del clan. Esta era considerada una institución mutable en el tiempo y el espacio.

³¹MacGaffey, Wyatt. *Custom and Government in the Lower Congo*, Los Ángeles, University of California Press, 1970:305 “The identity and the position of corporate units at any organizational level are in doubt, such units emerging and dissolving with some rapidity. Uncertainty is the primary characteristic of what we would like to call the structure, and not a marginal phenomenon attributable to the accidents of process, the stresses of change, or the imperfections of humanity.”

³² MacGaffey, 1970:305 “Las secciones del clan, supuestos segmentos del clan original (mwila) son, de hecho, construidos por localización con fines políticos.” “The clan sections, supposedly segments of an original clan (mwila), are in fact built up locally by political means.”

Después de cuarenta años de investigación etnográfica MacGaffey ha sugerido que las circunstancias por las cuales las provincias se adhirieron a la organización social del Antiguo Reino de Kongo continúan siendo campo de especulación. Lo mismo ocurre con el ejercicio político que desarrollaron los clanes en el primer período.

En su último libro *Kongo Political Culture*³³ MacGaffey afirma que los bakongo pasaron por dos grandes transformaciones políticas, la primera ocurrió a finales del siglo XVII y correspondió a la estructuración del tráfico trasatlántico; la segunda tuvo lugar a finales del siglo XIX con la penetración de los colonialistas belgas. Estos eventos afectaron profundamente las instituciones de los bakongo; al punto de modificar el rol ejercido por los clanes dentro del orden político.

Con esta tesis, MacGaffey inhabilitó la posibilidad de recurrir a las etnografías para entender la organización sociopolítica del antiguo reino. No obstante, su argumento continuó asociado al de Thornton pues también señaló la confusión existente al momento de interpretar el clan como piedra angular del Kongo del siglo XV.

De nuestra parte, consideramos que uno de los orígenes de la confusión derivó de la obsesión de estos investigadores por probar la presencia de organizaciones políticas semejantes a las europeas. Pareciera que los estudios intentaran probar que, al igual que los reinos europeos renacentistas, el Kongo estaba en el proceso de delimitación del campo de acción de las instituciones políticas y las religiosas. Empero, una sociedad tan distante no puede pensarse de acuerdo a temporalidades foráneas. Según MacGaffey al estudiar África las ciencias políticas se ha visto constreñidas a la preocupación por ‘el estado,’ concepto oscuro y mal definido al estar asociado con la

³³ MacGaffey, Wyatt, *Kongo political culture. The conceptual challenge of the particular*, Bloomington, Indiana University Press, 2000:7

noción de ‘modernización.’ Esta última siendo la versión del evolucionismo social del siglo XX.³⁴

En el momento de caracterizar esta antigua sociedad africana es necesario cuidar entonces el uso de conceptos europeos como reino, corte, rey, provincia o príncipe. Con todo, en esta tesis los mantenemos porque fueron usados por la elite del Kongo – los Mwissikongo- para referirse a sí misma en la correspondencia que enviaron a Europa durante el siglo XVI. Consideramos que la utilización de esos conceptos estuvo asociada a la estrategia política de establecer condiciones de igualdad para comerciar con los reinos europeos. Por esto hallamos importante conservar las nociones, no sin antes observar que indudablemente tuvieron un significado distinto para los bakongo y para los europeos.

En cuanto a la problemática central de esta tesis, es decir, la incorporación de la Iglesia Católica en el reino, la idea de ninguna manera es plantear la narración de eventos como una secuencia unilineal de hechos, al contrario, buscaremos exponer el tejido de contradicciones entre los europeos y la corte del kongo, así como los enormes vacíos por resolver.

³⁴MacGaffey, 2000:5 “In African studies, political sciences [...] has been handicapped by its preoccupation with ‘the state,’ an ill-defined and normatively loaded concept closely related to ‘modernization,’ the twentieth-century version of social evolution .

CAPÍTULO 2. LA NATURALEZA DEL PODER EN EL REINO DEL KONGO

“La incertidumbre es la característica principal de aquello que nosotros queremos llamar estructura”.³⁵

Wyatt MacGaffey 1970

La intención del capítulo es hacer una síntesis de las investigaciones más recientes sobre la organización política, administrativa y ritual del reino del Kongo vigente en el momento de arribo de los portugueses. Con el fin de brindar un estado de la cuestión tomaremos en cuenta las investigaciones basadas en fuentes primarias tanto orales, como escritas. Asimismo, mostraremos las carencias conceptuales o metodológicas, pues estas servirán de insumo a futuras investigaciones.

Las fuentes orales han sido recogidas a lo largo de los cinco siglos de contacto entre los bakongo y la escritura europea. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX algunos bakongo convertidos en misioneros, emprendieron la tarea de escribir etnografías propias. En ellas registraron versiones de la historia del Kongo tal como era contada por ancianos o líderes comunitarios. También han hecho investigaciones los antropólogos y misioneros europeos que han dedicado su vida a recoger los relatos sobre el origen del reino. Como lo mencionamos en el capítulo anterior, la obra de Cuvelier consistió en la publicación de fuentes antiguas. Él no solo trabajó los manuscritos, sino también, viajó al Congo Belga para entrevistar a los líderes locales sobre la historia del Kongo.

Los trabajos subsiguientes a los de Cuvelier estuvieron influenciados por sus interpretaciones inclusive los de Vansina y Hilton realizados desde los años sesenta del siglo XX. En la actualidad contamos con los trabajos de Thornton, quien se restringe a

³⁵ MacGaffey 1970:305 “Uncertainty is the primary characteristic of what we would like to call the structure” (La traducción es de la autora)

las fuentes escritas y Wyatt MacGaffey quien concentra su atención en la antropología de los bakongo.

La verdad es que las narraciones orales y escritas son campos profundamente imbricados pues, desde el siglo XV, los reyes de Portugal -inquietos por la magnitud de una organización social desconocida para ellos-, piden a viajeros y prelados el registro de la historia y las características del reino. A su vez, los viajeros solicitan a los nativos su versión de los hechos y la registran en manuscritos.

Una de las primeras versiones fue narrada en 1588 por Duarte Lopes, un portugués recién convertido que actuó como embajador del Kongo ante el Papa. Luego, Filippo Pigaffeta, humanista italiano, recopiló el testimonio de Lopes en el libro, “Relazione del Reame di Congo” y lo publicó en 1591.³⁶

A él le siguió Olfert Dapper³⁷ quien, recorrió la región del Kongo en el siglo XVII y dejó extensas notas de su visita. En ese mismo periodo llegaron las misiones católicas: la Orden de los Predicadores, la Congregación de Eloy y, después, los Jesuitas y los Capuchinos. Estos evangelizadores dejaron documentación oficial, junto con correspondencia eclesiástica y privada. Entre ellos destaca el libro publicado por Giovanni Antonio Cavazzi en 1687³⁸, la documentación de P. Bonaventura da Corella y Montesachio, tres evangelizadores Capuchinos de la Propaganda Fide, que dejaron manuscritos sobre la historia, los usos y costumbres del Kongo.

³⁶ Pigaffeta, Filippo, *Relazione del Reame di Congo*, 1591. Traducido al francés por Bal William, ed. *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes par Duarte Lopes*, Louvain, 1963

³⁷ Dapper, Olfert, *Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche gewesten van Epypten Barbaryen, Lybien... Guinea, Ethiopien, Abyssinie ...* Amsterdam 1668 Traducido al francés *Description de l’Afrique...* Amsterdam 1685.

³⁸ Cavazzi, Giovanni Antonio da Montecucolo, *Histórica descrizione de tre regni Congo, Matamba y Angola...* Bologna, 1687, Milan, 1690, Traducción al portugués de P. Graciano Maria de Leguzzano, O.M. *Cap. Descripcao do Congo Matamba et Angola*, 2 vols, Cap. I, Lisboa, 1965:132

Para fortuna de los investigadores, desde mediados del siglo XX Antonio Brasio comenzó la publicación de la *Monumenta Missionaria Africana*.³⁹ Allí fue compilando las fuentes referidas a las primeras misiones, la documentación escrita por los Capuchinos desde el siglo XVII, y la correspondencia mantenida por dos siglos entre la corte del kongo, los reyes europeos y el Papa.

Los dos conjuntos documentales provenientes de tradiciones orales y escritas, han servido de insumo a las investigaciones que se sintetizan a continuación. Estas buscaron recuperar la organización política, social, económica y religiosa del reino en el momento de llegada de los portugueses.

Configuración Geográfica

El reino del Kongo surgió en la margen sur de la desembocadura del río Congo y al este del río Nkisi ubicado 300 kilómetros hacia el interior del continente africano (ver Anexo 1 Mapa 2). Al norte, su influencia llegaba hasta el río Congo y al sur hasta la ciudad de Luanda y la desembocadura del río Bengo. Al parecer, estaba organizado en unidades políticas llamadas provincias en los documentos del primer periodo, que mantenían una capital propia denominada *Mbanza Kongo* (ver Anexo 1 Mapa 3). Estas rendían tributo y lealtad a un soberano central llamado *Mani Kongo* quien habitaba en la capital del reino.

Las unidades políticas anexadas tenían grados de sometimiento diferentes. Según las fuentes escritas por misioneros y viajeros europeos, algunos estados fueron absorbidos por completo al punto de sustituir al jerarca local por una persona perteneciente al linaje *Mwissikongo* como la elite gobernante era denominada. Otras,

³⁹ Brasio, António, *Monumenta Missionaria Africana*, 15 volúmenes, Lisboa, 1952 - 1988

mientras tanto, mantenían la jerarquía de gobierno local, la infraestructura administrativa y la autonomía para realizar excursiones o guerras expansionistas. De acuerdo con esto Thornton afirma que el llamado “Reino del Kongo” no era una sociedad estructurada por linajes jerarquizados, sino un estado conformado por micro estados con autonomía administrativa.⁴⁰

El Kongo estaba ubicado en dos grandes ecosistemas. La zona costera se caracterizaba por planicies ribereñas fértiles y bancos de tierra arenosa, ácida e infértil. Las temperaturas oscilaban entre 25° y 27°. El nivel de pluviosidad era pobre e irregular. Las condiciones más extremas de ese ecosistema se experimentaban al sur, cerca de Luanda, con menos de 400 mililitros de lluvia al año. La única vegetación que resistía ese ambiente era el pastizal. Mientras tanto, en las riveras anegadizas había mayor pluviosidad, vegetación de bosque con árboles de acacia y varios tipos de palma de rafia. En el estuario del río Congo se formaban pequeñas colinas donde se había partes más húmedas y productivas. Allí estaban ubicadas la provincia de Soyo al norte, y Mbamba al sur pero, dadas sus condiciones ambientales, la concentración de población era baja y dispersa.

El segundo gran ecosistema era más fértil y contenía mayor densidad de población. En la región había una cadena montañosa con alturas entre los 1500 y 2000 metros. La tierra en su mayor parte estaba formada por sedimentos rocosos. Las temperaturas eran moderadas y no variaban mucho a lo largo del año. El nivel medio de pluviosidad era de 1400 mililitros de lluvia al año. La vegetación iba de sabana a bosques de niebla, dependiendo de la altura. Filippo Pigaffeta destaca que en el siglo XV

⁴⁰ Thornton, John, “The Origin and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350 – 1550”, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1, 2002:89 - 120

la zona era más boscosa y los habitantes deliberadamente utilizaban la floresta como límite entre las provincias. Allí estaban localizadas: Nsundi, Mpangu y Mbata.⁴¹

La complejidad de las redes comerciales del Kongo solo se entiende al tener en cuenta la frontera del reino hacia el interior del continente. Al parecer, esta comenzaba en la margen oriental del río Nkisi. Allí el ecosistema se caracterizaba por poseer suelos llamados Kalahara llenos en sedimentos arenosos sin nutrientes orgánicos o minerales. Estos formaban mesetas infértiles bañadas únicamente por el río Kwango. En el siglo XV la región era considerada parte del reino Kongo en un sentido comercial pero no político, pues cruzaban varias rutas sin que hubiera ninguna provincia establecida. Su importancia estaba relacionada con el transporte de mercancías hasta la Balsa de Malebo –Malebo Pool- donde, como explicaremos adelante, se localizó el mayor centro comercial de la región.⁴²

De hecho ha sido difícil determinar los límites del reino pues había personas que afirmaban ser súbditos del rey en territorios tan lejanos como la Balsa de Malebo. De hecho, MacGaffey y Vansina concluyeron que la cultura Bakongo⁴³ cubría un espacio más amplio que aquel donde estaban ubicadas las provincias. En particular demostraron que la emblemática del rey, así como el sistema de prácticas rituales y simbólicas, cubría toda la región de África Centro-Occidental. MacGaffey asevera que “*Kongo* se refiere a una organización política cuyas fronteras variaban de acuerdo a la soberanía alcanzada por los nobles, pero cuyo centro continuaba siendo la capital Mbanza Kongo. La palabra *kongo* en sí misma significa un espacio socialmente organizado.”⁴⁴

⁴¹ Hilton, Anne, *The Kingdom of Kongo*, London, Clarendon Press, 1985:2

⁴² Vansina, 1990:79

⁴³ Kongo, es la denominación política, bakongo denota la cultura y kikongo, la lengua.

⁴⁴ MacGaffey; Wyatt, “Kongo Identity, 1483-1993”, en *Nations, Identities, Cultures*, MudimbeVY (Editor), London, Duke University Press, 1997: 47 “*Kongo* referred to a polity whose boundaries varied with the political fortunes of various noblemen, but whose center remained the capital Mbanza Kongo. The word *kongo* itself signifies a socially organized space.” (la traducción es de la autora)

En ese sentido el Kongo no se caracterizaba por sus fronteras territoriales, ni por la originalidad de su cultura con respecto a otros grupos de la región. Otro aspecto que demostró la unidad cultural de los grupos bantu de África Centro-Occidental resultó de la comparación morfológica, fonética y semántica de sus lenguas. Tal como explicamos en el primer capítulo, Vansina concluyó que todas ellas son lenguas emparentadas y las diferencias graduales que presentan, son resultado de un largísimo y continuado proceso migratorio originado al sur de actual estado de Camerún. Ya para el siglo XIV, los grupos sociales estaban definidos y comenzaban procesos de concentración de poder político en donde el Kongo no es la excepción.

En su última obra, *Paths in the rainforests*⁴⁵ Vansina mostró que, de manera simultánea al surgimiento del reino Kongo, se consolidaron los reinos de Loango y Tio. Otros estaban en proceso de consolidación como Kasai, Yaka o Kuba (al interior del continente), o Mbundu al sur del Kongo. Finalmente, los análisis semióticos y los hallazgos arqueológicos han dado cuenta de una emblemática relacionada con los objetos que estaba encargados de otorgar legitimidad, prestigio y elegancia al rey, tales como bastones (cetros), coronas, vestimentas o instrumentos de hierro y estos también eran semejantes en toda la región.

Según MacGaffey, “las unidades políticas de África precolonial estaban definidas más por centros de poder que por fronteras definidas.”⁴⁶ En ese sentido, podríamos concluir que los límites de los núcleos de poder se diferenciaban gradual y no radicalmente. Se formaban a partir de cadenas de lealtades tejidas por lazos personales y no respondían a fronteras físicas. Tal vez por eso los europeos del periodo

⁴⁵ Vansina, Jan, *Paths in the rainforests. Toward a history of political tradition in Equatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990

⁴⁶MacGaffey, 1997:47 “precolonial African polities were defined by centers of power rather than by fixed boundaries.”

se contradijeron al momento de determinar los límites de los reinos. Nunca lograron establecer quien era súbdito de quién, o donde acababa y comenzaba cada reino.

En cuanto a las razones para la formación del reino del Kongo, los investigadores contemporáneos coinciden en destacar la importancia de las vías ribereñas que se interceptan en esa zona⁴⁷. Las riveras permitieron el desarrollo de dos rutas comerciales, una desde la costa hacia el interior, otra desde el norte hacia Angola. El soberano era la figura dedicada a controlar las rutas de la concha llamada *nzimbu*, los textiles de rafia y la circulación del cobre (ver Anexo 1 Mapa 4).

Así las cosas, mientras los límites territoriales eran porosos, las rutas y el sistema de mercados eran cardinales en el Kongo. Aquí yace la enorme dificultad conceptual de nombrar a esta sociedad como un reino. Cuando el Kongo comienza a ser llamado así, es decir en el siglo XIV, los reinos europeos eran organizaciones sociopolíticas basadas en el control de un territorio. De hecho, la definición de reino a la manera europea era conferida a una porción de tierra, –feudo–, regida por un soberano; quien concedía a sus vasallos segmentos de su espacio para ser cultivados. Mientras tanto, en el Kongo la base del poder eran las lealtades personales y no la tierra en sí. Tanto así que, de acuerdo a los documentos del siglo XVII, la capital del reino Kongo donde estaban ubicados los cercados del rey, era destruida cada década y luego construida en otro lugar.⁴⁸

Con esta salvedad continuamos utilizando el concepto de reino para referirnos a esta organización sociopolítica. El argumento principal para hacer uso de la noción yace en los manuscritos de los siglos XVI y XVII, donde los “cortesianos” Kongo autodefinieron su sociedad como un reino. Como veremos en el siguiente capítulo, esta

⁴⁷MacGaffey, Wyatt, 1997:48

⁴⁸ Vansina, 1990:78

autodenominación hizo parte de la estrategia política del Kongo con el fin de tejer un vínculo igualitario con los reinos europeos.

Como cualquier sociedad comercial, la del Kongo estaba sostenido por una compleja especialización regional de la producción. Al noroccidente, en las riveras del Nkisi, se tejía la rafia para la confección de vestidos. La región sur cerca de la costa era muy seca para la palma, pero abastecía dos productos imprescindibles: la sal y las conchas llamadas *nzimbu* y *songo*. En las provincias centrales de Wandu y Mpemba se explotaban el cobre, producto que ha sido interpretado como impulsor del crecimiento de las rutas comerciales. Fuera de la soberanía de los reyes del Kongo, es decir, en la otra margen del río Congo -entre Mindouli y Boko Songo (ver Anexo 1 mapa 4)- existían otros yacimientos de cobre cuyo producto se vendía al interior del reino⁴⁹.

De acuerdo con esto, es imposible pensar en la estructuración del espacio económico-comercial del Kongo por sí mismo. Al contrario, su existencia estaba vinculada con los sistemas comerciales de los reinos aledaños: Loango y Tio, donde también se extraía el mineral. Según Vansina, alrededor del siglo XIII los reinos comenzarían a imbricarse comercialmente al punto de formar un cinturón mercantil del cobre, fue en ese periodo que la Balsa de Malebo se convirtió en el eje de la región.⁵⁰ Debemos aclarar que, para ese momento, ese islote ubicado en la mitad del río no se encontraba bajo la autoridad de ninguno de los reinos.

El sistema alimentario por su parte, estaba sostenido por la explotación de recursos locales. En particular se cultivaban tubérculos tales como el ñame, las legumbres y tres tipos de cereales: sorgo, mijo dorado, y “luco” (*eleusine coracana*); árboles frutales como el plátano, las palmas y las plantas medicinales. Se domesticaban pollos, cabras y cerdos. Había ganado en la región sur donde el ecosistema era más seco

⁴⁹ Hilton, 1985:6 - 7

⁵⁰ Vansina, 1990:155

y por tanto libre de la mosca tse-tse. Estas actividades se combinaban con la caza y la pesca.

Los mercados no solo comerciaban productos locales, al contrario, eran el medio para circular las utilidades a todas las regiones. La rotación de los mercados ambulantes definía la semana de cuatro días. Según Hilton, en la región costera y algunas de las provincias centrales las conchas *nzimbu* servían de moneda de intercambio; mientras en la zona noreste las piezas de rafia servían al mismo fin. La primera documentación escrita muestra que ambas monedas circulaban como unidades estándar.⁵¹

Conjeturas sobre la configuración social y política

En cuanto a la organización social, Vansina propone que el sistema más antiguo de parentesco era matrilineal y virilocal. Es decir, se heredaban los cargos y los bienes por la línea materna. Pero las mujeres, una vez casadas, iban a vivir con sus hijos a la aldea de su esposo. De acuerdo con esto, los hijos crecían entre personas que no se consideraban sus parientes. Al momento de morir su tío materno, el sujeto debía regresar a la aldea donde había nacido su madre para recibir tanto la herencia, como el cargo del tío. De acuerdo con este autor, el parentesco unilineal servía al propósito de asegurar la acumulación de riqueza en una siguiente generación.⁵² Para Hilton, la herencia paterna también era importante pues transmitía el tabú alimenticio que servía para impedir enfermedades e imposibilitar la influencia de enemigos.⁵³

El tipo de matrimonios que se realizaba y la práctica de la poligamia fueron temas descritos con detalle por los Capuchinos, quienes constantemente se veían

⁵¹ Hilton, 1985:7

⁵² Vansina, 1990:110 - 113

⁵³ Hilton, 1985:8

obligados a pedir dispensas para realizar matrimonios en segundo grado de consanguinidad y en primero o segundo nivel de afinidad. Estas peticiones sugieren la preferencia por el casamiento entre primos cruzados. Es decir con las hijas o hijos de los hermanos de su padre, a quien ellos no consideraban parientes. Este patrón fue un pilar para la cohesión de distintos grupos familiares que, al aliarse matrimonialmente, crearon lealtades cada vez más amplias y estrechas.

Quienes llevan esta interpretación a sus consecuencias lógicas más amplias, piensan que los clanes familiares denominados *kanda* donde había una cabeza masculina con una serie de esposas e hijos que vivían alrededor suyo, fueron el pilar de la organización social y política del Kongo.⁵⁴ Al fin y al cabo la unidad de producción agrícola a lo largo y ancho del reino era la familia. Entonces, entre más amplia la unidad familiar, mayor podría ser la producción.

Este, como mostramos en el primer capítulo, es el tema más álgido de discusión entre los historiadores. Dado que toda la organización sociopolítica del Kongo permanece en la incertidumbre, el siguiente aparte busca al menos enumerar el tipo de especialistas que participaban en la mediación o dirección de la vida social del Kongo.

Debemos aclarar que, tan solo la enumeración de los cargos reviste una ambición clasificatoria ajena a la sociedad Kongo. Ejemplo de esta pretensión -visible en las fuentes del primer periodo de contacto y en los historiadores contemporáneos-, ha sido dividir los cargos en religiosos o seculares, tal y como estaban divididos en las sociedades europeas. El hecho de que algunos cargos incluyeran la realización de rituales, parecía a los ojos de los misioneros del siglo XVII asociado a lo que ellos calificaban de “religioso.” Por consiguiente, le otorgaban el sobrenombre de sacerdote,

⁵⁴ Vansina, 1990:75

brujo o adivino. Mientras tanto, atribuían el de rey, mayordomo, gobernador o cortesano a aquellos funcionarios o líderes cuyos cargos no revestían ejercicios litúrgicos.

Un segundo problema se refiere a la necesidad que han tenido los historiadores en delimitar el ámbito social donde cada especialista ejercía su poder. Vansina por ejemplo, resuelve el problema al afirmar que, en el periodo prístino cuando surgió la figura del “jefe supremo” existían dos subgrupos de cargos políticos, aquellos atados al linaje del príncipe y otros ligados al dominio del territorio, sin especificar cuáles eran los nombres en kikongo que correspondían a cada uno.⁵⁵

Mientras tanto, Hilton decide compartimentar los oficios de los funcionarios que ejercían poder en la sociedad. Propone que el universo en el Kongo estaba dividido en dos: uno referido mundo de los vivos y otro al mundo de los muertos. En el mundo de los muertos se originaba toda autoridad y poder y por esto, era el causante de todo el bien o el mal entre los vivientes. A su vez, estaba dividido en tres dimensiones: la habitación de los muertos en sí mismos; luego estaba, *mbumba* y los espíritus del agua y la tierra; y finalmente *nkadi mpemba* y los espíritus del cielo. A cada una de estas dimensiones le correspondía: uno o varios especialistas, ciertos objetos que servían como los “contenedores” de esa dimensión y, finalmente, una serie de rituales que los activaban⁵⁶.

La propuesta de segmentar los especialistas según las dimensiones cosmogónicas resulta atractiva. No obstante, impide pensar que un cargo o una creencia se superpusieran a otra. Dado que el reino del Kongo atravesaba por un proceso de centralización, nos parece necesario contemplar la yuxtaposición de ideas, funcionarios, rituales y hasta versiones de la historia, pues consideramos que ese período corresponde a la definición de los patrones hegemónicos que regirían la sociedad futura.

⁵⁵ Vansina, 1990:149

⁵⁶ Hilton, 1985:10

Para dar cabida a la superposición como característica del reino en ese periodo, intentamos describir los especialistas que existían, sin clasificar sus ocupaciones en religiosos o seculares. También exhibimos las dudas e intuiciones que despiertan los estudios al respecto. El ejercicio es importante para entender a quiénes afectó la introducción del catolicismo o cuáles cargos vino a modificar dentro de la estructura sociopolítica del Kongo.

Para comenzar, debemos hablar del amplio volumen documental que en los siglos XV, XVI y XVII fue dedicado a las personas encargadas de llevar a cabo los funerales. Los misioneros, sorprendidos por la importancia y el largo periodo que les era destinado, dejaron detalladas explicaciones de estos rituales. En el entierro, decían, existía un especialista que amasaba agua y tierra; luego, con la cara fuera de la vista del muerto, cubría el cuerpo. Después, los parientes pisoteaban esa tierra para que el cuerpo nunca dejara la sepultura. Había también expertos en señalar las prescripciones rituales sobre los colores que se podían vestir, los comportamientos aceptados o los ungüentos que debían cubrir la piel de los parientes en esos días.⁵⁷

Además, de acuerdo con Cavazzi,⁵⁸ Hilton asume la existencia del *nganga atombola*, traducido como sacerdote de los resucitados –por sus características este podría ser el mismo que Thornton identifica como *nganga marinda*-. Los diccionarios y léxicos de kikongo traducen *nganga* como sacerdote y *tombola* como algo que asciende. Este *nganga* era útil cuando un muerto regresaba al mundo de los vivos para hacer daño. Entonces, desenterraba el cuerpo y le preguntaba por el error cometido durante el ritual funerario. Para alcanzar esto, el *nganga* permitía que el muerto lo

⁵⁷ Hilton, 1985:10

⁵⁸ Cavazzi, 1687 I:100-1, citado en Hilton 1985 :11

poseyera y hablara a través de su cuerpo. El acto era llamado *nkwiya*. Después, lo enterraba nuevamente siguiendo con rigurosidad los rituales.⁵⁹

Según Hilton, estos especialistas servían al propósito de conducir correctamente el ritual destinado a separar los sobrevivientes de la influencia de la persona muerta. También aseguraban que el finado no regresara a buscar a los vivos. En contraste con esta teoría, consideramos que la intención fundamental de los funerales podría ser la de transformar los muertos en ancestros. Según los documentos, parecerían existir dos estadios diferentes que la persona cruzaba después de la vida; y no uno solo como era en el universo católico. Afirman los Capuchinos que a los muertos les tomaba algunos meses o años para cambiar de piel y llegar a la aldea de los ancestros. Por eso los funerales eran un extenso proceso que involucraba al linaje de parientes. Desafortunadamente, tanto los historiadores como las fuentes del periodo utilizan el término muerto y ancestro de manera indiscriminada.

El supuesto surgió en discusiones con el profesor Massimango Cangabo, quien nos explicó extensamente que los comportamientos sociales subsiguientes al entierro en las culturas de África Centro-Occidental, tienen por objetivo lograr que los parientes entren en una nueva etapa de comunicación con el difunto el cual adquiere la naturaleza de ancestro⁶⁰.

No queremos caer en el error de extender una información del presente al pasado del Kongo, solo pretendemos abrir esta posibilidad de acuerdo con algunas informaciones de las fuentes. Por ejemplo la insistencia en el culto a los cementerios que, según varios Capuchinos, en el siglo XVII estaban localizados en bosques o

⁵⁹ Thornton, 1998:54; Hilton, 1985:11

⁶⁰ Notas de clase Seminario “El concepto de poder en África Contemporánea” impartido por el profesor Massimango Cangabo, septiembre – febrero, 2006.

matorrales llamados *infunda*.⁶¹ Allí se colocaban objetos que indicaban el status y el oficio del muerto. Por largos años, los días de luna llena, este grupo visitaba las tumbas para lamentar la muerte, dejar vino y comida, y luego comer y beber tanto como podían. También cuando se presentaba una calamidad, se realizaban cultos en las tumbas, liderados por la generación que correspondía a los hijos del ancestro.

De acuerdo a Hilton, ambos ejercicios rituales se realizaban porque se interpretaba que los males provenían de la ira de los ancestros.⁶² Esta dinámica estimulaba el respeto a los ancianos quienes, en un futuro cercano, serían encargados de beneficiar o maltratar a sus descendientes. Los jóvenes rendían honra a los más viejos de la sociedad pidiendo consejos o entregando obsequios.

Otros especialistas descritos, esta vez por Dapper⁶³ fueron los diversos *nganga nkadi mpema*. Estos ngangas colaboraban en la adquisición individual de riqueza y en la defensa de los maleficios inflingidos por medio de brujería. En general, su meta era suplir las necesidades materiales de los humanos y era ejercido solo por hombres. Dado que su trabajo era la manipulación intencional del mundo natural para obtener beneficios materiales, en sus rituales nunca había posesiones. Más bien, operaban los espíritus contenidos en los objetos rituales llamados *nkisi*, las hierbas u objetos.⁶⁴

Algunos de ellos estaban especializados en curar dolencias. Para esto, utilizaban todo tipo de brebajes que sirvieran para contraatacar el origen natural o humano del mal. Otros se especializaban en descubrir quiénes inflingían el mal. Entre ellos los más reconocidos eran los *nganga ngombe* -traducidos por Hilton como adivinos-, quienes además de augurar el futuro, cazaban los *ndoki* -traducidos como brujos-. El término

⁶¹ Entre los Capuchinos que hablan al respecto ver Cavazzi 1687 I:124, citado en Hilton, 1985:11

⁶² Hilton, 1985 ver capítulo 2

⁶³ Dapper, 1668:176-177, citado en Hilton, 1985:16

⁶⁴ Hilton, 1985:16

kindoki, -traducido como brujería-, la cual era combatida por estos ngangas fue interpretado por las primeras fuentes como las acciones malévolas. Paradójicamente, el colaborar con un individuo podía dañar a otro, así se entendía que la única manera de beneficiar a la comunidad con este poder era cuando el jefe o gobernante lo usaba en beneficio de todos.

De acuerdo con Cavazzi⁶⁵, Hilton interpreta, los *nkisi* eran fabricados por los nganga quienes colocaban los materiales adecuados como piedras, plumas o hierbas en un saco pequeño o en una pieza de madera esculpida. Los sacos se denominaban *nkisi mi mafuta* y las esculturas *nkisi mi biteke*. Según Hilton, el uso de estos objetos no era propio del Kongo, sino que habría sido introducido a través de las rutas de comercio esclavo con el reino Tio, donde los *nkisi* eran de amplia utilización. Las formas de los *nkisi mi biteke* variaban de región en región e incluían figuras zoomorfas, antropomorfas o monstruos y muchos eran toscamente tallados.

Otros especialistas que existían entre los siglos XVI y XVII eran los *nganga mbumba*⁶⁶. Ellos prescribían rituales para armonizar la sociedad consigo misma y con el entorno. En el siglo XVII, Olfert Dapper⁶⁷ traduce los cultos *mkimba mbumba* como aquellos que concernían a la fertilidad de la tierra y de las mujeres y *mbumba* como la fertilidad. Según Antonio Cavazzi⁶⁸, *mbumba* se encarnaba en ciertos humanos tales como albinos, enanos, pigmeos, lisiados, gemelos y niños nacidos de pies. Esas personas eran consideradas *nkisi* desde el nacimiento, es decir, personificaciones de *mbumba*. De acuerdo con esto, sus madres debían ser iniciadas como nganga.

⁶⁵ Cavazzi, 1687 I:85-87, citado en Hilton 1985:17

⁶⁶ Hilton, 1985:13

⁶⁷ Dapper, 1671(1976):176-177 citado en Hilton, 1985: 13

⁶⁸ Cavazzi, 1687 I:121, citado en Hilton, 1985:15

Había otras incorporaciones de mbumba más institucionalizadas como los sanadores especializados en la cura de una enfermedad. Ellos se encargaban de dar al paciente prescripciones rituales y no brebajes para, según Hilton, “armonizarse con el mundo natural.”

Podía ocurrir que los espíritus de mbumba revelaran su intención de servir a su escogido cuando se manifestaban en un objeto inusual como piedras, maderos o granos hallados cerca del agua. Estos objetos también eran nkisi pues, como las personas que nombramos arriba, contenían el poder del espíritu. Cuando esto ocurría la persona debía iniciarse en el uso del nkisi y se consideraba que podía ser poseído por el espíritu y hablar a través de él. Varios capuchinos reportan con sorpresa que tanto el objeto material, la persona y el espíritu allí contenido eran denominados nkisi.⁶⁹ En ese sentido, los nkisi no eran una representación, una metáfora o un símbolo, sino un ser real tal como en la tradición cristiana la hostia se convierte en el cuerpo de Cristo durante la consagración eucarística.

Otra manera de ofrecer culto a mbumba era colgando un nkisi en los árboles de *nsanda*. Allí se realizaban ceremonias para que las mujeres se embarazaran y dieran a luz con facilidad. Algunas aldeas tenían palmas dedicadas a estos objetos y solo los designados para cuidar las palmas podían comer sus frutos. Para Cavazzi existían árboles gigantes que eran “honrados al demonio,” quien se aparecía en su tronco en forma de serpiente.⁷⁰

Al parecer el grupo más poderoso de los nganga mbumba era los *kitome*⁷¹. Ellos, tal como los lisiados o gemelos, se consideraban encarnaciones de los poderes de mbumba. Como todos los nganga mbumba, su función era, según Hilton, armonizar la

⁶⁹ Cavazzi, 1687 I:87

⁷⁰ Cavazzi, 1687 I:115

⁷¹ Hilton, 1985:24

gente con el entorno para asegurar la fertilidad de humanos, animales y plantas. Los kitome tenían una circunscripción territorial donde ejercer su poder que ni los nganga, ni el Mani Kongo –el rey del Kongo- tenían. Allí se encargaban de establecer leyes rituales. Inclusive son descritos como dueños, maestros y señores de los reyes.

Los kitome iniciaban los cultivos, bendecían las semillas, pedían permiso a las cosechas para ser recogidas y recibían los primeros frutos a través de rituales de fecundidad. Por este motivo le correspondía parte del excedente de los agricultores. A mediados del siglo XVII se registró que un kitome recibió mas tributo que el gobernador.

Otra de sus facultades derivadas del hecho de ser los kitome encarnaciones de la fertilidad, era retener o liberar la lluvia; por consiguiente eran quienes decidían hacer al mundo fecundo o infértil. Según los documentos, la gente creía que si el lugar del kitome no estaba siempre ocupado la tierra se volvería estéril y la humanidad perecería. En 1575 el jesuita Garcia Simões⁷² dice que el título más común de los kitome era *kalunga*. Kalunga significaba un gran cuerpo de agua o un margen de agua que divide este mundo de aquel de los ancestros. A partir de esa fuente se deduce que la función de los kitome era mediar entre los vivos y los muertos.

Los documentos del XVII afirman que nadie se les podía acercar. Entonces, cuando había necesidad de hablarles, las personas se tendían al suelo a varios metros de distancia. Una de las más importantes funciones de los kitome era aconsejar en las elecciones, investir al rey y servir de consultores de los gobiernos.

Al parecer la magnitud de su poder estaba vinculada con un aspecto específico de mbumba: la herrería, *pangala* en kikongo. Según Hilton, es posible que los kitome hubieran sido antiguos herreros que conocían y mantenían el secreto de un arte tan

⁷² Garcia Simões al Provincial, São Paulo, 20 de Octubre de 1575, publicado en Brasio 1944 III:135, citado en Hilton, 1985:23

apreciado para el despeje de la selva y esencial para la agricultura. De acuerdo con las conversaciones tenidas con la profesora Celma Agüero, a esta hipótesis habría que adicionar su capacidad para transformar los elementos de la naturaleza⁷³. Eran ellos quienes hacían que cierta piedra, al entrar en contacto con el fuego, se convirtiera en la materia para elaborar las herramientas que posibilitaban la vida de los seres humanos en ese lugar. Esto los convertía en co-creadores cercanos a los hacedores del universo. En efecto, algunos misioneros los asociaban con el origen de la sociedad, su capacidad posibilidad de establecerse en la región y el surgimiento de los emblemas de poder.

El problema era que estos especialistas rivalizaban con otras formas de poder. En realidad no se sabe si los kitome conformaban un sector institucionalizado de poder. Al menos para Hilton sí lo eran, inclusive afirma que constituían jefaturas de sacerdotes que existían en todas las provincias del Kongo. De ahí concluye que eran cargos cuyo poder competía con los poderes del Mani kongo, los gobernadores locales y hasta con los líderes aldeanos. La crítica de Thornton a esta propuesta nos remite al último conjunto de especialistas en el Kongo: el sector de los *Mwissikongo*.

En el artículo *The origins and early history of the Kingdom of Kongo* Thornton narra su versión del mito de origen de esa sociedad. Según el Jesuita Mateus Cardoso, Nimi a Nzima era un hombre nativo de Vungu, región ubicada en la margen norte del río Congo (ver Anexo 1 Mapa 3), quien decide cruzar el río para conquistar la provincia de Mpemba Kazi. Allí logra hacerse soberano al establecer el cobro de un impuesto a cualquiera que cruzara el río. Simultáneamente, contrae matrimonio con Lukeni Luansanze, una mujer de la nobleza local.⁷⁴

El hijo varón de esta unión fue Lukeni lua Nimi quien, según Cavazzi, una vez heredado el cargo de poder –alrededor del año 1440- se dedicaría a expandir el reino. En

⁷³ Conversación personal con la profesora Celma Agüero, junio 2006

⁷⁴ Thornton, 2001:110 - 112

efecto, decide conquistar la región al sur de Mpemba Kasi, cuya capital era Mbanza Kongo. Hasta ese momento, Mbanza Kongo estaba bajo el control de una autoridad denominada *Matambolo Manipangala* según Cavazzi o *Mani Kabanga* (*Mwene Kabunga*) según Cardoso, quien constituía una especie de “papa” para la gente de una vasta área.⁷⁵

De manera paradójica, cuando Lukeni se impuso como soberano, el Manipangala continuó ejerciendo cierto poder entre las personas de la provincia de Vungu. Como hemos mencionado, la primera provincia conquistada fue Mpemba Kasi. En 1624 según narra Montesarchio, esta provincia se denominaba “la madre del rey del Kongo,” nombre que es de suma importancia si tenemos en cuenta que se trata de una sociedad matrilineal. En las fuentes del siglo XVII el Mwene Vunga –al parecer el mismo Manipangala- era quien sugería el siguiente soberano y dirigía el ritual de coronación⁷⁶. Los documentos Capuchinos afirman también que cada año el kitome hacía ante el Mani Kongo una representación donde protestaba ritualmente por la usurpación de sus tierras y de sus títulos⁷⁷.

En el siglo XVI la ceremonia incluía la imposición de los emblemas de poder: un brazalete de cobre que debía llevar en el brazo izquierdo, una cofia llamada *mpu*, un caza moscas, un bastón o cetro tallado en marfil y madera, un tambor *simbo e buto* que reproducía el sonido del martillar de los herreros, el silbato de los herreros *sembo asure* y una bolsa cerrada con hierbas.

Finalmente, el Mani debía pasar por un ritual de reclusión proscripto por el Manipangala. Consistía en visitar junto con doce Mwissikongo un lugar desconocido. Allí le lanzaban polvo hasta cubrirlo por completo y, después, lo dejaban solo por ocho

⁷⁵Thornton, 2001:112 - 114

⁷⁶ Thornton, 2001:113

⁷⁷ Thornton, 2001:113

días. Según Hilton, el ritual tenía el sentido de romper los lazos de parentesco pues solo así conseguiría representar a todo el grupo Mwissikongo.⁷⁸ Solo luego de este extenso ritual el nuevo Mani Kongo podía ejercer una soberanía legítima en el reino. Los kitome celebraban los rituales para sacralizar la elite política en toda la extensión del reino. A menos que se llevara a cabo correctamente esta ceremonia, ambos sectores podían esperar tributo y obediencia.⁷⁹

Tanto Hilton como Vansina deducen que los kitome eran los anteriores jefes territoriales. Ellos habrían empezado a rivalizar con la elite Mwissikongo por el control de las fuentes del hierro⁸⁰. Para Thornton, sin embargo, esta es una extensión lógica muy arriesgada pues no existe ningún documento que considere al Manipangala como herrero, mago o kitome.

De cualquier manera, todos los expertos mencionados, fueran institucionalizados o no, convivían con la elite Mwissikongo que, encabezada por el Mani Kongo gobernaba y recibía el tributo de las provincias. Para algunos, esta elite consistía en el linaje del clan *-kanda-* de la provincia central: Kongo. Para otros era un grupo totalmente independiente de los lazos filiales, quien había alcanzado un poder legítimo en la región a partir del control de las rutas de los metales. Lo cierto es que constituía un grupo corporativo que se adjudicaba privilegios y deberes hacia la sociedad mayor. Los gobernadores de las provincias compartían algunos de los privilegios del rey y, probablemente, pertenecían a alguno de los clanes instalados en la capital del reino, *Mbanza Kongo*. Sin embargo, tal como propone MacGaffey, las circunstancias por las cuales las provincias se adhirieron al reino siguen siendo campo de especulación⁸¹.

⁷⁸ Hilton, 1985:36

⁷⁹ Thornton, 2001:113

⁸⁰ Vansina, 1990:111

⁸¹ MacGaffey, 1997:44

La confusión de los historiadores con respecto a la existencia o no de lazos filiales entre los gobernantes es entendible pues los títulos de esta aristocracia gobernante utilizaban como metáfora la familia: “La abuela del Mani Kongo,” “el tío del padre” o “la madre.” Los nombres no se referían directamente a los lazos filiales que los unían, sino que indicaban el lugar que ocupaba cada provincia en la jerarquía del reino. Así, los historiadores han llegado a concluir que las provincias no estaban en iguales condiciones una respecto de la otra. Sus nombres tenían el objetivo de esclarecer su lugar en la jerarquía y el tipo de vínculo que mantenían con la capital Mbanza Kongo.

En resumen, la legitimidad del Manikongo debía recibir la aprobación de otro funcionario, el Mani Vunda o Manipangala, quien le autorizaba a gobernar las áreas y poblaciones que antes estaban bajo su autoridad. Esto hacía que la relación fuera tensa y a veces condujera a rebeliones o violencia. En el siguiente capítulo veremos ampliamente que, al introducir el catolicismo, la serie de ritos de investidura serían reemplazados por rituales católicos, lo cual vendría a desplazar el poder del Manikabunga. De hecho, varios autores coinciden en mostrar que las grandes insurrecciones que desestabilizaron el poder central de Mbanza Kongo fueron lideradas por los antiguos líderes territoriales. Cabría preguntarse si no serían estos los kitome.⁸²

Queda por decir que la rivalidad entre el Mani Vunda y el Manikongo no era la única que existía. También había sociedades secretas como el culto *kimpansi* donde actuaban varios tipos de *nganga*: *nganga marina*, *nganga mani nkita*. Estas servían

⁸² Thornton, 2001:113; Mello e Souza, Marina de, “Reis do Congo no Brasil colonial”, *Os espaços de sociabilidade na Ibero-América (Sécs.XVI-XIX)*, Lisboa, Editorial Colibri, 2004: 153

contra las *loka*, concepto traducido por Thornton como las maldiciones que caían sobre la sociedad o sobre un individuo.⁸³

Este complejo de poderes imbricados y superpuestos vendría a cambiar radicalmente desde el año de 1483 cuando la provincia de Soyo recibió con brazos abiertos la llegada del primer barco portugués a la región. El proceso de encuentro que apenas comienza a ser estudiado será el tema de nuestro siguiente capítulo.

Por el momento podemos concluir que la llegada de los portugueses al Kongo coincide con el proceso de centralización política y administrativa, no solo de este reino sino también de los reinos Tio y Loango. El hecho hace que aparezcan en los documentos un sinnúmero de especialistas o funcionarios como los nganga, kitome, mwissikongo, cuyos ámbitos de ejercicio político, religioso o administrativo no eran claros no solo entre quienes escribían los documentos, sino también entre los historiadores del Kongo. Este sin duda es un elemento fundamental para comprender por qué y cómo adoptaron los rituales cristianos.

⁸³ Thornton, 1998:56 Debemos aclarar que Thornton considera la *kimpansi* como una agrupación que habría surgido luego del establecimiento del cristianismo como el culto oficial del reino.

Capítulo 3. LA ADOPCIÓN DEL CRISTIANISMO

Los europeos han llamado los siglos XV y XVI “el periodo de los descubrimientos” por la magnitud de viajes que realizaron en ese tiempo. A la vez, los recorridos iniciaron procesos de interacción donde las sociedades asiáticas, africanas y americanas respondieron ante la presencia de los forasteros. En ese sentido, comenzó un encuentro, a veces tenso, entre las cosmogonías locales y las europeas. En este capítulo analizamos cómo se gestaron los primeros años del encuentro entre el reino del Kongo y los portugueses.

La intención fundamental es examinar el punto de vista local a partir del impacto del cristianismo. Para esto, tenemos en cuenta la estrategia sostenida por la elite Mwissikongo quien abiertamente adoptó la nueva religión. Pero no restringimos el análisis a los aspectos institucionales del proceso. Intentamos también mostrar las investigaciones que adelantan hipótesis sobre las respuestas sociales y culturales ante la nueva religión.

Las últimas teorías al respecto plantean que al adoptar el cristianismo, los Bakongo no reemplazaron su estructura de pensamiento sino que subordinaron la religión foránea a sus creencias. Es decir, mantuvieron las bases estructurales de su pensamiento, mientras yuxtaponían aquellos aspectos del cristianismo que les convenían o que se asemejaban a los suyos. Los trances y estados de posesión, el mantenimiento de los términos en kikongo y la introducción imperativa de procedimientos rituales dentro del bautismo son los principales indicios que sostienen el argumento de los historiadores. Por último, exponemos que esta integración del cristianismo con los cultos locales es interpretada como una manifestación de la autonomía cultural que caracteriza a las sociedades bantu de África Centro-Occidental.

Las intenciones lusitanas

En un encuentro siempre hay dos o varias partes activas. En ese sentido no podemos comprender el tipo de cristianismo que surgió en el Kongo sin analizar por qué decidió Portugal emprender las expediciones hacia África.

A finales del siglo XV, justo en el primer impulso que tuvieron las exploraciones, llegaron los portugueses a las costas de África Central. Según Adas, en esas primeras exploraciones los europeos buscaban respaldar los relatos medievales acerca del mundo que estaba más allá de los imperios islámicos.⁸⁴ Sin embargo, muchos “descubrimientos” los forzaron a reflexionar el lugar y el significado que tenía su propia civilización. Así generaron preguntas fundamentales sobre sus creencias religiosas y sus concepciones acerca del orden de las cosas.

Empero, entre todos los “hallazgos”, África fue percibida como el territorio más disímil e inhabitable. Antes de comenzar las exploraciones, existía una imagen doble de ese continente. Por una parte, lugar de fabulosos reinos dotados de grandes ciudades y riquezas; por otra, un continente de seres mitad bestias, mitad humanos donde había costumbres y rituales aborrecibles. De acuerdo a los relatos del periodo, muestra Adas, la mayoría de viajeros que llegaron a África confirmaron la segunda versión.⁸⁵

Esta calificación provenía, a su vez, de una actitud altiva por parte de los europeos que aun no se asociaba la noción de superioridad científica o tecnológica. Para los primeros exploradores la superioridad estaba relacionada con la fe cristiana.⁸⁶ Según las narraciones del periodo este era el rasgo distintivo de su progreso.

⁸⁴ Adas, Michael, *Machines as the measure of men. Science, technology, and ideologies of Western dominance*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1989: 25

⁸⁵ Adas, 1989: 33

⁸⁶ Adas, 1989: 33

La altivez referida a la fe cristiana y no a la tecnología, se hizo evidente en el derecho de posesión que se arrogaron hacia los nuevos territorios descubiertos y por descubrir. Empero, la legitimidad de estos derechos no surgía de los exploradores sino de un antiguo privilegio Papal. Por ejemplo, en las *Bulas Alejandrinas de Partición* de las cuales el Tratado de Tordecillas de 1493 constituyó el último documento, fue el Papa quien separó las donaciones de tierras a España y Portugal por medio de una línea marítima⁸⁷.

El asunto es complejo, pues según Weckmann, este no es un tipo de legislación surgido en el Renacimiento; es más bien la aplicación de una teoría jurídica que había sido elaborada a fines del siglo XI en la corte pontificia llamada *doctrina omni-insularis*. Esa doctrina determinaba que los territorios insulares, es decir, todas las tierras desconocidas para los europeos una vez encontradas pertenecían a la jurisdicción del Papa. De acuerdo con esto, los pontífices romanos podían disponer libremente de ellas.⁸⁸

En cuanto a África, las donaciones papales comenzaron a mediados del siglo XV a favor de la Corona portuguesa, a pesar de que los lusitanos ya tenían cuarenta años en la región. En 1455 Nicolás V (1447-1455) expide la bula *Romanus Pontifex* donde les concedió las islas Madeira, Azores y aquellas vecinas a la costa de *Guiné* que, en 1418, habían pisado por primera vez. Weckmann muestra que la petición de Enrique el Navegante expresaba la intención de “predicar el Evangelio y de construir y edificar iglesias en las *solitarias insulas*.”⁸⁹ Nicolás V (1447-1455) le concedió las islas a perpetuidad pues vio en el programa lusitano una oportunidad para divulgar el “nombre

⁸⁷ Weckmann, Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón, Estudio de la supremacía papal sobre las islas (1091-1493)*, México, Fondo de Cultura Económico, 1949:211

⁸⁸ Weckmann, 1949: 24

⁸⁹ Weckmann, 1949:195

de su Dios”. En esa misma bula, el Pontífice autorizó a Portugal la fundación de establecimientos marítimos y comerciales a lo largo de la costa africana.

En 1456, se ampliaron los privilegios de Portugal en África cuando el Papa Calixto III (1455-1458) expidió la bula *Inter Caetera*, en la cual cedió a favor de los cristianos de este reino la espiritualidad de todas las tierras –y no solo de las costas– conquistadas y por conquistar⁹⁰.

A partir de los derechos concedidos por el Papa, los lusitanos se aventuraron a navegar hacia el sur; bordearon la costa Atlántica africana y establecieron fundaciones a lo largo de África Occidental. Luego llegaron a las islas de Bioko (1469), re-bautizada por ellos como Fernando Poo, Sao Thomé y Príncipe donde hicieron rudimentarias construcciones de iglesias y casas. En 1483, llegaron a la desembocadura del río Congo donde tuvieron inmediato contacto con el Mani Soyo, soberano de una provincia del reino Kongo. Finalmente, en 1499, el Papa Alejandro VI (1492-1503) concedió a los reyes de Portugal el patronato de la Iglesia Católica africana.

Empero, al momento de otorgar estas concesiones, el Papa no era un pilar de legitimación sólido, pues ya no poseía la misma autoridad jurídica que en el medioevo. De hecho, Tordecillas sería una de las últimas oportunidades de ejercer el papel de *conceder, donar e investir* territorios “encontrados.”

La desestabilización del modo de ser y actuar del papado ha sido ubicada por los historiadores justo a en la segunda mitad del siglo XV con el surgimiento de los estados europeos. La aparición de nuevos poderes administrativos y jurídicos condujo a los europeos a iniciar un proceso gradual para desplazar al Papa del ejercicio de poderes temporales. Por supuesto, la concesión de tierras era uno de los más evidentes. El proceso despertó rivalidades e intrigas cambiantes al interior de Europa las cuales se

⁹⁰ Weckmann, 1949:194-198

reflejaron en la inestabilidad de las políticas hacia las nuevas colonias como el Kongo. A lo largo del siglo que estudiamos, los papas se mostraron vacilantes frente a la decisión de enviar o no misioneros, educar a los jóvenes Mwissikongo –la elite del Kongo-, ordenar o no presbíteros bakongo, al punto que, en muchos momentos se yuxtapusieron los cargos administrativos de la Iglesia en el Kongo.⁹¹

Los relatos sobre el encuentro

En medio de estas convulsiones comenzaron a instalarse los primeros portugueses en el Kongo. En 1483, Diogo Cão líder de la primera expedición, arribó a Mpinda, puerto ubicado en la desembocadura del río Congo y capital de Soyo, una de las provincias del Kongo. Al parecer, la provincia era importante pues estaba gobernada por un hermano de la madre del rey del Kongo. Los eventos que sucedieron al encuentro han sido narrados por los investigadores según el libro *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492*.⁹² Allí Pina consigna los diarios del líder de la segunda expedición al Kongo: Rui de Sousa. Para entonces Cão ya había muerto, entonces, se cree que el relato podría provenir de las impresiones que los bakongo proporcionaron a Sousa. Los historiadores también utilizan las fuentes del siglo XVII en las cuales los Capuchinos buscaban reconstruir los primeros contactos con el cristianismo.

Justamente, a mediados del siglo XVII corría el rumor que, al primer contacto, los bakongo habían relacionado a los europeos con espíritus del agua pues los veían como seres capaces de conducir ballenas. De hecho, en los documentos Capuchinos se

⁹¹ Jedin, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia, La Iglesia de la Edad Media después de la reforma gregoriana*, Tomo IV, Barcelona, Editorial Herder, 1973: 801-802

⁹² Pina, Rui de, *Uma relação de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492*, Lisboa, Series Separata, Agrupamento de Estudos de Cartografia Antita, 1966

le otorga a los blancos el nombre de *mundele*, vocablo para denominar a las ballenas⁹³. A partir de esto, Thornton afirma que esa representación predominó sobre aquella acerca del color de la piel.

En contraste, Hilton analiza las narraciones de António Cavazzi⁹⁴ quien también en el siglo XVII infiere que los portugueses fueron vistos como albinos y en consecuencia, ubicados en el rango de *nganga*. Los bakongo del siglo XV, como hoy en día, dice la autora, asociaban el color blanco con los ancestros y consideraban el agua como el medio de comunicación de los ancestros. Según esta lógica, los europeos habrían sido visitantes del otro mundo; “magos” que podían cruzar el enorme océano o mensajeros que venían a traer sabiduría de los ancestros. Su teoría surge al asociar los mismos documentos capuchinos con las etnografías realizadas por Wyatt MacGaffey a mediados del siglo XX.⁹⁵ Sea una o la otra, las dos investigaciones llaman la atención sobre la existencia de una primera respuesta local: la representación que, desde su cosmovisión, hicieron los bakongo de los europeos.

En 1485, según la narración de Pina, Diogo Cão, el primer expedicionario regresa al Kongo. En esa ocasión dejó cuatro misioneros en la región y llevó cuatro Mwissikongo a conocer Portugal. En 1487 realizó un tercer viaje en el cual devuelve los Mwissikongo, quienes ya hablaban la lengua europea y conocían las normas de etiqueta portuguesas. En esa ocasión, Cão arribó con regalos enviados por el rey de Portugal al Mani Soyo, rey de la provincia de Soyo. El evento fue celebrado con grandes festejos

⁹³ Thornton, 1998:26; Hilton, 1985:50

⁹⁴ Cavazzi, 1687: 246 citado en Hilton, 1985:50

⁹⁵ Thornton, 1985:50

ofrecidos por el Mani Soyo, mientras la elite del lugar, los Mwisikongo “testimoniaron las maravillas del mundo que existía más allá del agua.”⁹⁶

En 1489, el Mani Kongo –rey del Kongo-, decidió enviar al Mani Vunda hacia Portugal. El funcionario viajó con algunos jóvenes Mwisikongo, llevó regalos para los lusitanos y formalizó el deseo del Mani Kongo de recibir el bautismo. Aprovechó, además, para solicitar clérigos “artesanos maestros de pedrería y carpintería trabajadores de la tierra burros y pastores”.⁹⁷ Por último, pidió que los jóvenes que lo acompañaban fueran instruidos en la lectura, la escritura y el habla del portugués, pero sobretodo, en los mandamientos de la fe católica. Con este objetivo los jóvenes permanecieron en Portugal a lo largo del año 1490.

En el capítulo anterior vimos que el Mani Vunda era un especialista que poseía amplios poderes políticos, por ejemplo, el de investir al rey. El cargo estaba vinculado con conocimientos antiguos relacionados con la fertilidad, la herrería y el control de las aguas. Según Hilton, el envío de ese funcionario a Portugal fue un acto estratégico por parte del rey del Kongo pues, al ser los europeos considerados *mundele* –conductores de ballenas-, el Mani Vunda podría ver comprometida su posición por los nuevos expertos del agua.⁹⁸

Sin embargo, el Mani Vunda murió en el camino de regreso al Kongo y en 1490 Rui de Sousa, jefe de la nueva expedición, regresó sin él pero cargado con objetos tales como telas, vestidos, caballos; y acompañado de herreros, carpinteros, sacerdotes y mujeres que enseñarían las artes domésticas. Entre ellos llegaron los misioneros de la Congregación de San Eloy, una antigua asociación de plateros madrileños y de la Orden

⁹⁶ Pina, 1966: 101 citado en Mello e Souza, Marina de, *Reis negros no Brasil escravista, História da festa de coroação de rei Congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 52. También citado en Hilton, 1985, p. 50 La traducción de Hilton es “witnesses the marvels of the ‘other world’ beyond the water”

⁹⁷ Pina 1966:103 citado por Mello, 2002:53 “artesãos mestres de pedraria e carpintaria, trabalhadores da terra burros e pastores”

⁹⁸ Hilton, 1985: 50

de los Predicadores aunque son muy escasos los documentos sobre la llegada de estas dos comunidades.⁹⁹

El Mani Soyo, halagado por tantas donaciones, organizó un festival de recibimiento con las más altas solemnidades. En seguida, comenzó la construcción de una iglesia de madera que fue ornamentada con objetos litúrgicos traídos de Portugal. Allí fueron bautizados el soberano y su hijo. Otros Mwissikongo –la elite bakongo– deseaban ser bautizados, pero el ManiSoyo les impidió no solo el bautizo sino el ingreso a la iglesia “la cual andaban cercando recelosos de lo que hacía su Señor”¹⁰⁰. El fragmento de Pina señalaría que la decisión del soberano despertó sospechas entre los Mwissikongo exceptuados del ritual. Al culminar la ceremonia, mandaron reunir los nkisi que, como vimos en el capítulo anterior, eran los objetos de culto que se utilizaban en altares y en rituales; y el sacerdote los quemó frente a todos mientras los señalaba como objetos de brujería.

Al poco tiempo, los portugueses encabezaron una expedición para entregar regalos al Mani Kongo. El rey los recibió con grandes celebraciones y, de inmediato, le solicitó el bautizo. Entonces, los albañiles lusitanos pusieron en marcha la construcción de una capilla en piedra dentro de los cercados del rey. Antes de acabar la obra, el Mani Kongo, rey del Kongo llamado Nzinga Nkuwu, fue bautizado João I (1482-1505) en honor al rey de Portugal que en ese momento era João II (1481-1495). En esa ocasión también se bautizaron seis Mwissikongo.

⁹⁹ Brasio António, *Portugal en África*, II Serie, Lisboa, 1944, p. 99-112 citado en Streit, Robert, *Biblioteca Missionum, Afrikanische Missionsliteratur, 1053 – 1599*, No. 1 – 2217, p. 219, Editorial Freiburg, Herder, 1951. Según la Fundación Española e Historia Moderna la Congregación o Hermandad de San Eloy agrupaba a los plateros de la villa y corte de Madrid. A ella pertenece uno de los pocos archivos gremiales que han sobrevivido y por tal motivo sus fondos documentales resultan únicos para la investigación histórica Ver página de la FEHM en http://gremios.ih.csic.es/leonsoto/index.php?option=com_content&task=category§ionid=4&id=15&Itemid=28

¹⁰⁰ Pina, Rui de, *Crónica d'El-Rei D. Joao II* publicado en Radulet, Carmen, *O cronista Rui de Pina e a 'relacao do Reino do Congo'*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1992:142 “a qual andavam cercando receosos do que se fazia a seu Senhor” citado en Mello, 2002: 55

Para acompañar el acto se realizaron grandes fiestas e, igual que en Soyo, se hizo una quema de nkisi. También João I el Mani Kongo asume el bautismo como una iniciación exclusiva destinada a sus parientes más cercanos. Esto aumentó el recelo que ya existía en los Mwisikongo de la provincia de Soyo y por supuesto en el nuevo Mani Vunda que había sido excluido de la celebración.

A pesar de las tradicionales disputas de poder que genera la introducción de una institución religiosa en una sociedad, hasta el momento parecería que la elite Mwisikongo recibió abiertamente el nuevo culto. Se ofrecieron grandes celebraciones, se importaron especialistas para enseñar las artes europeas, se intercambiaron objetos suntuarios y se impartió educación a los jóvenes Mwisikongo. Los términos del encuentro pueden ser comprobados en las loas que en ese entonces recibió el rey de Portugal por parte de los bakongo, el rey fue aclamado como *Nzambi Mpungu*¹⁰¹. Un siglo después esa denominación era utilizada para referirse al rey de Loango, al norte del Kongo. El hecho denota que los africanos colocaron a la realeza portuguesa en el mismo nivel en el cual se titulaba su propia realeza.

Justo cuando los portugueses arribaron a Mbanza Kongo, el rey preparaba una batalla contra el reino Tio cerca de la Balsa de Malebo. Como vimos en el capítulo anterior, este era un centro mercantil contiguo a los mayores yacimientos de cobre de la región. Esto permite pensar que el enfrentamiento estaba relacionado con el control de las minas. Dados los términos de la relación con los lusitanos, desde ese momento y a lo largo del siglo XVI, las batallas que libró el Kongo recibieron la colaboración de batallones portugueses que, armados con arcabuces, garantizaron el triunfo en las guerras.

¹⁰¹ Pina, 1992:140 citado en Mello 2002:54

En ese momento también fueron intercambiados tejidos de rafia o marfil por objetos suntuarios europeos o por la educación de algunos jóvenes bakongo en Europa. Sin embargo, los regalos enviados por João I el rey del Kongo no parecían remunerar los bienes y servicios europeos. Ya desde 1492, João II de Portugal envió una *provisión* a este soberano Kongo “para que se pagara a la Congregación de S. Eloy por los favores hechos con los negros del Congo”¹⁰² En 1494 regresa la flota de Lisboa con los jóvenes bakongo educados en Portugal.

Primeras reacciones adversas

Las reacciones adversas comenzaron al percibir que las intenciones extranjeras no eran tan benéficas como los lusitanos predicaban. Entre 1494 a 1506 no se han encontrado registros escritos. Sin embargo, Vansina supone que hubo visitas de los lusitanos establecidos en la isla de São Thomé, quienes habían recibido ya dos *donatarios* por parte de la corona portuguesa (uno en 1486 otro en 1493). Estos permisos les otorgaban licencia para traficar esclavos del continente hacia la isla.¹⁰³ La evidencia sirve para rebatir la heroica narración de Pina sobre el encuentro, pues refiere cuan temprano se habría posado el interés de esclavizar centro-africanos en la isla.

En consecuencia, cabe suponer que las festividades ofrecidas para el intercambio cultural estuvieron enmarcadas por el clima de tensiones generado por la noticia de mercaderes que extraían personas de la región. Medio siglo después, São Thomé fue reconocido como uno de los mayores productores de caña de azúcar y como proveedor

¹⁰² Provisao de el-Rei D. Joao II para se pagarem á Congregacao de S. Eloy as despezas feitas com os negros do Congo, 5 de abril de 1492, publicado en Manso, Paiva *Historia do Congo*, Lisboa, 1877:1 citado en Streit, 1950:223 “para se pagarem á Congregacao de S. Eloy as despezas feitas com os negros do Congo”

¹⁰³ Vansina, Jan, *Kingdoms of the Savanna*, Madison, University of Wisconsin Press, 1966:46

de esclavos para América. No hay que olvidar que los metales, los esclavos y la caña de azúcar fueron los productos más apetecidos por los europeos en los primeros siglos de colonización americana.

Además, el fenómeno esclavista en São Thomé fue fundamental para la historia del Kongo pues, en el siglo XVI África Centro-Occidental se convirtió en la principal región de abastecimiento de esclavos¹⁰⁴. En ese sentido, tener en cuenta los movimientos lusitanos en la isla es importante para entender las decisiones del rey del Kongo con respecto al establecimiento de la Iglesia católica en sus territorios. Ejemplo de esto, es la decisión tomada entre 1494 y 1506 por este rey de renegar de la nueva religión. Ante la ausencia de fuentes solo podemos suponer que la decisión del rey estaría asociada al conocimiento de los eventos en São Thomé.

Desde otro punto de vista, Hilton supone que la decisión fue estimulada por los Mwissikongo que habían sido deliberadamente excluidos del bautizo. Entre ellos, es posible que el Mani Vunda hubiera reaccionado negativamente ante el cristianismo pues los sacerdotes y las ceremonias cristianas comenzaban a desafiar sus funciones rituales. De hecho, al hacer del bautizo un ritual exclusivo, el rey del Kongo parecía otorgar al sacramento un carácter similar al de la investidura. Efectivamente, en el siglo XVII el bautizo vino a reemplazar las antiguas celebraciones de coronación, al punto que se exigía al prelado colocar en el cuerpo del rey, en medio de la ceremonia, los antiguos emblemas de poder: el mpu (la cofia ritual), el bastón y el brazaletes de marfil.¹⁰⁵

Por otra parte, un sector de la elite Mwissikongo vio comprometido su lugar en la corte, pues los sacerdotes insistían en que el cristianismo exigía la monogamia. Como vimos, la poligamia fundamentaba la estructura de esta elite. La existencia de familias extensas les permitía extender su dominio ya que podían conceder cargos políticos a sus

¹⁰⁴ Curtin Philip, *The Atlantic Slave Trade a Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969:109

¹⁰⁵Hilton, 1985: 99-103

parientes en todo el reino. Empero, la modificación de las normas matrimoniales de acuerdo al cristianismo, vino a reducir las redes de parentesco del rey del Kongo y muchos Mwissikongo quedaron fuera de los privilegios de la nobleza.

La oposición se evidencia en las narraciones de João de Barros, quien por esos años visita el Kongo. Según Barros, un grupo de Mwissikongo entre quienes estaba el Mani Vunda, culparon al nuevo culto de la fuerte sequía ocurrida en la zona costera.¹⁰⁶ En el capítulo anterior observamos que para los bakongo la fertilidad dependía de la correcta consecución de los rituales por parte del Mani Vunda. En ese sentido, la reacción manifiesta el primer conflicto entre las dos distintas cosmovisiones. Este además, constituyó el argumento principal del rey João I del Kongo (1482-1505) para renegar del cristianismo.

Mientras tanto su hijo Afonso, quien continuaba a favor del cristianismo, dejó la capital y se dirigió a la provincia de Nsundi. Es muy probable que desde allí mantuviera los vínculos con Portugal pues, en 1504 recibió sacerdotes, objetos religiosos y ayuda militar. Para Afonso la nueva religión resultaba ventajosa pues él era hijo de la esposa principal de João I del Kongo. Como vimos, la sociedad Kongo era matrilineal, motivo por el cual la herencia de bienes y cargos se otorgaba a los sobrinos de la línea materna y no a los hijos directos. De acuerdo con esto, Afonso, hijo de João I nunca podría heredar el reino. En cambio, según las normas de los sacerdotes cristianos Afonso sería el legítimo sucesor.

Surgimiento de cristianismo centro-africano

¹⁰⁶ Barros, João de, *Décadas da Ásia*, Década I, Lisboa, 1552 editado por António Baião, Coimbra, 1932; citado en Hilton, 1985:53

En 1506 murió João I, el primer Mani Kongo converso y comienza la disputa por el trono. Al comparar las diferentes versiones del evento, los investigadores han concluido que el ManiVunda, aliado al grupo opositor del cristianismo, tomó Mbanza Kongo, la capital, y erigió a uno de sus adeptos como soberano. Entonces Afonso, junto con los reyes de las provincias de Soyo y Mbata, atacaron la capital, ganaron la batalla e hicieron que Afonso (1506-1543) subiera al trono. La victoria sobre la facción “pagana” fue atribuida a Santiago quien, en defensa de la fe, habría aparecido con poderosos caballeros armados para derrotar al enemigo.¹⁰⁷

Esa narración podría referir cualquiera de las cruzadas emprendidas por los cristianos en el periodo medieval. Sin embargo, existe un giro en el relato que ha originado teorías sobre el surgimiento de las primeras respuestas bakongo ante la adopción del cristianismo por parte de la elite Mwissikongo.

Marina de Mello destaca que el documento de 1512 se refiere a Santiago como el comandante de un grupo de caballeros vestidos de blanco que vendrían a colaborar con Afonso en la batalla.¹⁰⁸ Mientras tanto, dice de Mello, las fuentes del siglo XVIII describen el evento como la aparición de un hombre blanco quien, luego de ser poseído por Santiago, habría auxiliado a Afonso.¹⁰⁹ La diferencia entre las dos fuentes resulta de suma importancia si tomamos en consideración que para los bakongo, las posesiones eran aspectos estructurales de sus creencias antes de la llegada del cristianismo. Si la sugerencia de Mello es cierta, podríamos pensar que el lapso entre los dos documentos

¹⁰⁷ Solo se afirma que todas las versiones de la batalla aparecen publicadas en Brasio 1944 citado en Hilton, 1985: 87 Por otra parte, con Afonso las normas de herencia al trono fueron modificadas al estilo Europeo y, a lo largo del siglo XVI, solo los primogénitos descendientes de ese Mani alcanzaron el cargo de Mani Kongo.

¹⁰⁸ En Brasio 1952, I:236-268 citado en Randles 1968:97

¹⁰⁹ Bernardo da Gallo, 1717, en Jadin, L. “Le Congo e la secte des Antonians” en *Bulletin de l’Institute Historique Belge de Rome*, fascículo XXXIII, 1961:472 citado en Mello, 2002, nota 43:338

corresponde al periodo de surgimiento de un tipo de religiosidad que, a pesar de incluir elementos cristianos, mantenía como base la epistemología local.

Recordemos que las posesiones eran fenómenos comunes entre los antiguos nganga. Ellos recibían en su cuerpo ancestros o espíritus, quienes comunicaban la manera para reestablecer la armonía o para vengar algún mal. No obstante, luego de la cristianización los santos eran quienes poseían a los nganga. De acuerdo con esto podríamos inferir que ese rango de persona, el santo, fue comprendida por los bakongo como el ancestro del nuevo culto. Ejemplo de la importancia otorgada a los santos fueron también los crucifijos que realizaron los bakongo a lo largo del siglo XVII y que incluimos en el Anexo 2 donde aparece un santo en medio del Cristo y no la figura de Jesús.

Dos siglos más tarde en el corazón del Kongo, Beatriz Kimpa Vita, nganga de la sociedad secreta denominada *kimpansi*, quien además pertenecía a la nobleza rural del reino afirmaría estar poseída por San Antonio. El caso ha sido ampliamente estudiado por Thornton quien a partir del análisis de los documentos Capuchinos muestra que esa mujer había sido iniciada en el culto *kimpansi* desde niña. Desde entonces, había desempeñado el oficio de *nganga marinda* encargado, sobretodo, de solucionar pleitos comunitarios. Pero las soluciones tal como los conflictos provenían de los ancestros. En consecuencia, para remediar los problemas, los nganga atravesaban un ritual de posesión por un ancestro quien les comunicaba el origen del mal y el procedimiento para enmendar la falta.¹¹⁰

Después de ejercer el oficio por varios años, Beatriz cayó enferma casi hasta morir. Pero justo ese momento San Antonio entró en su cuerpo y la poseyó por el resto

¹¹⁰ Thornton 1998:3 Al comienzo del libro Thornton aclara que todo su trabajo se basa en el análisis de la documentación escrita por cuatro Capuchinos en el siglo XVII: Luca da Caltanisseta, Marcelino d'Atri Bernardo da Gallo y Lorenzo da Lucca.

de la vida. El santo albergado en el cuerpo de Beatriz, comenzó a recorrer el reino predicando un nuevo credo y oficiando eucaristías y bautizos. Según ese credo Jesús y María habían sido bakongo y Jerusalén estaba realmente ubicado en Mbanza Kongo. Debemos aclarar que en el tiempo de Beatriz, esa ciudad ya no existía, había sido destruida en la batalla da Ambwila a manos de ejércitos portugueses y africanos. Ahí había caído también el Mani Kongo y el reino había entrado en su plena decadencia. En consecuencia, el objetivo último de la campaña de Beatriz era la recuperación del reino, la capital y el cargo del Mani Kongo.

Según Thornton, la campaña tomó el carácter de movimiento social cuando se comenzaron a agregar multitudes de bakongo en torno a Beatriz. Su popularidad, explica este autor, tuvo dos motivaciones: la ilusión de restaurar el antiguo reino donde sus parientes no eran esclavizados y la necesidad de los bakongo de identificarse con los dioses foráneos. Beatriz, resolvió este último aspecto al predicar que Cristo había sido negro, africano y más aun bakongo¹¹¹.

A manera de conclusión Thornton afirma que el movimiento de Beatriz manifiesta la estrategia de los pueblos bantu, quienes utilizan hasta hoy en día el cristianismo como canal para expresar sus propias creencias y luchas colectivas. Finalmente, en vista de la eficiencia de la campaña, Beatriz fue juzgada tanto por los Capuchinos como por la elite esclavista que, para ese momento dominaba segmentos del antiguo Kongo y en 1706 fue quemada en la hoguera.¹¹²

Hoy en día, en toda la región de África Centro-Occidental, persisten los fenómenos de posesión en medio de cultos cristianos. Estos, no solo continúan siendo motor de movimientos sociales que luchan por derechos civiles, sino que continúan siendo perseguidos por el estado y negados por la Iglesia. El análisis de Marina de

¹¹¹ Thornton 1998:1-7

¹¹² Thornton, 199:184.

Mello sobre la intervención de Santiago es importante porque permite pensar cómo y desde cuándo comenzaría a imbricarse el cristianismo a los cultos bakongo.

En otro de sus estudios, Thornton afirma que dicho cristianismo comenzaría en el periodo de los primeros Mani Kongo conversos. Para argumentar su hipótesis analizó las denuncias que hacían los Capuchinos sobre la amplia utilización de términos kikongo que, para mediados del siglo XVII, servían para referir conceptos y objetos cristianos. Los bakongo llamaban *mzambi mpungu* a Dios, *nkisi* a lo sagrado y *moyo* al alma. El Papa, por su parte era llamado *mulukiriiri nkulutu a ganga* que significaba el superior del linaje de los nganga.¹¹³ Como vimos en el capítulo anterior, esos conceptos eran los mismos que utilizaban para referirse a sus nganga antes de la llegada de los europeos.

A nivel ritual los bakongo también exigieron a los evangelizadores adecuar los sacramentos a sus antiguos cultos. Los bautizos, eran llamados *ncuria mnungua*, comer sal y tan solo adquirían legitimidad si se incluía un momento para colocar sal en la boca del iniciado.¹¹⁴

A nivel institucional se percibe el mismo proceso. Los primeros reyes conversos mantenían encerrados a los predicadores cristianos en sus cercados, lo que implicaba la imposibilidad de recorrer el reino para difundir la nueva fe. Al contrario, el Mani congregaba un grupo de Mwissikongo e nganga a su residencia. Ellos eran quienes recibían la instrucción cristiana de los europeos y luego salían del cercado a predicar en las provincias. El extremo control del clero nos muestra la intención del Mani de colocar la Iglesia bajo su soberanía. Por otra parte, el que fuera la misma elite nativa y

¹¹³ Thornton, John, "The development of an African Catholic church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750", en *Journal of African History*, 25, 1984:152

¹¹⁴ Dapper, 1671:533 citado en Thornton, 1998:16; citado en Hilton, 1985: 98

no los europeos quien enseñaba al pueblo los principios del cristianismo, podría explicar la imbricación de conceptos y rituales que se generaron entre las dos creencias.

La conclusión de Thornton es que los bakongo no solo elaboraron un cristianismo propio, sino que pusieron la religión europea al servicio de su cosmovisión.¹¹⁵ Señala además que esta interpretación bakongo del cristianismo podría haber surgido en el periodo de Afonso (1506-1543) pues fue durante su reinado cuando se realizó la más amplia evangelización del Kongo.

Sin embargo, el propósito inmediato de Afonso no era generar la yuxtaposición de una y otra creencia. De acuerdo con la amplia correspondencia de su autoría, este Mani Kongo deducía que reconocer la supremacía de Roma en los asuntos religiosos, le otorgaría influencia diplomática en Europa.¹¹⁶ Además, le interesaba mantener la colaboración militar y educativa, que junto al proceso de cristianización habían fortalecido el poder central del Mani Kongo. Este hecho habría posibilitado la consolidación de relaciones comerciales directas entre Portugal y el Kongo de no ser por la abierta oposición de los portugueses de São Thomé.

El primer episodio de la oposición se presentó en 1508 cuando Fernando de Mello, gobernador de São Thomé, robó los regalos que Afonso había enviado al soberano lusitano y retardó, tanto como pudo, al comité de embajadores bakongo dirigidos a Portugal. Esta no fue la única vez que se presentó ese caso, al menos existen

¹¹⁵ Thornton, John, 1984:151 “Here investigations reveals, Christianity was accepted, not as a new religion, but as a syncretic cult, fully in keeping with other cults in Kongo and deriving from Kongo and not from European or Christian cosmology. Wyatt MacGaffey, for example, who has studied modern central African cosmology at length, has shown how Christianity in Kongo fitted into the Kongo conception of the universe, especially the cult of earth and water spirits, *isimbi*. Birmingham has also argued that ‘some of the Catholic rituals and sacred objects found favor among the Kongo’ and were incorporated into ‘customary ceremonies and shrines’, while Ann Hilton made a thorough study of Kongo cosmology and seventeenth-century descriptions and concluded that Christianity was always a syncretic religion in which the Kongo reinterpreted Catholic rituals and actors according to their own religious system. *As a result, Christianity could be adopted without any real disruption of former religious beliefs, but as for real conversion, it clearly did not occur.*” (las cursivas son de la autora)

¹¹⁶ Thornton, 1984:155

cinco documentos en los cuales Afonso se quejaba de la misma situación.¹¹⁷ En el mismo periodo se registraba la existencia de misioneros corruptos que se negaban a realizar los servicios sacramentales y solo buscaban el lucro personal. A la sazón, Afonso el ManiKongo solicitó al rey de Portugal, una colaboración más sistemática y una persona que le sirviera como consejero personal para lidiar con este tipo de inconvenientes.

La esclavización de los bakongo

El rey de Portugal toma una decisión favorable al Kongo cuando, en 1510, le otorgó el permiso denominado *Regimiento*. Según Vansina el documento constituía un programa de cristianización y “lusitanización” del Kongo. Allí, se ofreció apoyo incondicional para propagar el cristianismo en el Kongo. Junto con el documento se enviaron misioneros, maestros, albañiles y un portugués que haría las veces de embajador y consejero personal del ManiKongo¹¹⁸ Al inicio, el funcionario se encargó de modelar la elite Mwisikongo al estilo portugués, otorgar títulos de nobleza y enseñar normas de etiqueta. Pero al poco tiempo comenzó a examinar el potencial comercial del reino, en pos de establecer una factoría de esclavos a nombre de la corona lusitana. Sobra añadir que el documento revestía la intención de adquirir el control comercial de la región.

A cambio de la “lusitanización” el rey de Portugal pidió a Afonso el pago en esclavos, cobre y marfil. Esta petición inició el proceso de esclavización por parte de este Mani Kongo y otros miembros de la elite Mwisikongo quienes, para remunerar al rey lusitano, envían a Europa los capturados de las guerras expansionistas en las

¹¹⁷ “Auto de averiguação feito por orden do rei do Congo D Affonso, sobre o descaminho de uma relação dos presentes, que lhe mandára o rei de Portugal, a qual devia vir dentro d’uma carta d’este para aquelle. 17 de abril de 1517, publicado en Manso Pavia, 1877: 37-41, citado en Streit, 1950:280

¹¹⁸ Vansina, 1966:48

fronteras. La remisión de esclavos por parte de Afonso alteró a los portugueses del Kongo y Sao Thomé, que aspiraban impedir el desarrollo de relaciones comerciales directas entre Afonso y la corona Portuguesa. En medio de la contienda por el control del negocio esclavista quedaron las poblaciones que desde antiguo habitaban las márgenes del Kongo. Ellos se convirtieron en objetos de mercado y sus territorios se transformaron en núcleos beligerantes destinados a la captura de esclavos¹¹⁹.

Las fronteras de esclavización se fueron ampliando y ya en 1526 Afonso denuncia ante el rey de Portugal el robo sus propios súbditos. En su carta expuso

“pidiéndole vino y harina para el sacrificio de la misa, y que no le mandase mercaderes que causaban gran daño a sus naturales haciéndolos esclavos”¹²⁰

Ese mismo año Afonso expulsó todos los blancos del reino. Pero algunos africanos ya estaban comprometidos en el tráfico.

En la misma década, bajo la autorización del rey de Portugal otros lusitanos comenzaban a merodear Luanda. Dominar esta ciudad envolvía la posibilidad de incursionar al reino del Kongo desde la retaguardia. Además, recordemos que en Luanda estaban las fuentes de la nzimbu que servía de moneda al Kongo. El secuestro de ese territorio tuvo como efecto la devaluación y la caída vertiginosa de toda la economía bakongo. Finalmente, los tratantes consolidan una ruta propia desde Luanda hasta la Balsa de Malebo para el transporte exclusivo de esclavos.¹²¹

¹¹⁹ Hilton 1985:59-61

¹²⁰ Carta do rei do Congo a D. Joao III, 6 de Julio de 1526, en Manso Pavia, 1877:53-54 “pedindo-lhe vinho e farinha para o sacrificio da missa, e que lhe nao mandasse mercadores que causavam grande damno aos seus naturaes, fazendo-os escravos” citado en Streit, 1950: 294

¹²¹ Hilton, 1985: 76

Pero aparte de los intereses comerciales y el desarrollo de la esclavitud, el regimiento de 1512 también contemplaba la “lusitanización” y cristianización de los bakongo.

Los predicadores en el Kongo

Si bien el Mani había mantenido a los misioneros europeos dentro de sus cercados cabe preguntarse quiénes entonces predicaron el evangelio al pueblo bakongo y qué tipo de cristianismo difundieron. Los casos que hemos presentado evidencian que la interpretación bakongo del cristianismo surgió en el primer siglo del encuentro, pero ¿cómo fue que la población bakongo llegó a imbricar los cultos locales con los cristianos? ¿Tuvieron que ver los bakongo educados en Europa con este proceso? ¿Qué funciones desempeñaron a su regreso? ¿Fueron ellos quiénes evangelizaron al pueblo? ¿Cómo funcionaron las escuelas que se construyeron en el Kongo?

La historiografía aún no responde esas cuestiones. Sin embargo, a partir del análisis riguroso de las fuentes secundarias consideramos que el surgimiento de una cultura literaria entre la elite y la consagración de un bakongo como obispo, fueron dos hechos fundamentales para entender el tipo de cristianización que se gestó en el Kongo. De ser cierto que esa elite, y no los europeos, cristianizaron el reino, la búsqueda y el estudio de las fuentes primarias que describen esos procesos servirán para realizar una futura investigación que explique como influyó la elite letrada y sobretudo el único obispo bakongo en el tipo de cristianismo que se manifestó dos siglos después con el movimiento antoniano de Beatriz Kimpa Vita.

A continuación presentamos las evidencias referidas al caso de Henrique el obispo y algunos datos sobre las escuelas construidas a lo largo del primer siglo de encuentro.

Rui de Pina narró cómo, a su regreso, los visitantes Mwissikongo contaron al rey de la provincia de Soyo las maravillas de Portugal¹²². Así, en 1490, ese soberano decidió enviar un grupo de jóvenes bakongo para recibir educación e instruirse en la fe cristiana en Portugal. Tan solo sabemos la fecha de su partida, empero desconocemos dónde estudiaron, cuándo regresaron y qué conocimientos adquirieron en Europa. Al parecer los resultados fueron exitosos pues, tanto Joao, el primer Mani Kongo converso y Afonso I, el segundo, continuarían con la iniciativa de enviar jóvenes a Europa.

De hecho en 1497 Henrique, hijo de Afonso, viajó a Europa con el propósito de estudiar teología. Como ya referimos, dos años después, el Papa Alejandro VI (1492-1503), extiende la concesión de África a los lusitanos cuando les otorga el patronato de la Iglesia africana. En efecto, los lusitanos comenzaron a decidir donde construir iglesias, fundar misiones y enviar clérigos. Del mismo modo, se encargaron de solicitar los lugares donde convendría instalar las Diócesis e, inclusive, sugirieron los obispos que la Santa Sede debía enviar.

En compensación, Portugal debía asumir las responsabilidades financieras de la evangelización en África. En el caso del Kongo, recordemos que Portugal delegó desde el comienzo el pago de dichos servicios al Mani Kongo. Paradójicamente, encargar a ese soberano del pago de las misiones tuvo consecuencias negativas sobre la intención lusitana de monopolizar la Iglesia en el Kongo. Según Thornton, el Mani se arrogó el derecho de controlar los clérigos que, al fin y al cabo, él solventaba. Los misioneros no solo vivían dentro de los cercados del rey, sino que además eran expulsados si no

¹²² Pina, 1966:103

agradaban al Mani Kongo. Se dice también que los misioneros estuvieron al servicio personal del Mani, hasta el punto que él decidía quién podía o no ser bautizado.¹²³

En respuesta, Portugal intentó controlar la Iglesia en el Kongo a través del Vicariato de Tomar que, para comienzos del siglo XVI, era *prelate nullius* de todas las tierras “descubiertas”. Con todo, en 1518 el Papa León X (1513-1521) nombró a Henrique el hijo de Afonso como obispo auxiliar de la diócesis de Útica y lo envió a la sede de Mbanza Kongo.¹²⁴ Henrique regresó a instalarse en esa capital y permaneció en el cargo de obispo auxiliar de 1518 a 1531 cuando murió. Después del arribo del obispo, Afonso solicitó al rey de Portugal el establecimiento de una diócesis en Mbanza Kongo.

En el mismo año de 1526, Afonso presentó la primera denuncia de esclavización de “sus naturales” por parte de mercaderes portugueses.¹²⁵ Esta doble evidencia demuestra que el Mani Kongo era consciente no solo de la magnitud que había adquirido el tráfico de esclavos, sino de las posibilidades que daría el control de la Iglesia frente al avance de la esclavización. Recordemos que para ese momento ya muchos misioneros del Kongo y de São Thomé eran tratantes. Para infortunio del Kongo, Henrique muere en 1531 y el rey de Portugal aprovecha el evento para solicitar la instalación de una diócesis en la isla de São Thomé. En 1534 el Papa Paulo III (1534-1549) responde a la petición y delega a un portugués el Obispado de la isla¹²⁶.

Tanto Afonso, como su sucesor Diogo I (1545-1561), continuaron solicitando el establecimiento de la diócesis en Mbanza Kongo y la Santa Sede persistió en su negativa. Tan solo les concedió un vicario general y la visita periódica del obispo de

¹²³ Thornton, 1984:155

¹²⁴ Cedula Consistorialis Leonis X, Roma, 5 de mayo de 1518, publicada en Cuvelier-Boon, Het Oud-Koninkrijk Kongo, Brugge, 1941:369, citado en Streit, 1950:281

¹²⁵ Carta do rei do Congo a D. Joao III, 6 de Julio de 1526, en Manso Pavia, 1877:53-54 citado en Streit, 1950: 294

¹²⁶ Bulla Paulis III, Didaco Episcopo S. Thomas – Inc. *Gratiae divinae praemium* – Roma: III Nonas Novembris, an. I (3. XI. 1534) publicado en Pavia Manso, Historia Ecclesiastica Ultramarina, Lisboa, 1872:187-188, citado en Streit, 1950:325

São Thomé quienes se encargarían de la correcta instalación de la Iglesia Católica. Los historiadores coinciden en afirmar que las visitas de estos obispos eran infrecuentes, el envío de misioneros era escaso y la estancia en la zona cada vez más corta.

Por otra parte, vimos que las primeras comunidades en llegar fueron la Congregación de San Eloy, una sociedad de plateros madrileños y la Orden de los Predicadores. Sin embargo, desconocemos los oficios que desempeñaron en el Kongo y el periodo de su labor. También sabemos del posterior arribo de Dominicos y Franciscanos. Finalmente, dado el aporte de la Compañía de Jesús a la difusión del cristianismo, debemos destacar la llegada de cuatro Jesuitas en 1547: Christovam Ribeiro, Jacome Dias, Jorge Vas y Diogo do Soveral. Lo único que sabemos de la misión, es que los misioneros intentaron ejercer el control de la Iglesia instalada en el Kongo al punto de desafiar abiertamente al Mani Kongo. En 1549 los jesuitas escribieron al rey de Portugal para presentar una queja sobre el Mani Kongo

“del mal procedimiento que D. Diogo, rey del Congo tenía para con los portugueses, y principalmente para con los eclesiásticos, porque, además del poco acatamiento que tiene para con el obispo, llegó a mandar descender del púlpito y salir de la iglesia a los padre de la compañía por estigmatizar los malestares del pueblo”¹²⁷

En respuesta, el mismo año Diogo rey del Kongo (1545-1561) envía a Joao III de Portugal (1521-1557) una carta donde reclamaba

¹²⁷ Carta de Francisco de Barros Sao Thomé, 18 de febrero de 1549, publicado en Pavia Manso 1877:93-96 “do mau procedimento que D. Diogo, rei do Congo tinha para com os portugueses, e principalmente para com os eclesiásticos, porque além do pouco acatamento que tivera para com o bispo, chegára a mandar descer do pulpito e sair da igreja os padres da companhia por estigmatizarem os malestares do povo” citado en Streit, 1950:392

“el mal procedimiento que los padres y demás vasallos portugueses que estaban en aquel reino, y pidiéndole confirmase una carta del rey D. Manuel, la cual remitía al traslado”¹²⁸

Finalmente, en 1555 los Jesuitas fueron expulsados del Kongo. El único resultado conocido de su obra evangelizadora fue un Catecismo en kikongo publicado en el mismo año de su expulsión que, desafortunadamente, permanece desaparecido.

Aun en medio de tantos inconvenientes, en la primera mitad del siglo XVI se construyeron iglesias y escuelas en las capitales de las provincias del Kongo. Se sabe que estas escuelas tuvieron funcionamiento continuo hasta comienzos del siglo XVII. Poco sabemos sobre el contenido de las cátedras, los alumnos o los maestros que hubo en esas escuelas. Imaginamos que no fueron los misioneros europeos pues, como ya explicamos estos permanecían con el rey del Kongo. Hilton dice solamente que allí se enseñaba literatura básica, doctrina cristiana, latín y algunos estudios superiores.¹²⁹ También se publicaron algunos libros en kikongo, como la *Cartilla de doctrina Christa em lingua do Congo* en 1535¹³⁰. El único dato que existe sobre los libros es que eran adquiridos por una minoría pues un manual de gramática costaba alrededor de 6.000 *reis* y un misal valía un esclavo.¹³¹

Contamos con la investigación Hilton para explicar las transformaciones institucionales acaecidas con la adopción de la cultura literaria. Ella propone que esta cultura literaria contribuyó al fortalecimiento del poder centralizado en el Kongo. La

¹²⁸ Carta de D. Diogo a Joao III, Cidade de Conguo, 28 de enero de 1549, en Pavia Manso 1877: 91 “do mau procedimento dos padres e mais básalos portugueses que estavam n’aquelle reino, e pedindo-lhe confirmasse a carta d’elrei D. Manuel, da qual remetia o traslado” citado en Streit, 1950:392

¹²⁹ Joao III al rey del Kongo, 1529 publicado en Brasio, 1944, I: 533, Afonso I al rey Manuel I, Kongo, 5 de octubre de 151 publicado en Brasio, 1944 I:322, citado por Hilton, 1985:79

¹³⁰ *Cartilha de doutrina Christa em lengoa do Congo*, Evora, 1536, desaparecida pero mencionada en Joao III a Diego I, Lisboa, 12 de octubre de 1556, publicada en Brasio 1944:II:393 citada en Hilton 1985:80

¹³¹ Bruigotti-Infelicita 377 citado en Hilton, 1985:251

primera evidencia de este proceso fue la implementación de un sistema de registro financiero en el cual se fijaron las tasas de impuesto y se comenzaron a registrar los deudores. También se emprendió una especie de sistema de crédito que permitió a los deudores aplazar y elegir la forma de pago.¹³²

En segundo lugar, la cultura literaria transformó la política de gobierno, pues hizo que todos los asuntos de la política central, antes transmitidos oralmente, quedaran registrados en el papel. Esto, aceleró la comunicación entre las provincias y el centro y posibilitó el mantenimiento de correspondencia del Mani Kongo con los reinos europeos y con el Papa. Ese, según Hilton, sería el mejor sistema de defensa que utilizarían los Mani Kongo para proteger los intereses del reino.¹³³

Las conclusiones de Hilton solo se refieren a las transformaciones en el ámbito institucional. Empero, nada sabemos sobre la participación de esto letrados en la evangelización del pueblo bakongo o en la elaboración de una versión particular de cristianismo. En ese sentido creemos necesario seguir las huellas de las primeras fuentes, hacia aquellas que documenten la vida de los bakongo en Europa, la educación que recibieron, las vidas de los jóvenes que fueron ordenados como presbíteros y cómo enseñaron el cristianismo al regresar al Kongo.

¹³² Hilton, 1985:79-81

¹³³ Hilton, 1985:83

CONCLUSIÓN

La presente constituye una obra de depuración en tanto que dispone las narraciones de los primeros setenta años de contacto entre los bakongo y los portugueses de acuerdo con las distintas posturas de los historiadores. Consideramos que este *estado de arte* es el paso indispensable para realizar cualquier investigación ulterior sobre la adopción del cristianismo en el Kongo. Además de familiarizarnos con la literatura y los índices de fuentes, hemos identificado los vacíos y las falencias de las investigaciones, las cuales servirán de insumo para plantear una tesis de doctorado.

El análisis historiográfico del primer capítulo concluye que, después de cuarenta años de investigaciones, el reino del Kongo no puede pensarse como unidad aislada sino como parte de una región cultural denominada Bantu Centro-Occidental. Se trata de una región cultural, pues muchos de los grupos que allí habitan comparten prácticas sociales y rituales. Entre ellas destaca una específica forma de responder al encuentro con sociedades extranjeras: Estos grupos tienden a aceptar las innovaciones de los foráneos, bajo la condición de adaptar aquello que sale de sus referencias. El proceso de adopción del cristianismo en el reino del Kongo demostró la persistencia de este tipo de respuesta porque, a pesar de la aceptación voluntaria, los bakongo mantuvieron prácticas relacionadas con los antiguos cultos.

En el segundo capítulo estudiamos las inferencias hechas por los investigadores acerca de la cultura bakongo antes de la llegada de los portugueses. Finalmente en el tercero, vimos cuáles aspectos de esa cultura se retuvieron después de la incorporación del cristianismo. Entre los fenómenos de adopción y adaptación señalamos específicamente el uso de la sal durante el bautizo, el mantenimiento de términos kikongo para nombrar los ornamentos o el clero y la introducción de las posesiones por

santos católicos. Así, los bakongo crearon una nueva religiosidad que estaba estructurada en su religiosidad autóctona, en la cual se insertaban imágenes y credos fundamentales de la religión europea.

Dichas imágenes, como las que se muestran en el Anexo 2 representan el Cristo rodeado de unos pequeños seres que podrían ser interpretados como ancestros capaces de legitimar el culto a ese objeto entre los bakongo. Es evidente, entonces, un proceso de apropiación de la imagen del crucifijo para que ella fuera convertida a códigos inteligibles para los bakongo.

Por último propusimos algunos problemas que podrían ser objeto de una próxima investigación para de doctorado. La primera se refiere a la formación del clero nativo. Los documentos insisten en que el rey del Kongo –Mani Kongo- retuvo el clero europeo dentro de sus cercados y así le impidió evangelizar directamente al pueblo. De tal manera, los misioneros se vieron obligados a instruir tan solo a los nativos bakongo que tenían permiso del Mani Kongo para evangelizar en las provincias del reino. Sin embargo, desconocemos quiénes eran estas personas, a qué sectores pertenecían o cómo instruyeron al pueblo en el cristianismo. ¿Eran acaso los mismos funcionarios que se encargaban de ejecutar los rituales antes de la llegada de los europeos?

La pregunta resulta interesante al constatar que, durante el siglo XVII, las instancias encargadas de velar por el correcto establecimiento de la institución eclesiástica¹³⁴, en el caso del Kongo, el vicario apostólico delegado por la Santa Sede desde 1598 y los Capuchinos encargados por la Propaganda Fide desde 1645, denuncian el control del clero por parte del rey del Kongo. A nivel dogmático, ellos mismos censuran las terribles tergiversaciones que los bakongo había hecho de los principios del

¹³⁴ Bosh, David J, *Transforming Misión, Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, 1991: 228; Corsi, Elisabetta, “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?”, en *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, (en prensa)

cristianismo. Pero, si bien las consecuencias de la fusión han sido analizadas por Thornton y Hilton, consideramos que podría ser provechoso investigar este problema desde la perspectiva de una *ortopraxis* que se generó ya en el primer periodo de encuentro, es decir, estudiar la forma de imbricación que hubo entre las creencias bakongo y el cristianismo desde la perspectiva de pensamiento bakongo.

La cuestión relativa a la formación del clero nativo y aquella sobre la ortopraxis de los bakongo están asociadas. Es posible que la inculturación bantu del cristianismo haya derivado de las primeras instrucciones realizadas por los jóvenes bakongo consagrados como presbíteros, quienes formarían el clero nativo pero cuyos destinos desconocemos. En especial por la influencia de Henrique, el hijo del Mani Kongo que, en 1518, había sido consagrado como obispo en Roma.

La cuestión de la formación de un clero nativo siempre constituyó un problema de difícil solución para la Iglesia Católica debido a la necesidad que de controlar la ejecución a cabalidad las prescripciones rituales y hacer seguir de manera fiel las disposiciones morales de la vida clerical. Al consagrar un clero no europeo, que además actuaría lejos de Europa, la vigilancia no podía ser rigurosa y la Santa Sede probablemente desconfiaba de la ortodoxia en la ejecución de los sacramentos.

Estas preguntas no se encuentran planteadas en las investigaciones sobre la adopción del cristianismo en el reino del Kongo y consideramos que su resolución puede ser alcanzada a partir del análisis de nuevas fuentes. Ellas derivaron de la lectura rigurosa del índice de fuentes misioneras sobre África “Biblioteque Missionum Afrikanische Missionsliteratur, 1053 – 1599” publicado por Robert Streit, quien hace referencia a una primera fuente que podría ser interesante para develar algunos aspectos de las cuestiones planteadas: “Memoria de como veio a nossa christiandade em Portugal, El Rei D. João 2º com o Principe do Congo no anno de 1484” [uma

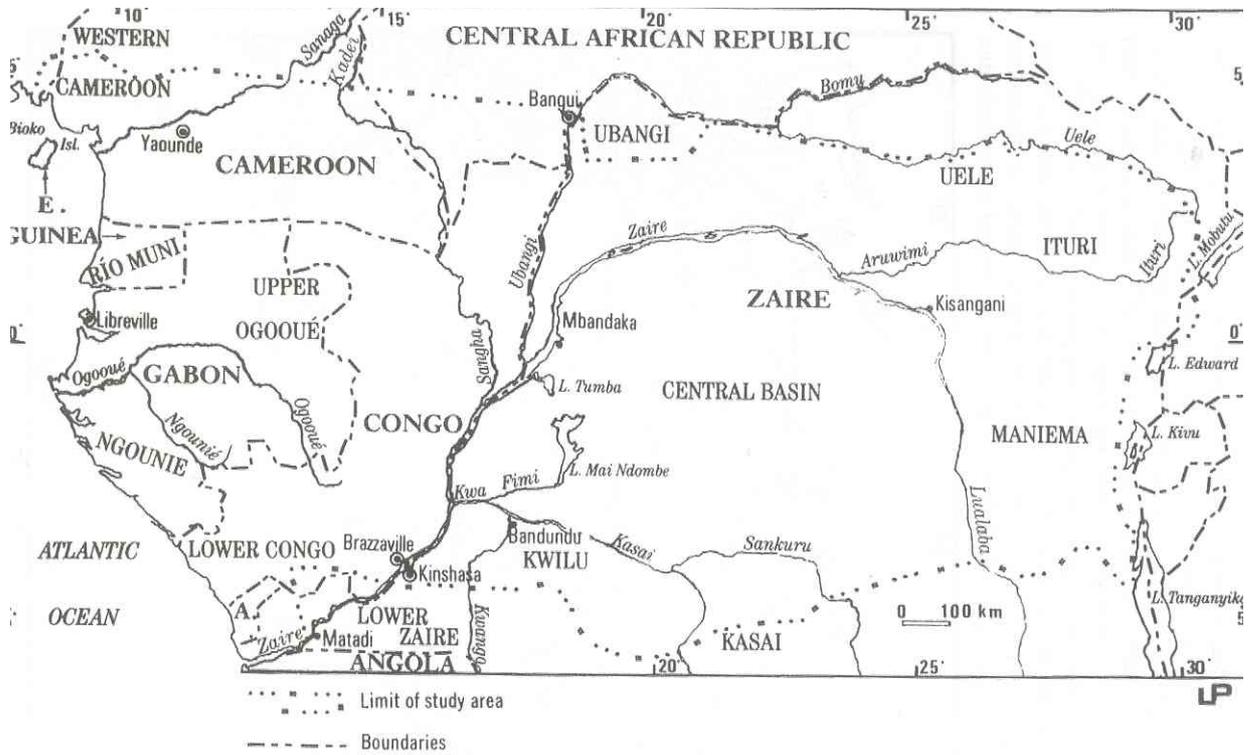
fantasmagoria curiosa e histórica dum literato preto]”¹³⁵. Un eficaz y novedoso auxilio para el investigador esta representado por las nuevas modalidades de acceso al Archivo Secreto del Vaticano donde se vienen digitalizando índices de fuentes desconocidas hasta el presente. Ejemplo de esto es la “Guida de la fonti pe la storia dell’Africa a sud del Sahara negli Archivi de las Santa Sede e negli Archivi ecclesiastici d’Italia”¹³⁶.

Por último, debemos resaltar la importancia de este estudio para entender la largísima historia de mesianismo centro-africano el cual, no solo constituye una interesante imbricación religiosa entre cristianismo y cultos locales sino, más aun, ha sido el canal privilegiado para luchar y obtener derechos civiles a los largo de los cinco siglos de instalación de los europeos en la región. El estudio de las fuentes desde el punto de vista bakongo podría resolver la serie de inquietudes respecto al origen de estos cultos.

¹³⁵ “Memoria de como veio a nossa christiandade em Portugal, El Rei D. Joao 2º com o Principe do Congo no anno de 1484” [uma fantasmagoria curiosa e histórica dum literato preto.” Publicada en *Missioes de Angola e Congo IV*, Lisboa, 1926; referenciada por Streit, Robert, *Biblioteca Missionum, Afrikanische Missionsliteratur, 1053 – 1599*, No. 1 – 2217, Editorial Herder Freiburg, 1951:215

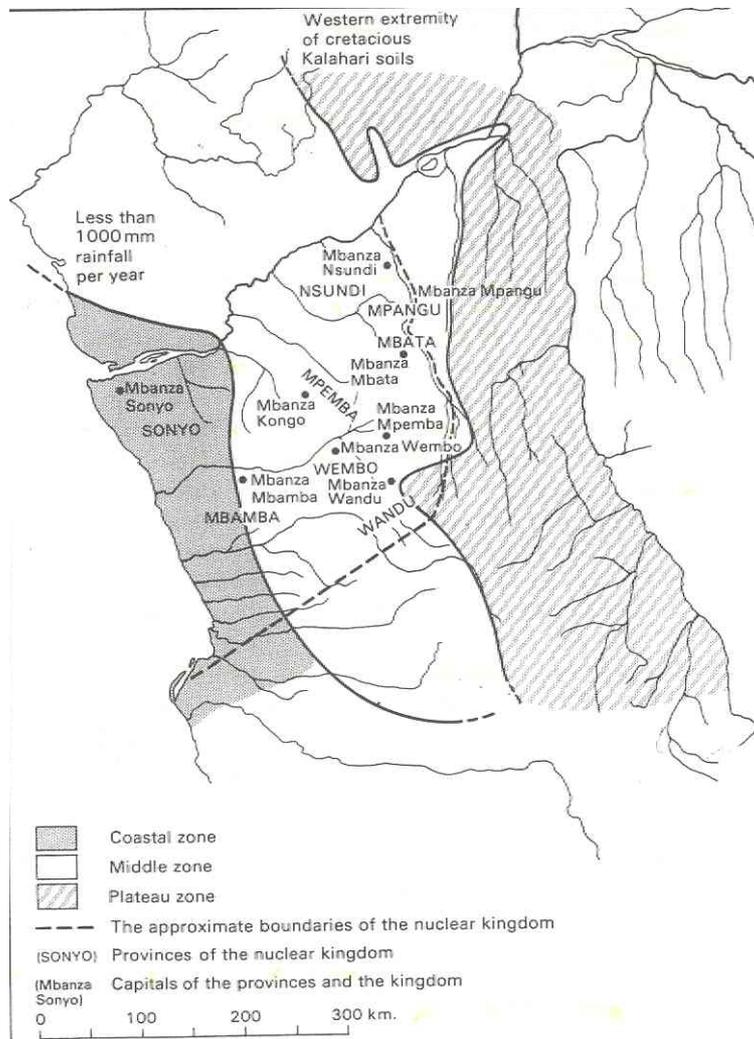
¹³⁶ Lajos Pásztor, *Guida de la fonti pe la storia dell’Africa a sud del Sahara negli Archivi de las Santa Sede e negli Archivi ecclesiastici d’Italia*, Inter Documentation Company, Zug, 1983, p. [4], XIV, 583

ANEXO 1



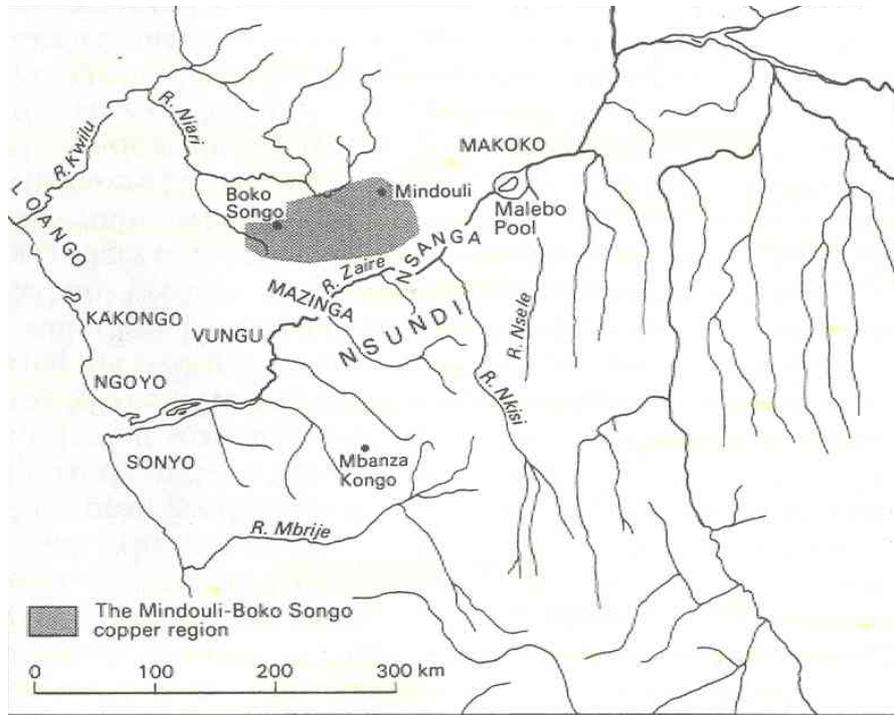
Mapa 1 Delimitación de la región cultural denominada África Centro-Occidental según Jan Vansina

Tomado de Vansina Jan, Paths in the rainforests. Toward... 1990, p. 4



Mapa 3 Provincias del reino del Kongo

Tomado de Hilton, 1985:4



Mapa 4 Ubicación de las minas de cobre y el centro mercantil de la Balsa de Malebo –Malebo Pool-

Tomado de Hilton 1985:56

ANEXO 2



Crucifijo siglo XVI –comienzo del XVII

Bakongo

Cobre 27.3 cm

Tomado de

http://www.metmuseum.org/Works_of_Art/recent_acquisitions/1999/co_rec_africa_1999.295.7.asp



Crucifijo: San Antonio de Padua, Siglo XVIII
Bakongo
Cobre, 8.89 cm

Tomado de: http://www.metmuseum.org/toah/hd/pwmn_4/hd_pwmn_4.htm

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Barros, João de, *Décadas da Ásia*, Década I, Lisboa, 1552 editado por António Baiao, Coimbra, 1932
- Brasio, António, *Monumenta Missionaria Africana*, 1ra Serie, 15 volúmenes, Lisboa, 1952 - 1988
- Cavazzi, Giovanni Antonio da Montecuccolo, *Histórica descrição de tre regni Congo, Matamba y Angola* Bologna, 1687, Milan, 1690
- Graciano Maria de Leguzzano, O.M. *Cap. descrição do Congo Matamba et Angola*, 2 vols, Lisboa, 1965 cap. I p. 132
- Dapper, Olfert, *Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche gewesten van Epypten Barbaryen, Lybien... Guinea, Ethiopien, Abyssinie ...* Ámsterdam, 1668 Traducido al francés *Description de l'Afrique...* Amsterdam 1685.
- Filesi, Teobaldo, *La "Missio Antiqua" dei Cappuccini nel Congo (1645 – 1835) Studio Preliminare e guida delle fonti*, Roma, Istituto Storico dei Cappucini, 1978
- Lajos Pásztor, *Guida de la fonti pe la storia dell'Africa a sud del Sahara negli Archivi de las Santa Sede e negli Archivi ecclesiastici d'Italia*, Inter Documentation Company, Zug, 1983, XIV, 583, p. 4
- Manso, Pavia, *Historia Ecclesiastica Ultramarina*, Lisboa, 1872,
- Manso, Paiva *Historia do Congo*, Lisboa, 1877
- Pigaffeta, Filippo, *Relazione del Reame di Congo*, 1591. Traducido al francés por Bal William, ed. *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes par Duarte Lopes*, Louvain, 1963
- Pina, Rui de, *Crónica d'El-Rei D. Joao II* publicado en Radulet, Carmen, *O cronista Rui de Pina e a 'relacao do Reino do Congo'*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1992, p. 142
- Pina, Rui de, *Uma relacao de Rui de Pina sobre o Congo escrita em 1492*, Lisboa, Series Separata, Agrupamento de Estudos de Cartografia Antita, 1966
- Streit, Robert, *Biblioteca Missionum, Afrikanische Missionsliteratur, 1053 – 1599*, No. 1 – 2217, Editorial Freiburg, Herder, 1951

Fuentes secundarias

- Adas, Michael, *Machines as the measure of men. Science, technology, and ideologies of Western dominance*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1989
- Arens y Karp, *Creativity of Power. Cosmology and Action in African Societies*, Washington, Smithsonian, 1982
- Axelson, Sigbert, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, Uppsala: Gunnessons, 1970

- Balandier, George, *Antropología Política*, Península, España, 1969
- _____. *Daily Life in the Kingdom of the Kongo: From the Sixteenth to the Eighteenth Century* U.S.A. Pantheon Books, 1968
- _____. *Daily Life in the Kingdom of the Kongo: From the Sixteenth to the Eighteenth Century* U.S.A. Pantheon Books, 1968
- Bertrand, A. “Quelques notes sur la vie politique, le développement, la decadence des petites sociétés bantou du bassin central du Congo” *Revue de l’Institut de Sociologie de Bruxelles*, 1, 1920
- Biebuyck, D. “Organization politique des Nyanga”: La chefferie des Ihana” *Kongo-Overzee* 22 (4-5), 1956, 23, (1-2), 1957
- _____. *Lega Culture: Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People*, Berkeley, 1973
- _____. *The Arts of Zaire*, Vol. 11, Eastern Zaire, Berkeley, 1986
- Birmingham David, “Central Africa from Cameroun to Zambeze” *The Cambridge History of Africa from 1050 to 1600*, Vol. 3, Roland Oliver (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975
- _____. “Central Africa” *The Cambridge History of Africa from 1600 to 1790*, Vol. 3, Richard Gray (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975
- _____. “The date and significance of the Imbangala invasion of Angola, en *Journal of African History*, VI, 2, 1965:145–152
- _____. *Trade and conflict in Angola. The Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese 1483 – 1700*, Oxford, Oxford University Press, 1966
- _____. “Central Africa from Cameroun to Zambezi”, en *Cambridge History of Africa*, Tomo IV, R. Gray (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975
- Boockie, Simon, *Death and the Invisible Powers: The World of Kongo Belief*, Bloomington, Indiana University Press, 1994
- Bosh, David J, *Transforming Misión, Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, 1991
- Brasio António, *Portugal en África*, II Serie, Lisboa, 194:99-112
- Clist, B. “Pour une archéologie du royaume kongo: Un exemple d’analyse systémique appliqué a la céramique africaine.” *Muntu* (en prensa)
- Corsi, Elisabetta, “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?”, en *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, (en prensa)
- Curtin Philip, *The Atlantic Slave Trade a Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969:109
- Cuvelier, Jean, “Traditions congolaises” en *Congo* 2, 2, 1931:193 – 208
- _____. “Traditions congolaises” en *Congo* 2, 4, 1930:469 – 487
- Devesa, Jean Michel, *Magie et écriture au Congo*, Paris, L’Harmattan, 2000

_____. *Sony Labou Tansi - Ecrivain de la honte et des rives magiques du Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2000

Dupré Marie-Claude y Pincon Bruno, *Métallurgie et Politique en Afrique Centrale, Deux mille ans de vestiges sur le plateaux Batéké*, Paris, Ed. Karthala, 1997

Fabian, Johannes, "Missions and the colonisation of African languages: developments in the former Belgian Congo" en *CJAS* 17/2, 1983:165-187.

Filesi, Teobaldo, "Duarte Lopez ambasciatore del Re del Congo presso Sisto V nel 1588", *Africa*, XXIII, 1968:44-83

_____. "Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVII secolo", *Africa* XXII, 1967

_____. "Nuove testimonianze sulla missione Congolese a Roma del 1608", *Africa*, XXIII, 1968:431-469

Geschiere, Peter, Roitman, Janet, MacGaffey, Wyatt, *Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Virginia, University of Virginia Press, 1997

Goncalves, Antonio Custodio, *Kongo: le lignage contre l'Etat*, Évora, 1985

Gruénais, Marc-Eric, "Messies, Fétiches et Lutte de Pourvoirs au Congo", *Cahier d'Etudes Africaines*, XXXV-I, 137, 1995 :163-93,

Heusch, Luc de, *Charisme et royauté. Conférence prononcée le 22 mai 2002*, Paris, Publications de la Société d'ethnologie, 2003

_____. *Du pouvoir anthropologie politique des sociétés d'Afrique Centrale*, Francia, Publications de la Société d'ethnologie, 2002

_____. *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1996

_____. *Le roi du Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, 2000

_____. *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986

_____. *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982

Hilton, Anne, *The Kingdom of Kongo*, New York - London, Clarendon Press Oxford, 1985

Jedin, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia, La Iglesia de la Edad Media después de la reforma gregoriana*, Tomo IV, Barcelona, Editorial Herder, 1973

Jordan, Manuel, *The Kongo Kingdom*. New York, Franklin Watts, 1998

Kagame, Alexis, *La Philosophie Bantu*, Paris, Presence Africaine, 1976

Kouloumbou, Marie-Jeanne (Editora) *Histoire et Civilisation Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2003

M'Bokolo, Elikia, *Afrique Noire. Histoire et Civilisation*, Paris, Hatier, 1995

Mabiala, Muntaba-Ngoma, "Arts et traditions orales en Afrique Noire. Essai méthodologique", en *Annales Aequatoria*, n. 12, 1991:111-123.

Mabona, Mongameli, "La spiritualité africaine", en *Présence africaine*, n.52, 1964:147-161

- MacGaffey, Wyatt (Editor), *Art and Healing of the BaKongo Commented by Themselves*, Minkisi from the Laman Collection, Bloomington, Indiana University Press, 1991
- _____. y Janzen, J.M, *An Anthology of Kongo Religion: Primary texts from Lower Zaire*, Lawrence, University of Kansas, 1974
- _____. *Custom and Government in the Lower Congo*, Los Angeles, University of California Press, 1970
- _____. *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983
- _____. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*, Chicago, University of Chicago Press, 1986
- _____. “Fetichism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective”, *Africa*, XLVII, 1977
- _____. “The cultural roots of Kongo prophetism”, *History of Religion*, XVI, 1977
- _____. y Harris, Michael, *Astonishment and Power: Kongo Minkisi/the Art of Renee Stout*, New York, Smithsonian Institution Press, 1993
- _____. *Kongo political culture. The conceptual challenge of the particular*, Bloomington, Indiana University Press, 2000
- _____. “Kongo Identity, 1483-1993”, en *Nations, Identities, Cultures*, Mudimbe V.Y. (Editor), London, Duke University Press, 1997
- Mann, Kenny, “Kongo, Ndongo: West Central Africa”, en *African Kingdoms of the Past series*, Dillon Press, 1996
- McVeigh, M., *God in Africa. Conceptions of God in African traditional Religion and Christianity*, Cape Cod, Massachusets, Claude Stark Inc., 1974
- Mello e Souza, Marina de, “Reis do Congo no Brasil colonial”, *Os espaços de sociabilidade na Ibero-América (Séculos XVI-XIX)*, Lisboa, Editorial Colibri, 2004
- Mello e Souza, Marina de, *Reis negros no Brasil escravista, História da festa de coroação de rei Congo*, Belo Horizonte, Editorial UFMG, 2002
- Mudimbe, V.Y. (Editor) *Nations, identities, cultures*, South Carolina, Duke University Press, 1997
- Munck, Joshep, *Kinkulu kia nsi eto*, Editorial Matadi, Angola, 1971
- Newman, *The peopling of Africa*, New Haven, Yale University Press, 1995
- Radulet, Carmen, *O cronista Rui de Pina e a ‘relacao do Reino do Congo’*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1992
- Randles, W.G.L. *L’ancien royaume du Congo des Origines à la Fin du XIX Siècle*, Paris, Ed. Mouton, 1968, Paris, 1968
- Thompson Farris Robert *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, New York, Vintage, 1984
- _____. y Cornet Joseph, *The Four Moments of the Sun: Kongo Art in Two Worlds*. Washington, DC, National Gallery of Art, 1981

- _____. y Meurant Georges, *Mbuti Design: Paintings by Pygmy Women from the Ituri Forest*, London, Thames and Hudson, 1995
- _____. *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*, New York, Museum for African Art, 1993
- _____. *Le geste Kongo*, Paris, Dapper, 2002
- Thornton, John, *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge University Press, 1998
- _____. "Demography and History in the Kingdom of Kongo, 1550-1750", *Journal of African History* 18, 1977:507-30.
- _____. "Mbanza Kongo/São Salvador: Kongo's Holy City," en David Anderson y Richard Rathbone (Editores) *Africa's Urban Past*, London, James Currey and Heinemann, 2000:67-84.
- _____. "The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written evidence on a Central African Kingdom," *Paideuma* 33 (1987): 407-21.
- _____. y Miller Joseph C, "The Chronicle as source, history and hagiography: The Catálogo dos Governadores de Angola," *Paideuma* 33, 1987: 359-89. Traducción al portugués "A crónica como fonte, história e hagiografia: O Catálogo dos Governadores de Angola," *Revista Internacional de Estudos Africanos* 12-13, 1990: 9-55.
- _____. "Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910," *Actas do II Reunião da História da África*, Luanda, 1997
- _____. "Early Kongo-Portuguese relations: A new interpretation", *History in Africa* 8, (1981), 183-204
- _____. "Religion and Cultural Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1800," en Linda Heywood (Editora), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, New York, Cambridge University Press, 2002:71-90.
- _____. "The development of an African Catholic church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750", en *Journal of African History*, Vol. 25, No. 2 1984: 147-167
- _____. "The Origin and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350 – 1550", *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1, 2002:89 - 120
- _____. *Africa and the Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*, New York, Cambridge University Press, 1998
- _____. *The Kingdom of Kongo, civil war and transition 1641 – 1718*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983
- Vansina, Jan, "Lignage, idéologie et histoire en Afrique équatoriale", *Enquetes et documents d'histoire africaine* 4, (1980), 133-155
- _____. *Kingdoms of the Savanna: A history of Central African States until European occupation*, Madison, University of Wisconsin Press, 1966
- _____. *Oral tradition as history*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985
- _____. *Pahts in the rainforests, Toward a history of political tradition in the Ecuatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990

Weckmann, Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón, Estudio de la supremacía papal sobre las islas (1091-1493)*, México, Fondo de Cultura Económico, 1992 (1949)