

## Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantu y America Colonial

Nicolás NGOU-MVE

Centro de Estudios Afro-Ibero-Americanos  
Universidad Omar Bongo, Libreville, Gabon

Además del famoso tema de la llegada de los africanos al continente americano antes de los europeos, el episodio de la trata negrera es actualmente la fase más estudiada y mejor conocida de los contactos pasados entre el África negra y el continente americano. Con esto no quiero insinuar que ya se sepa todo, sobre este fenómeno histórico. Al contrario, a pesar de los esfuerzos que se han venido realizando durante estos últimos años del siglo XX, nos queda todavía que resolver muchas incógnitas y pienso que es en el campo de las interacciones generadas entre los pueblos por la trata, donde las dudas quedan más espesas. En efecto, tantas cosas debieron de ocurrir en la vida de un individuo, desde su captura en Nyanga, en Matamba o en Okanga hasta su muerte en las minas de Zacatecas o en las plantaciones de Pernambuco que a un africano de hoy no le tocaría vivir lo mismo. Si lo aplicamos a millones de individuos y a un período de cientos de años, mediremos el tamaño de la tarea que nos queda, para conocer las relaciones históricas entre nuestros continentes.

En este terreno de las interacciones entre África, Europa y América, llama singularmente la atención la conducta religiosa de los africanos. Porque cuando llegan los portugueses al África negra en el siglo XV, proponen, ofrecen o imponen el abandono de las religiones africanas y la adopción del cristianismo. Poco después, cuando nace y se desarrolla la trata negrera, en América los cautivos africanos se encuentran otra vez con la obligación de adoptar el mismo cristianismo. Mientras tanto, los que quedaron en África, como no llegan a deshacerse de la presencia europea, tampoco resuelven (hasta hoy) los problemas que les plantean, por un lado, la evangelización y, por el otro, la búsqueda de su salvación.

Entonces, desde el punto de vista africano y bajo el mismo imperialismo europeo, se desarrolla a partir de la trata una doble experiencia del cristianismo: la africana (que viven los que se quedaron en África) y la americana (de los que fueron embarcados). Estas dos experiencias, cuando las confrontamos, parece que ayudarían a poner en claro no sólo la manera como los africanos siempre han visto y ven al cristianismo y a sus agentes; sino también, en ello, los eventuales matices entre los de África y los de América.

### **La experiencia africana:**

Antes de abordar propiamente la experiencia africana de la evangelización, es útil precisar, que lo que a nosotros nos interesa hoy, lo que nos orienta e inspira en este planteamiento, no es ya la larga lista de los sufrimientos recibidos por los africanos durante la trata en África y durante la esclavitud en América, no es ya lo que se les ha hecho a los africanos, sino *lo que ellos han hecho*. Si se nos reprocha querer, con esta actitud, falsear u ocultar la realidad histórica, diremos que si hoy la gente común sabe algo sobre la trata y la esclavitud de los negros, son precisamente, son únicamente estos sufrimientos: que los africanos han sido y siguen siendo víctimas de la Historia.

Pero si son innegables esos sufrimientos, ¿Cómo creer que no hubo otra cosa en la existencia de esos miles de hombres y mujeres antes y después de ser embarcados hacia América? ¿Además de sufrir, qué hacían, qué pensaban, a qué aspiraban? Hablando de religiosidad, ¿En qué disposición se encontraban los africanos a la hora de descubrir al cristianismo y qué hicieron?

### **1.1. Las disposiciones iniciales :**

Parecerá trivial afirmar que los africanos introducidos y esclavizados en América, eran verdaderos seres humanos, o sea: portadores de cultura, e incluso portadores de unas culturas milenarias. Pero esta trivialidad se transforma en urgente necesidad cuando recorremos las fuentes que tradicionalmente alimentan nuestros estudios sobre la presencia africana en América. Esta necesidad de estudiar a los afro-americanos incluyendo o partiendo de las culturas africanas, la hemos llamado el “enfoque triangular”.

Frente al proselitismo europeo de los siglos XVI y XVII, los africanos (antes o después de ser capturados) no tenían otro marco de referencias, sino sus propias culturas. Para observar su conducta frente al cristianismo, nos limitaremos al caso del África Central y Austral, a esta región que presentaba una compacta homogeneidad cultural que asombró a los mismos europeos desde el principio: la cultura bantú<sup>1</sup>.

En esta cultura, la religión era ya algo muy importante antes de la llegada de los europeos; tan importante que la vida entera de un ser humano, desde su nacimiento hasta su muerte e incluso después de esta muerte, giraba en torno a la existencia de un Ser Superior y Todopoderoso llamado *Nzambiampungu* o, según las numerosas lenguas de este grupo, *Nzame*, *Nzambi*, *Nzambe*, *Nñambi*, etc. Después de su muerte, los sabios bantú recibían de parte de sus descendientes un culto particular (el culto de los ancestros), para que éstos pudieran interceder a favor de los vivos ante el Todopoderoso, cada vez que el pueblo o la familia padecía alguna calamidad o desgracia. Instrumentos y ritos apropiados servían para facilitar el contacto con el más allá y para asegurarse de la benevolencia de los ancestros y la del mismo *Nzambiampungu*.

El giro dramático que después tomarían las relaciones entre africanos y europeos nos hace olvidar fácilmente que desde el principio, para los bantú, el Dios de Amor anunciado por los portugueses era idéntico a *Zambiampungu*, su Dios Todo-poderoso. De ahí la adhesión espontánea y voluntaria de la gente al cristianismo. Pero esta adhesión se situaba en dos niveles de la sociedad:

Por un lado, desde el rey Nzinga a Nkuvu (1491-1506), las demostraciones de potencia y riqueza, hechas por los europeos, habían impresionado a los africanos. Para los soberanos, adoptar la religión de esos extranjeros era una buena política oportunista, aceptar a los extranjeros era sinónimo de poner al país en la vía de la modernización. Hoy, entre Europa y África, esto se llama la “cooperación norte-sur”...

Por el otro lado, para el pueblo, la percepción del cristianismo era diferente: la historia maravillosa de la Biblia, *el anuncio de la llegada de un Mesías*, el nacimiento del Cristo, su pasión, su resurrección, el rito del bautismo purificador, eran para el alma bantú un mundo nuevo que incitaba a la adopción de la nueva religión. Los mismos portugueses se

asombraron de la facilidad con que pudieron apoderarse del alma bantú. Así nació entre los colonos europeos la idea de que la fe hacía agradable a los africanos el pillaje de sus tierras y el comercio de sus hermanos como esclavos<sup>2</sup>.

Todo esto significa que desde el inicio, los bantú tuvieron fuertes razones para abrazar al cristianismo y que lo hicieron más allá de lo que esperaban los colonos portugueses. Creyeron más en Jesucristo que los mismos sacerdotes.

## **1.2. La aparición de las resistencias:**

Cuando observamos la historia de la evangelización del Kongo, se ve que los cimientos de esta adhesión al cristianismo ya llevaban en sí la marca de su fracaso y de la desilusión futura del pueblo kongo. En efecto, la evangelización supone tiempo, paciencia, dedicación y muchos esfuerzos; lo cual no coincidía con los objetivos de los portugueses en el momento de abordar las costas de África. Por otra parte, el pueblo kongo imbuido de religiosidad, pero mal evangelizado por los negreros, quedó desamparado y empezó a dudar.

a)- *Falta de interés*: Ya se sabe que la presencia de los portugueses en esta región africana se caracterizó por tres actividades normalmente incompatibles: el comercio, la evangelización y la guerra. En efecto, la exploración portuguesa de las costas atlánticas del África negra en el siglo XV tenía inicialmente como objetivo la búsqueda del camino hacia la India, o sea, tenía motivos esencialmente comerciales pero también religiosos por la vaga esperanza de encontrar por allí al famoso y mítico *Preste Juan*. Pero siempre supieron que el África no era la India.

Esto significa que nuestro continente en sí, sólo podía interesar a los portugueses si de paso ofreciera la posibilidad de alguna ganancia económica o política fácil. Igual: que si había alguna dificultad para conseguir la tal ganancia, se recurría a una guerra rápida, sin temor de matar cristianos. Pero al principio los portugueses no estaban dispuestos al trabajo profundo y paciente que era necesario para llevar a los africanos a adoptar un modo de vida cristiano. Hoy día, se nota todavía en la mirada de Europa alguna reminiscencia de la misma falta de interés hacia las realidades africanas.

b)- *Evangelización superficial*: Pero mientras tanto, el pueblo kongo, al adoptar la religión católica, aprendió progresivamente a conocerla al descubrir poco a poco su carácter de profunda bondad. Pero descubría también que este carácter bondadoso era callado, ocultado e ignorado por los portugueses en su vida cotidiana. La sinceridad con la que los africanos abrazaban la nueva religión fue interpretada, no como una buena disposición para desarrollar el cristianismo, sino como un estímulo para incrementar sus ganancias comerciales, olvidándose de la labor evangélica propiamente dicha. Así, bajo la impulsión de Afonso I°, el sucesor de Nzinga-a-Nkuvu, el catolicismo en el Kongo se transforma en un aliado y en un símbolo del poder político, vinculado con la trata negrera.

En poco tiempo, la codicia de los portugueses se intensificó tanto, que a sus ojos los africanos dejaron de ser socios comerciales, para transformarse todos en mercancías. Entre las actividades de los portugueses en el Kongo y Angola, la trata negrera llegó a imponerse como el único verdadero motivo de su presencia en estas tierras. Hacia 1548, toda esta

región estaba surcada de caminos negreros, y el puerto de Luanda era el principal puerto negrero de África. En este puerto, el bautizo de los negros se hacía de la manera más superficial, como una simple formalidad: se reunía a los negros en una iglesia, un día antes de embarcarlos, se le daba a cada uno su nombre cristiano (a veces en un pedazo de papel para que no se les olvidara); luego se les tiraba sal en la boca uno por uno; y para terminar se les echaba agua en la cara, diciéndoles que iban a la tierra de los españoles a vivir como cristianos, que no se acordaran más de su propia tierra ni de sus nombres africanos, etc.<sup>3</sup>

Pero por su lado, el pueblo bantú había abrazado también el catolicismo por una serie de asimilaciones con la religión tradicional bantú: identificación de *Zam-biampungu* con el Dios Todo poderoso de los cristianos como dioses superiores; identificación de los santos cristianos con los antepasados o con los dioses subalternos; identificación del rosario y de la cruz con los “*Nkisi*”, los ídolos locales cuyas funciones eran más prácticas. Así es cómo el catolicismo kongo, abandonado a su propia suerte o en manos de aventureros negreros, se alejó de la ortodoxia romana, para orientarse en la vía del sincretismo. Poco a poco, se operaba en los ritos una sustitución de los ídolos auténticos por los símbolos del catolicismo y vice-versa.

c)- *Choque de culturas*: En efecto, la conversión del rey Nzinga-a-Nkuvu al catolicismo en 1491 fue interpretada como un éxito espiritual notable de los portugueses. Pero la consecuencia inevitable de esta conversión era la intromisión en el seno de la élite kongo de unos usos extraños, que no coincidían con la filosofía bantú. El choque cultural que resultó del inicio de la evangelización tiene su mejor ejemplo en la conducta del mismo rey Nzinga-a-Nkuvu, quien tuvo que renunciar al catolicismo para volver a sus prácticas ancestrales.

Mientras que la élite kongo esperaba de la adopción del cristianismo unas ventajas sustanciales en términos de riqueza y poder, se le pidió precisamente abandonar esta riqueza y los símbolos tradicionales de este poder.

Un ejemplo de este drama, entre varios, es la poligamia. Entre los bantú, esta práctica se derivaba de la propia concepción de la vida y de la sociedad: la vida es un bien que recibimos de *Nzambiampungu*, a través de nuestros antepasados y padres; cada uno a su turno, tiene el deber de transmitirla a sus hijos. De ahí la importancia del acto sexual, de la mujer y de la fecundidad, del matrimonio. Pero el ser humano no nace ni vive solo, sino en el seno de una familia, la que le da una identidad, una personalidad, una existencia y una función social. Todo esto culmina con su matrimonio, que no es un acto individual, no es la unión de solamente dos muchachos, sino la unión, la alianza de dos familias, dos clanes, dos tribus. El matrimonio le da al hombre la ocasión de extender su influencia fuera de su propio clan. La multiplicación de los matrimonios aumenta naturalmente estas posibilidades y el prestigio del hombre. Con esto, ya no estamos en el campo del amor, sino en el ejercicio del poder político.

Para los cristianos al contrario, la perdición del hombre vino del acto sexual, el pecado carnal. Todo lo que se aleja de este acto es sinónimo de virtud: así, la madre de Cristo no cometió este pecado, los miembros de la Iglesia tampoco deben cometerlo, etc. Pero como no hay otra manera de multiplicar la especie humana, los cristianos sólo toleran el acto sexual cuando se realiza para este fin y en el marco del matrimonio. Pero para ser válido

ante Dios, el matrimonio debe ser cristiano: tiene que ser celebrado por la Iglesia que hace de él, no sólo un sacramento, sino también el compromiso de sólo dos individuos ante Dios. Fuera de todas estas condiciones, todo es pecado, fornicación y paganismo.

Estas dos concepciones del matrimonio están evidentemente opuestas en todo punto. Desde Nzinga-a-Nkuvu hasta hoy, después de varios siglos de rechazo mu-tuo, los bantú de África siguen practicando la poligamia y la Iglesia Católica sigue prohibiéndola... Si ésta fue una de las incompatibilidades más profundas e íntimas entre el cristianismo y la cultura bantú, otras resistencias culturales se manifestarían en adelante, multiplicándose e intensificándose.

En efecto para los bantú, ¿cómo comprender que los adeptos de un Dios de Amor se dediquen a esclavizar, a maltratar, a vender, a comprar y a matar a otros adeptos del mismo Dios de Amor? ¿Cómo comprender que, so pretexto de adoptar una nueva religión, los hombres tengan que renunciar a todas las mujeres del país, para contentarse toda la vida con una sola? ¿Cómo puede un rey, detentor de potencia ancestral, renunciar a los símbolos de su poder en vez de incrementarlo sumando a sus amuletos los del cristianismo?

Estas y otras preguntas desencadenaron en el espíritu de los africanos toda una serie de actos de duda y de ruptura frente a la religión cristiana y a toda la cultura que ésta traía.

De abuso en abuso y de protesta en protesta, las relaciones luso-kongo se envenenaron hasta la expulsión de los portugueses del Kongo en 1555. Pero esta expulsión fue la ocasión para ellos de acercarse al reino de Ndongo, vecino del reino de Kongo, que venían codiciando desde tiempos atrás. Este acercamiento fue el inicio de la instalación de los portugueses en el reino de Ndongo, vecino del Kongo y llamado desde entonces “Angola”, como toda el África Central y Austral. Fue también la ocasión para lanzar contra el Kongo toda una larga serie de operaciones de debilitamiento que desembocó en la destrucción del ejército kongo en la batalla de Ambuila del 25 de octubre de 1665.

### **1.3. La aparición del mesianismo:**

Así es como quedó el África bantú hundida en una profunda miseria social, eco-nómica, política y espiritual. Los actos de violación del mensaje de bondad contenido en la Biblia, eran cometidos por los mismos sacerdotes portugueses, grandes practicantes de la trata negrera. Desde entonces para los africanos, era necesario separarse de esos sacerdotes y de sus misiones, para crearse iglesias más fieles al Amor de Dios, iglesias africanas capaces de defender los intereses de los africanos<sup>4</sup>. Este razonamiento intensifica la introducción de los ídolos africanos en la práctica del Evangelio.

Martial Sinda y otros estudiosos han notado que con la llegada de las religiones escritas (el islam y el cristianismo), el África Central y Austral es la región donde se han dado los casos más fuertes y más numerosos de mesianismo sincrético en todo el continente. Hasta la actualidad, los habitantes de esta región siguen creando iglesias y ofreciéndose profetas y mesías. Pero desde el principio, estos movimientos siempre han tenido un carácter político. Y es importante notar que la oposición contra la presencia europea se ha manifestado tanto en las sociedades secretas tradicionales como en los movimientos

religiosos creados por las misiones cristianas. Este mesianismo expresa la necesidad de los africanos por dotarse de una religión propia. Son un intento de africanización de todas las doctrinas religiosas recibidas. Bajo la bandera religiosa, en realidad se trata de una lucha cultural, sociológica y política<sup>5</sup>.

Antes de los grandes profetas del siglo XX (Simón Kimbangu y Andrés Matsua), los primeros movimientos mesiánicos son señalados desde el siglo XVI por los portugueses. Entre estos profetas africanos, los más famosos fueron: Francisco Kassola en 1632, la vieja Mafuta Apolonia Fumaria en 1704, la joven Kimpa Vita en 1704 y Kikoya en 1872. Sólo recordaremos algunos de esos casos.

a)- *Francisco Kassola*: Es en el siglo XVII cuando la búsqueda de la salvación del pueblo africano, por la creación de una iglesia propia, empieza a cobrar en el África Central y Austral los caracteres de unos verdaderos movimientos de masas. Uno de los primeros casos notorios de este mesianismo es el de Francisco Kassola en 1632. El mesianismo de Kassola tuvo mucho que ver con un sacerdote portugués, insólito protector de los africanos en el Kongo: el Padre *Pero Tabares*, quien hizo publicar en 1624 un catecismo en lengua kikongo<sup>6</sup>, para mejorar la evangelización del pueblo. Ayudó y curó tanto a los africanos del Bengo que, de conformidad con sus creencias ancestrales, ellos vieron en este singular hombre blanco la reincarnación de algún ancestro que había vuelto del más allá para protegerlos contra las exacciones de los portugueses. Los congoleños quisieron nombrarle apóstol, a lo que el Padre Tabares se opuso. Frente a estos escrúpulos, en 1632, Francisco Kassola, uno de sus discípulos, se proclamó profeta e hijo de Dios. Como tal fundó una nueva religión que tenía como objetivo *aportar la salvación a los negros*.

El éxito arrollador de las prédicas y de las curaciones milagrosas de Kassola le dio mucha fama y le empujó a lanzar ataques virulentos contra los métodos de los misioneros portugueses, por su vinculación con la trata negrera.

Entre las prédicas de Kassola y las cartas patéticas que desde 1526 Afonso I° del Kongo escribe a Juan III de Portugal contra el desarrollo de la trata negrera en su reino, había solamente una diferencia de tono: los dos trataban de *salvar la dignidad del pueblo kongo, además de condenar la profunda paradoja e injusticia del cristianismo*.

b)- *Doña Beatriz Kimpa Vita*: La destrucción del ejército kongo por los portugueses y sus aliados en la batalla de Ambuila fue el punto de partida de una profunda crisis política y religiosa en el reino de Kongo. Frente a esta crisis, el cristianismo se transforma en el único instrumento capaz de propiciar el renacimiento de un sentimiento nacional. La fundadora de esta religión nacional es Kimpa Vita o Doña Beatriz, cuya espiritualidad fue reconocida por la Iglesia en 1704. A partir de esto, Kimpa Vita recibe numerosos testimonios de veneración. Estos testimonios vienen del sentimiento generalizado de que *por fin Dios podía salvar al Kongo de tantos sufrimientos, a través de esta frágil muchacha que parecía revestida de potencia divina*.

La revelación que tuvo Kimpa Vita se hizo según los procedimientos de la religión kongo y del cristianismo : enfermedad, agonía, muerte, resurrección y aparición de un ángel que le

ordena transformarse en San Antonio para predicar el Evangelio y salvar el reino. Kimpa Vita es pues la personificación del sincretismo imperante entonces en el Kongo.

En la boca de Kimpa Vita, el Kongo se transforma en la verdadera Tierra Santa, el Reino del Cielo. Con esto, hace nacer en el pueblo kongo la esperanza de la próxima llegada del mesías. Ella enseña que la influencia benéfica de los santos africanos sobre el Kongo ha sido ocultada y desviada por los europeos a su propio beneficio. Adapta algunos cánticos católicos a la cultura kongo, la cruz es sustituida por la corteza de un árbol que en la tradición kongo reviste varias virtudes. Los preceptos fundamentales del cristianismo son combatidos en su forma original y la poligamia se vuelve legal. El movimiento de Kimpa Vita llegó a ser al mismo tiempo un movimiento místico, una religión de salvación y un renacimiento nacionalista.

Kimpa Vita fue arrestada por las autoridades portuguesas a principios del año 1706 y murió en la hoguera el domingo 2 de julio de este año.

c)- *Simón Kimbangu* : Las manifestaciones mesiánicas del siglo XX en el África Central empiezan en 1921 con Simón Kimbangu : después de su nacimiento en 1889 en el Congo belga, Kimbangu fue educado por misioneros anglicanos para ser catequista. El 18 de marzo de 1921, recibe la revelación de su vocación. Sus amigos difunden automáticamente la noticia : del mismo modo como Cristo liberó a la raza blanca, y Mahomá a los árabes, Kimbangu *liberará a los negros*; recibió para esto poderes especiales: el de curar a los enfermos y de resucitar a los muertos. La aldea de Nkamba, donde nació y donde operó sus milagros, se transformó en una « *Nueva Jerusalén* »; él mismo se hace llamar « *ngunzao* », « *mvuluzi* », es decir: profeta, el mesías o el salvador. En poco tiempo, llegan miles de peregrinos a su aldea, para asistir a sus milagros<sup>7</sup>.

La enseñanza de Kimbangu se apoya en el culto de los antepasados pero prohíbe el uso de amuletos, la práctica de bailes licenciosos y la poligamia. El ritual se caracteriza por el bautismo, la confesión y sesiones de cantos religiosos inspirados por la Biblia. Kimbangu es ayudado por doce apóstoles que surcan todo el país para suscitar la adhesión a la nueva iglesia.

Muy rápidamente el “kimbanguismo” cobra un carácter de reivindicación política. El tema de la reconquista de la independencia del Congo aparece en los cánticos y se adoptan medidas concretas para esto: «que se vayan los blancos, autores de los sufrimientos de los africanos; que no se les haga ya sus fincas; que no se les venda nada...». Se anuncia la resurrección de los ancestros el día en que se vayan del país todos los blancos. Él mismo recorre el país, provocando incidentes que conducen a su arresto el 6 de junio de 1921. Logra escaparse, lo que aumenta su fama. No será arrestado sino el 14 de septiembre cuando él mismo se rinde a los europeos. Fue juzgado el 12 de octubre de 1921 y encarcelado en Lubumbashi donde muere el 12 de octubre de 1951.

La suerte de Kimbangu hizo de él un mártir. Después de su muerte, se difunde su movimiento en los dos Congo (belga y francés). En la parte francesa, le dan el nombre de «*Nguzismo*». El movimiento se organiza como una iglesia autónoma, con su personal y sus escuelas, donde se enseña el nacionalismo y se desarrolla la idea de la oposición entre

blancos y negros. Estallan incidentes entre adeptos de la nueva iglesia y las autoridades. Éstas lanzan represalias y la iglesia africana pasa a la clandestinidad, gracias a lo cual *se desarrolla y fortalece la fraternidad del pueblo kongo y toda una mística del « nguzismo », en mismo tiempo que la difusión del programa político de Simón Kimbangu*. Este programa exige *la liberación de los africanos y su autogobierno*; afirma la igualdad de blancos y negros y prepara a la gente para sublevarse contra la opresión<sup>8</sup>.

d)- *André Matsua*: El nació en el Congo francés el 17 de enero de 1889, cerca de la ciudad de Brazzaville. Recibe como Simón Kimbangu, formación de catequista y ejerce esta función algún tiempo. Pronto se apasiona por los problemas que afectan a su país y las relaciones entre blancos y negros. Brillante orador, se hace muy popular entre los bakongo y aspira desde entonces a ser su líder. Más que religiosa, la vocación de Matsua es fundamentalmente política. Con él, no se trata de mística.

Su enseñanza es que los africanos, y particularmente los bakongo se unan. Se traslada a Brazzaville en 1919. No propone la sublevación como medio de liberación, sino el uso de la negociación con los blancos. Según él, los africanos deben entrar en la escuela de los blancos para aprender a resolver ellos mismos todos sus problemas. Se traslada a Europa donde participa con el ejército francés en la guerra de Marruecos en 1924-1925. Toma clases particulares en París para su perfeccionamiento ; solicitando después la nacionalidad francesa. *Este gesto es idéntico al de Kibangu cuando éste solicitó a Roma el reconocimiento de su Iglesia africana : para el uno y el otro, se trata de combatir a los blancos en su propio terreno*. Desde entonces, Matsua lucha abiertamente por la emancipación política, económica y social de sus compatriotas. Con esta óptica, crea en 1927 en París la Asociación de los Originarios del África Ecuatorial Francesa, sociedad de socorro mutuo para todos los Congoleños instalados entonces en París y legalmente declarados ante las autoridades francesas<sup>9</sup>. Se coloca desde entonces en el terreno de la legalidad y su gran deseo es la unidad de los habitantes del Congo y hacer reconocer por los franceses, sin violencia y por una franca colaboración, la personalidad y dignidad del pueblos congolés.

En 1929, la Asociación envía al Congo una delegación encargada de promover sus ideas. La misión tiene gran éxito, pero los delegados lanzan discursos que se derivan al terreno político y surge en el pueblo la esperanza de una próxima liberación e independencia política del país. En París, esta desviación obliga a Matsua a integrar la Asociación en la Liga Internacional. Mientras tanto en el Congo, las autoridades arrestan a los delegados de la Asociación y a sus principales líderes, provocando una sublevación popular. El mismo Matsua es arrestado en 1929 en su domicilio parisino. Su traslado a Brazzaville provoca protestas por todas partes. Se desata una ola de violencia y desobediencia contra los franceses del Congo. Este clima tuvo su paroxismo el 3 de abril de 1930, cuando le sentencian 3 años de cárcel y 10 de destierro: la muchedumbre ataca a la policía y a todos los símbolos del poder colonial. Volvió la calma poco a poco, con el arresto de los líderes de la sublevación que se denunciaban mutuamente. Matsua murió en la cárcel de Mayama el 13 de enero de 1942.

Esta represión favoreció el paso a la clandestinidad del “matsuanismo”, demostrando la imposibilidad del diálogo con los europeos. Todo esto alentó al pueblo oprimido hacia las



iglesias africanas como única vía de salvación. Así es como la misma doctrina de Matsua, antes política, poco a poco se hizo religiosa<sup>10</sup>. La toma de conciencia política reorientó al pueblo hacia el mesianismo religioso, alentado en esto por la situación de clandestinidad del matsuanismo.

A partir de 1942, miles de hombres se quedaron en la espera de Matsua, negándose a ceer en su muerte. Esta espera creó toda una mística: Matsua se transformó en el Mesías africano encargado de liberar a sus hermanos. Diez años después, el pueblo siguió negándose a creer en la muerte de Matsua. Los líderes de su movimiento se orientaron hacia un porvenir profético en el centro del cual colocaban a su héroe. Así nació la Iglesia Matsuanista, nacimiento que fue precedido por la llegada de Mpadi, quien exhortaba a sus hermanos a venerar a los profetas Kimbangu y Matsua. En 1947, uno de los seguidores de Matsua, hizo organizar una peregrinación que recordaba el camino de cruz de Matsua. La peregrinación conoció grandísimo éxito y la administración tuvo que reconocer oficialmente la nueva iglesia como *iglesia matsuanista*. Desde 1950, quedó exenta de todo control, cobrando un peso extraordinario como una fuerza con la que debía contar la autoridad política<sup>11</sup>.

En el África bantú, fue la miseria provocada por la presencia portuguesa, a través de la trata negrera, la que dio nacimiento al mesianismo sincrético. Decepcionados por el catolicismo introducido por los portugueses y en el que ellos habían creído profundamente, los habitantes del África Central aprendieron a distinguir a los europeos de su religión, abrazando la una y rechazando a los otros. De ahí los intentos de africanización del cristianismo, la creación de iglesias africanas, la aparición de mesías africanos que tratan de restaurar el reino y la dignidad del pueblo. Así, conciencia política y convicción religiosa se alternaron para dar seguimiento, durante siglos, a la misma lucha.

Pero conviene notar que si en diferentes épocas, estos movimientos nacen como respuesta a la presencia europea y sus corolarios, nacen también en las iglesias, entre los mismos feligreses formados por los misioneros europeos. Esta paradoja, que nace de la búsqueda del Mesías (prometido por la Biblia), conduce a los líderes a otra paradoja, más grave: esperar del enemigo común el reconocimiento de la legalidad de su acción. Todo esto es el resultado de la lógica según la cual había que combatir a los europeos en su propio campo: asimilar la cultura europea y combatirlos con sus mismas armas. Hasta hoy, los africanos que quedamos en África todavía no terminamos de tratar de asimilar la cultura europea.

### **La experiencia americana :**

En la evolución de las relaciones entre africanos y europeos en la América colonial, prestaremos exclusiva atención a la América española, y particularmente al virreinato de la Nueva España que era, con el Perú, uno de los pilares administrativos y económicos de la presencia española en el continente.

Para nosotros, fue en América donde empezó una verdadera convivencia entre africanos y europeos ; y esta convivencia se operó fuertemente en el seno de lo que se ha dado en llamar “cofradías negras”. Generalmente se les atribuye a estas cofradías el mérito de haber permitido la conservación y la reproducción de las culturas africanas en el Nuevo Mundo.

En efecto, concebidas como válvulas de escape para la tristeza de los cautivos africanos, estas cofradías eran el único espacio donde ellos podían dar rienda suelta a sus reminiscencias culturales. Y, según Israel Johnattan, estas cofradías eran los principales órganos de expresión y de organización de los africanos en México<sup>12</sup>. Sin embargo, numerosos documentos indican que la vida y las actividades de las cofradías de negros no eran tan inocentes y que se cometían en estos círculos actos más y más sospechosos, que rebasaban la simple función de diversión, que oficialmente se les atribuía.

## **2.1. Origen de las cofradías negras:**

Al principio, la “cofradía” era en la sociedad española un grupo de individuos, constituido para fines religiosos en asociación, para realizar algunas obras de piedad. Estas cofradías eran especialmente activas en las fiestas de Pascuas. Según Torquemada, las primeras cofradías españolas fueron instaladas en México en la época de Hernán Cortés, con la llegada de Ramírez de Fuenleal como presidente de la Audiencia de México<sup>13</sup>.

Los conventos, que contaban con comunidades permanentes de sacerdotes, participaban en la vida cotidiana de la ciudad; por lo que estaban más cerca de los ciudadanos. En general, las cofradías integraban a la gente de todas las clases sociales y quedaban vinculadas a sus conventos particulares: ahí celebraban sus asambleas y efectuaban sus tareas religiosas. En 1621, el obispo de la Nueva Galicia pidió a las nueve cofradías de Zacatecas una ayuda para la construcción de la iglesia de esta ciudad minera<sup>14</sup>. En efecto, Torquemada dice de las cofradías de la ciudad de México que eran numerosas en 1609 y se dedicaban a las buenas acciones. Así, durante las pascuas de 1609, las dos cofradías de indios hicieron una procesión con más de 20.000 personas<sup>15</sup>.

De esta manera, hubo también cofradías negras, pero no es seguro el momento de sus primeras instalaciones. Según una correspondencia del virrey Martín Enriquez al Consejo de Indias, del 28 de abril de 1572, a estas fechas ya existía una poderosa cofradía de negros en la ciudad de México, capaz de reunir espontáneamente a unos dos mil negros<sup>16</sup>. No solamente en México, sino también en toda la América española, eran los religiosos quienes empujaban a los esclavos africanos a organizarse, a crear estas cofradías y las protegían.

Las cofradías negras se constituían en función de los orígenes o “naciones” de sus miembros. En la ciudad de México, parece que las cofradías congos o angolas (es decir bantú) eran las más dinámicas y temidas.

Su creación obedecía a una lógica sencilla. Los primeros africanos introducidos en la América española no constituían un grupo social aparte: venían de España y siendo de cultura española, eran idénticos a los españoles o, por lo menos, más cercanos a ellos que a los indios. Pero todo esto cambió a partir de las primeras olas de introducción de hombres y mujeres capturados directamente en África. A partir de 1528, ya no se trataba de negros aculturados en España y Portugal, sino de verdaderos bantú originarios de los reinos de Loango, de Ndongo, de Kongo, etc., adeptos de la poligamia y del culto de los ancestros, quienes fueron desembarcados por miles en los puertos de Veracruz y Cartagena. Se ha descubierto que los colonos españoles de América estaban perfectamente informados de las

dificultades que tenían los portugueses para evangelizar a los habitantes del Kongo. Estas dificultades hacían necesaria la reconsideración por la Iglesia española de la evangelización de los cautivos africanos introducidos en América, donde se quería crear una sociedad cristiana pura. En vez de esto, la educación religiosa de estos africanos quedó casi siempre en manos de sus dueños y opresores.

Estas son las circunstancias en las cuales algunos religiosos españoles, y no la Iglesia Apostólica y Romana, se decidían a ofrecer a los esclavos africanos, en el mismo recinto de sus parroquias y conventos, unos círculos de evangelización, de organización de ayuda y de diversión. Estos círculos eran las “cofradías”. En toda la América española, eran iniciativas personales que a veces provocaron crisis y coloraron a sus autores al borde de la excomunión. Este fue, en particular, el caso del Padre Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias, a quien se debe uno de los primeros tratados sobre las culturas africanas, recogida de sus estrechos contactos con los cautivos africanos.

## **2.2. El desenvolvimiento de las cofradías negras**

∴

Repitamos que las cofradías negras de Hispanoamérica nacían, en el recinto de los conventos, de la necesidad de ofrecer a los cautivos africanos un marco de evangelización, de organización y de diversión.

En su correspondencia del 28 de abril de 1572 (que ya citamos) el virrey Don Martín Enriquez demuestra que en una época tan temprana, las cofradías negras ya eran muy temidas por la sociedad y por las autoridades coloniales. Tanto así que el mismo Consejo de Indias dio instrucciones para suprimirlas<sup>17</sup>. Lo que más sorprende, es toda la cautela con la que estas autoridades debían proceder entonces para eradicar las cofradías negras. Tales precauciones se debían a que era difícil convencer a los religiosos sobre la necesidad de esta eradicación. Una vez más, estamos ahí en un terreno de enfrentamiento entre el Estado español y la Iglesia católica de América. Todo esto significa que, desde muy temprano, las funciones de las cofradías negras no eran simplemente recreativas, como se suele decir.

Por el contrario, parece que en el curso de los años, las quejas se multiplicaron contra estas cofradías. Así, el 18 de mayo de 1610, el ayuntamiento de la ciudad de Puebla de los Ángeles se reunió para recordar que en años anteriores, varias veces se les había prohibido a los africanos organizar sus diversiones y bailes. Una vez más, ese día la ciudad decretaba la prohibición de dichas reuniones<sup>18</sup>.

Más tarde, el 2 de abril de 1612, la Audiencia de México decretó más terminantemente la supresión de las cofradías negras. Su dictámen fue que: “*prohiuen y defienden a los dichos negros y mulatos libres y esclavos el juntarse arriua de tres en ninguna parte pública ni secreta de día ni de noche a título de sus cofradías ni en otra manera*”. Además, en la misma ocasión, los miembros de la Audiencia “*encargan a los priores y vicarios de los conventos y partes donde tienen las dichas cofradías, no las admitan ni consientan tenerlas*”<sup>19</sup>. En este documento se da testimonio del papel de los religiosos en la existencia de las cofradías.

Naturalmente, la repetición tan constante de la misma orden sugiere que la orden nunca fue respetada. El 22 de abril de 1622, el Conde de Priego, virrey de Nueva España escribe al Consejo de Indias para explicar las razones de la ineficacia de las ordenanzas que han tratado hasta entonces de suprimir las cofradías africanas. Dice: “*Y aunque por ordenanças están prohiuidas las dichas juntas no han tenido remedio por ser como son muchos de los dichos mulatos y negros, criados y esclavos de personas priuilegiadas y de officios preeminentes que los fauoresçen y no se atreben las justicias y alguaziles a prender y castigarlos*”<sup>20</sup>. Es importante subrayar que, en cierta medida, las cofradías negras gozaban de legitimidad y de la protección de las más altas autoridades coloniales, civiles y religiosas.

Pero la pregunta es ¿Porqué tanta insistencia en querer suprimir unas inocentes organizaciones recreativas? ¿Qué es lo que se les reprochaba a las cofradías africanas?

Es que, la observación de la historia de las relaciones raciales en el México da la impresión de que, a lo largo de los años y desde el siglo XVI, los africanos habían llegado a hacerse inseparables de los españoles. Pero al mismo tiempo, los africanos no dejaban en paz a los españoles. En efecto, a todo lo largo del siglo XVI, las correspondencias oficiales dirigidas al Consejo de Indias están llenas de quejas de los colonos contra la insolencia individual de los africanos. En algunos textos, las autoridades coloniales atribuyen el origen de esta turbulencia al número creciente de africanos que los barcos negreros introducen entonces en ciudades como Cartagena, Veracruz o México. Incluso se llega a proponer la supresión de la trata negrera para remediar esta preocupación.

Los documentos coloniales afirman que la insolencia de los africanos era aún más grande cuando se sentían fuertes en gran número; y las cofradías eran particularmente eficaces para reunir miles de personas. En el siglo XVII, con la intensificación de la trata en el África bantú<sup>21</sup>, crece también la actividad de las cofradías africanas.

Así, en el caso de la ciudad de Puebla en 1610, se manda “*que no aya juntas de negros y mulatos en las plaças y calles reales ni en los barrios de los yndios y que no hagan bayles, danças, juegos ni otros entretenimientos y ruidos de que han resultado y resultan riñas, enemistades e rixas, muertes y otros daños que amagan a los maiores y los que son esclabos, por acudir a esto, faltan muchos días del serbicio de sus amos y se ausentan*”<sup>22</sup>. Y en su sesión de 1612, la Audiencia de México precisaba que : “*de las juntas que hazen los negros y mulatos libres y esclauos en esta dicha ciudad en cofradías y bayles en plaças, tiangues, calles y otras partes, resulta mucha ynquietud a los vezinos, daños e ynconuenientes de consideración*”<sup>23</sup>.

Aparentemente, todo esto quiere decir que a los africanos se les reprochaba bailar, jugar, hacer ruido, reunirse en calles, plazas y mercados, porque dichos entretenimientos, organizados fuera de los conventos, degeneraban siempre en borracheras, destrucciones, riñas y muertes. En su forma y en su contenido, las actividades de las cofradías africanas se desbordaban del recinto de los conventos y de sus objetivos iniciales. Estos son los motivos que públicamente presentan los documentos oficiales.

### **2.3. Los motines de 1608 y 1612 :**

Pero no olvidemos que en esta época, la trata negrera hacía sus estragos en el África bantú, asolando a los pueblos y debilitando a los reinos con la guerra y la búsqueda de esclavos. En general, son estos prisioneros de guerra (es decir los veteranos de las guerras contra el imperialismo europeo) los que los negreros desembarcaban entonces en las costas americanas, aumentando la población africana del Nuevo Mundo.

Simultáneamente, se intensifica la actividad de las cofradías africanas y sube la tensión social en la ciudad de México, con dos motines en 1608 y en 1612. Es también el período en que la actividad de los cimarrones de Río Blanco y Veracruz se intensifica y se extiende hasta la región de Acapulco<sup>24</sup> : salen de la selva para atacar a los españoles, resisten a una costosa campaña militar española y obtienen del Rey de España una cédula para crear su propio pueblo. Todo esto se parece a una enorme conspiración combinada desde África.

a)- A principios del año 1609, se descubrió un importante complot preparado por los africanos de la ciudad de México. En *Monarquía Indiana*, Fray Juan de Torquemada relata muy superficialmente los hechos, concluyendo que eran “*simples historias de negros*”<sup>25</sup>, algunos de los cuales fueron castigados.

En realidad, después de enterarse del rumor, las autoridades mandaron al doctor Juan López Açoça, miembro de la Audiencia de México, para investigar el caso. Después de oír a unos 45 testigos, en su informe del 8 de febrero de 1609, López Açoça dice:

*“El 30 de diciembre de 1608, el Alguacil de Vagabundos me informó que en las vísperas de Navidad, muchos negros [sic] y mulatos, hombres y mujeres, se habían reunido en casa de una cierta negra libre. Designaron un Rey y una Reina. El rey se llamaba Martín y era esclavo de Don Baltasar Reyes, el hombre más rico de México. La reunión tuvo lugar en casa de la reina. Ambos fueron coronados por un mulato llamado Francisco de Loya, pastelero del virrey Luis de Velasco, el cual me encargó la instrucción del caso ”*<sup>26</sup>.

El resultado de la investigación revela que en esa noche del 24 de diciembre de 1608, una gran asamblea se había celebrado en casa de una africana libre. Ahí, sentado en un sillón colocado sobre una tarima, debajo de un dosel, con sus pies sobre un cojineté de terciopelo, el rey Martín fue coronado. Después de la coronación, se oyó una voz diciendo : “*¡Viva el Rey!*”. Y en coro los demás contestaron : “*¡Viva el Rey!*”. Pero de repente, alguien añadió : “*¡Viva el Rey Felipe III, Nuestro Señor!*” Todo el mundo volteó las miradas hacia él y le golpearon. Le hirieron en la cara con una daga. Pese a este incidente, la ceremonia se prosiguió. Siempre de rodillas, Francisco de Loya añadió : “*¡Y que su reino, Majestad, dure muchísimos años!*”. Después de todo esto, se nombraron duques, condes, marqueses, príncipes, capitanes de la Guardia, secretarios del Rey, y muchas otras dignidades de la casa del Rey. Hubo un gran baile en la alegría general. Los reyes cenaron aparte, en compañía de Francisco Loya y de dos esclavas del Alguacil Mayor de México, mulatas nombradas Princesa e Reina-Hija.

Las investigaciones de López Açoça demostraron que un día antes de la ceremonia, una mulata había sido sorprendida maltratando a una india. Tomando la defensa de la india, un español preguntó a la mulata porqué lo hacía. La mulata declaró que la india era esclava a sus ojos y que dentro de poco a esta misma suerte serían sometidas todas las españolas. En la ceremonia de coronación del Rey Martín, esta mulata había sido nombrada Dama de Compañía de la Reina; lo que, a los ojos de los investigadores, fue una prueba suplementaria de la seriedad de la ceremonia. Después de reconstituir los hechos, López Açoça hizo arrestar a 24 hombres y siete mujeres. Otras 19 personas lograron escaparse. Entre ellas había 2 españoles y 7 mujeres.

El análisis sociológico hecho por López Açoça sobre los conspiradores, es que todos eran esclavos de las más altas personalidades de la ciudad de México. Esta condición obstaculizaba la ejecución de la justicia porque sus amos se opusieron al encarcelamiento de sus fieles servidores, argumentando que aquella ceremonia no era más que “diversión y borrachera de negros”.

Otra observación, que tiene mucha importancia en relación con África es que entre los conspiradores, había un “Juan Biafra” y un “Juan Quelelele”. Pero ambos y los demás habían nacido en México. El único africano de ellos era Martín, el rey. Es de notar que en este tipo de conspiraciones, el liderazgo recaía siempre en negros nacidos en África. El estado actual de la investigación no permite todavía saber qué es lo que querían los africanos con esta ceremonia: ¿mimar la sociedad colonial mexicana, de la que eran familiares? ¿Preparar realmente una sublevación?

b)- En 1611, según Querol y Roso<sup>27</sup>, una esclava africana había muerto en la ciudad de México a consecuencias del tratamiento de su amo español. La noticia causó gran emoción entre la población africana. Para el entierro de la difunta, la cofradía de Nuestra Señora de la Merced, a la que ella pertenecía, reunió a unas 1.500 personas furiosas. La muchedumbre llevó el cuerpo ante el domicilio del virrey para reclamar justicia, luego a las oficinas del temido Santo Oficio de la Inquisición con el mismo objetivo, sin conseguir reacción alguna. Por fin se dirigieron los amotinados al domicilio del asesino que, naturalmente, no se atrevió a salir. La protesta se terminó allí sin violencia, sólo con unas piedras y unos insultos lanzados al domicilio del asesino. Sin embargo, los líderes fueron identificados, arrestados, castigados públicamente y condenados al exilio.

La injusticia de este castigo llevó a los miembros de la cofradía a organizar la venganza de su hermana, con la ayuda de otras cofradías africanas. La organización de la venganza fue atribuida a un tal Pablo, esclavo valiente originario de Angola<sup>28</sup>, casado con una esclava llamada María, también originaria de Angola. Se celebraron varias reuniones preparatorias que decidieron como paso previo a la venganza, elegir a Pablo y María como reyes de los africanos de México y la sublevación se fijó para el día 25 de diciembre de 1611. Pero poco antes de esta fecha, Pablo murió y se tuvo que posponer el levantamiento para el Jueves Santo (marzo-abril) de 1612. Otras reuniones llegaron a la conclusión de atribuir el liderazgo del motín a Pedro, otro esclavo originario de Angola, hermano del difunto Pablo y de él se decía que ya había sido jefe en Angola. Por todo esto, Pablo heredó no sólo del trono, sino también de la viuda, María; una práctica no muy católica, pero sí muy típicamente bantú.

En esto estaban los preparativos del motín cuando un negrero portugués, que comprendía perfectamente la “lengua angola”, sorprendió a dos africanos en el mercado de México hablando del proyecto en su lengua. El portugués denunció la conspiración a las autoridades españolas, las cuales arrestaron uno a uno a todos los líderes de las cofradías africanas. Se descubrieron las armas escondidas para la sublevación. Finalmente, el 12 de mayo de 1612, de las 9 de la mañana a las 2 de la tarde, se ahorcaron públicamente a treinta y cinco africanos. Había entre ellos siete mujeres. Con esto quedaron desmanteladas todas las cofradías africanas de México.

c)- Entre estos dos motines, hubo en 1609 el asalto español a los cimarrones de Veracruz y Río Blanco<sup>29</sup>.

Desde muy temprano, la huida de esclavos era un fenómeno característico de la trata y de la esclavitud negreras. En el África Central, donde la trata había instaurado un clima de guerra permanente, no todos los prisioneros de estas guerras eran exportados hacia América : muchos quedaban en África al servicio de los portugueses. La huida de estos esclavos, a la que estaban estrechamente vinculados algunos soberanos africanos con fama de rebeldes, formaba parte de toda una estrategia de resistencia contra el imperialismo europeo.

En la América colonial, los portugueses le dieron al refugio de los esclavos huidos el nombre de kilombo, como referencia a las tradiciones guerreras propias del África bantú. Los españoles, ignorantes de las realidades africanas, le dieron al esclavo huido el nombre de cimarrón y al mismo refugio varios nombres extraños, como palenques, cumbes, etc.

El fenómeno del cimarronaje se dio muy temprano en las colonias españolas. En México, ya se hablaba en 1576 de la existencia de un importante kilombo en las cercanías de la ciudad de León, en una región llamada “cañada de los negros”<sup>30</sup>. Para entonces, los principales focos de resistencia cimarrona eran la región de Veracruz, la región de Oaxaca hasta el puerto de Guatulco en el Pacífico, la región de Pánuco y las haciendas situadas en tierras chichimecas<sup>31</sup>. Estas son las zonas donde se efectuaba la mayor parte de la actividad económica del México colonial y que, por consiguiente, tenían una importancia estratégica para los españoles.

Con el tiempo, la actividad cimarrona se fue desarrollando con todos los problemas y aprehensiones que esto causaba a los españoles. Pero es a principios del siglo XVII cuando este fenómeno toma proporciones francamente peligrosas. El 28 de marzo de 1607, el virrey de México, Marqués de Montesclaros describió este crecimiento en los siguientes términos:

*“Por quanto el Licenciado Thomás de Espinosa de Loyolaça, fiscal de su Magestad en esta Real Audiencia me ha hecho relación que en los distritos y comarca de la vieja ciudad de la Veracruz ay grande número de negros çimarrones y cada día van en crecimiento por los muchos que se huyen de sus amos entendiendo estar amparados con los demás andando libres y salteando matando y robando por los caminos a indios y españoles”<sup>32</sup>*

En efecto, en 1607, los cimarrones habían llegado a entrar en las ciudades de Tlaliscoya y se señalaba su presencia en las jurisdicciones de “Miçantla, Tlapacoya, Zongolica, La Rinconada, Guatusco, Orizaba, Xalapa, Río Medellín y todas las haciendas de estas comarcas, donde se temía lo peor”<sup>33</sup>. En esta misma época, se desarrollaba también su actividad alrededor del puerto de Acapulco<sup>34</sup>. El año siguiente, en 1608, las autoridades coloniales expresaban su creciente preocupación frente a los cimarrones : su número aumentaba cada día y, en las zonas de Acapulco y Veracruz, ya se atrevían a atacar grandes convoyes que llevaban la plata mexicana o la mercancía de Filipinas a España<sup>35</sup>. En 1609, se mencionaba con insistencia a la región del puerto de Acapulco, desde Colima hasta Guatulco y Zacatula, como foco de cimarrones con por lo menos tres kilombos de más de 300 rebeldes cada uno<sup>36</sup>.

Frente a esta creciente presión cimarrona, a la que los diferentes virreyes no encontraron nunca solución definitiva, el 25 de marzo de 1607, el Rey de España envió al Licenciado Velasco y Landeras a México para realizar ahí una “visita”, recomendándole ocuparse muy escrupulosamente de los cimarrones<sup>37</sup>. Desde entonces la erradicación de estos focos de rebeldía, especialmente el de Río Blanco, se transformó en el objetivo número uno de las autoridades coloniales. El virrey entró en intensas consultas con los miembros de la Iglesia y las personas principales del país. Se distinguieron dos tendencias : unos proponían la guerra total contra los cimarrones, otros preferían (con el mismo virrey) emplear medios suaves. Su argumento era que nadie sabía exactamente cual era el número de los cimarrones ni cuales eran sus lugares de refugio, ni sus medios. Una guerra contra ellos duraría mucho tiempo y no era seguro el resultado. Estas son las circunstancias en que el 23 de marzo de 1609, se lanzó bajo las órdenes del capitán Pedro González de Herrera, la ofensiva contra los cimarrones de Río Blanco, dirigidos por Yanga y Francisco de la Matosa, ambos originarios de Angola. El asalto español fue un fracaso en el sentido de que los asaltantes no llegaron a capturar a los cimarrones.

Frente a esta heroica resistencia de los africanos, los españoles utilizaron el arma de la negociación. Los mismos rebeldes exigieron la presencia de un sacerdote franciscano, para que fuera a bautizar a sus niños y conducir la negociación<sup>38</sup>. Así es como en América y en el mismo nombre de la fe, del cristianismo, los rebeldes africanos admitieron en su residencia a unos auténticos espías. Las negociaciones duraron mucho tiempo con un incesante vaivén de los sacerdotes Juan Pérez y Juan Laurencio entre el refugio de los cimarrones y la capital mexicana, donde transmitían a las autoridades todo tipo de detalle sobre las fuerzas y la organización cimarronas. Varias veces se rompió la negociación y los negros amenazaron de volver a tomar las armas. Una de sus exigencias era que se les diera *reconocimiento*, como hombres libres pero súbditos del rey de España, exactamente como cualquier español, la exigencia de siempre. El Rey de España accedió a esto con una real cédula cuya aplicación no se realizará sino en 1630 con la fundación del Pueblo de San Lorenzo de los negros<sup>39</sup>.

Pero antes de esto el viejo Yanga, en sus negociaciones con los españoles, fue convocado a la ciudad de México en 1612. Se sospecha que en la matanza del 12 de mayo, Yanga fue uno de los jefes rebeldes ahorcados, cuyos restos fueron repartidos en las cuatro esquinas de la ciudad.



## Conclusión :

La religiosidad bantú tuvo siempre un carácter pragmático y utilitario, en la medida en que los seres humanos recurren al más allá para resolver todo tipo de problemas cotidianos, utilizando para esto numerosos intermediarios. Esta disposición fue uno de los elementos que explican la adhesión del pueblo bantú al cristianismo desde el principio, dado que los europeos demostraron tener una religión eficaz que les procuraba riqueza, potencia y milagros. Además, el Dios de ellos era un Dios de Amor. Pero al poco tiempo, todo esto resultó ser un simple espejismo cuando se les pidió a los africanos abandonar los símbolos de su escasa potencia sin ofrecerles nada de la potencia europea. En lugar de ésta, lo que se desarrolló en el África bantú fue un régimen de guerras, de destrucción, de esclavitud y de desolación política.

Como reacción a esta miseria total, surgen movimientos mesiánicos cuyo objetivo es la salvación del pueblo y la restauración de los reinos. Lo curioso es que estos movimientos de restauración nacional toman apoyo en el mismo cristianismo. Esto se verifica tanto en el África bantú como en los núcleos de poblamiento bantú que se construyen en la América ibérica por el medio de la trata negrera. Tanto aquí como allá, la iniciativa que tomaban algunos sacerdotes para evangelizar personalmente a los africanos llevaba éstos a buscar su propia salvación ofreciéndose mesías y profetas propios.

En Angola, por ejemplo, es a partir de esta iniciativa cuando apareció el fenómeno del mesianismo sincrético entre los kongos, con personajes como Kimpa Vita, Simón Kimbangu, Andrés Matsua y varios otros.

En América, las famosas cofradías negras ya no se conformaron con enseñarles el Evangelio a los africanos, sino que en su seno los africanos empezaron a organizarse sobre bases tribales o “nacionales” y para resistir mejor, “restaurar el reino”. Estos núcleos sirvieron incluso como marcos secretos donde pudieron practicarse las religiones africanas. Así, frente a las duras condiciones de la esclavitud en América, *“es a través de estas religiones cómo los esclavos irán forjando una identidad propia. A través de ellas, las estructuras familiares y comunitarias destruidas por la trata y por el sistema colonial se fueron reconstituyendo. Por el medio de las cofradías la tradición religiosa africana pudo conservarse incluso mejor que en África”*.<sup>40</sup> Pero las cofradías sirvieron como marcos donde se preparaban las sublevaciones contra la autoridad colonial. En México en 1572, según el virrey Martín Enríquez, *“los negros se reunían desde algún tiempo en una de sus cofradías. Esta se desarrolló progresivamente con, como todos sus negocios, siempre un carácter más o menos amenazante”*<sup>41</sup>. Estas asambleas llegaban a reunir hasta más de 2.000 personas en pleno centro de la ciudad de México. Tal muchedumbre era absolutamente impresionante y sus miembros lo sabían ; tal vez esta era una de sus finalidades: demostrar su fuerza.

Pero quizás que lo más impresionante es la conexión de las cofradías negras con los movimientos de cimarrones, a través de figuras comunes. Todos tenían el mismo objeto que en África : ofrecerse mesías, salvadores propios. Así fue el caso de Yanga en México, Domingo Bioho en Colombia, Nganga Nzumbi en Brasil y muchos otros anónimos. Para la muchedumbre de esclavos bantú de América, éstos no eran solamente héroes, sino también

la reproducción americana de los soberanos rebeldes de África, como la célebre reina Nzinga de Matamba.

### Notas bibliográficas:

- <sup>1</sup> NGOU-MVE, NICOLAS : *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998, 223 páginas.
- <sup>2</sup> SINDA, Martial : *Simon Kimbangu, prophète et martyr zairois*. Paris, NEA, 1977, pág. 27
- <sup>3</sup> TARDIEU, Jean-Pierre : « L'Eglise et les Noirs au Pérou (XVIe et XVIIe siècles) ». Thèse du Doctorat ès Lettres, Bordeaux, 1987, pág. 333
- <sup>4</sup> BASTIDE, Roger : «Les Christ Noirs», preface à SINDA, Martial : *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972, p.21.
- <sup>5</sup> GRENIER, Isabelle : *L'Afrique Centrale au XIXe et au XXe siècle : Résistances et messianismes*. ABC, Paris, 1977, págs. 81-82.
- <sup>6</sup> Quizás el mismo catecismo (o algunos de sus ejemplares) fue el que se publicó en Cartagena de Indias, en Colombia, más o menos a la misma época, según Nicolas del Castillo Mathieu.
- <sup>7</sup> GRENIER, Isabelle : ob. cit., págs 82-83.
- <sup>8</sup> GRENIER, Isabelle : ob. cit., págs 84-85
- <sup>9</sup> Ibid : pág.87.
- <sup>10</sup> GRENIER, Isabelle : ob. cit., págs 89-90
- <sup>11</sup> Ibid., págs 91-92
- <sup>12</sup> JOHNATTAN, Israel I.: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p.77
- <sup>13</sup> TORQUEMADA, Fray Juan de. : *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1977, T.II, p.359.
- <sup>14</sup> BAKEWELL, P.J.: *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976, págs.76-83
- <sup>15</sup> TORQUEMADA, Fray Juan de. : Ibid. : Tomo V, página 40.
- <sup>16</sup> Archivo General de Indias (Sevilla): México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.
- <sup>17</sup> AGI: México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.
- <sup>18</sup> Archivo General de la Nación (México), Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77, del 18/05/1610 : “*para el bien y quietud de la República, ordena y manda que de aquí adelante no se hagan las dichas juntas, bayles, danças, juegos de sortixas, ni otros entretenimientos y huelgas por los dichos negros y mulatos libres ni esclabos en las dichas plaças, barrios, calles, ni otras partes, pública ni secretamente*”.
- <sup>19</sup> Archivo General de la Nación (México), Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146 del 2/04/1612
- <sup>20</sup> A.G.N. (México), Ordenanzas, Vol. 4; Foja 40 vta del 22/04/1622
- <sup>21</sup> NGOU-MVE, Nicolas : *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998, 223 páginas.
- <sup>22</sup> A.G.N. (México), Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77, del 18/05/1610.
- <sup>23</sup> A.G.N. (México), Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146 del 2/04/1612
- <sup>24</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 27, exp. 66, fols. 63-74.
- <sup>25</sup> TORQUEMADA, Fray Juan de. : Ob. cit., T.II, p.564.
- <sup>26</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 43, Ramo 1, n° 4.
- <sup>27</sup> QUEROL Y ROSO, Luis: “Negros y mulatos de Nueva España (Historia de su Alzamiento en México en 1612)”. In: *Anales de la Universidad de Valencia*. Valencia, Cuaderno 9, Año XII: 1931-1932.
- <sup>28</sup> Esto supone que la cofradía de Nuestra Señora de la Merced, de la ciudad de México, era una cofradía bantú.
- <sup>29</sup> NGOU-MVE, Nicolas: “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México”. In: *América Negra*. Bogotá, Colombia, n. 14 de diciembre 1998, pp. 27-51.
- <sup>30</sup> MARTIN, Norman F.: *Los vagabundos en la Nueva España (siglo XVI)*. México, Ed. Jus, 1957
- <sup>31</sup> TRENS, Manuel: *Historia de Veracruz (Tomo 1): La dominación española*. Xalapa, Ver, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, 1947, pág.69.
- <sup>32</sup> Archivo General de la Nación (México) Reales cédulas Duplicadas Exp: 58; Vol. 5; Foja 158. (28/03/1607), por el El Marqués de Montesclaros
- <sup>33</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 127, ramo 5: “*Comisión y nombramiento a Álvaro de Baena por capitán de los negros cimarrones*”.
- <sup>34</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 29, exp. 66.
- <sup>35</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 72, Ramo 12, exp. 178.
- <sup>36</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 27, exp. 66, fols. 63-74
- <sup>37</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 1064, Cuaderno 4, Fol. 170 recto-verso.
- <sup>38</sup> A.G.I. (Sevilla) : México 27, Exp. n° 52 duplicado.
- <sup>39</sup> Archivo Municipal de Córdoba : Vol. 8, Foja 86 – 86 vta.
- <sup>40</sup> ZOUNGRANA, Jean : «Mémoire et lieux de résistance». In: *Esclavages et servitudes d'hier et d'aujourd'hui. Actes du Colloque de Strasbourg, 29 et 30 mai 1998*. Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1999, pp. 207-212.

<sup>41</sup> AGI (Sevilla) : México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.

### Fuentes Consultadas

#### A) Editadas :

- 1 BAKEWELL, P.J.: *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976, págs.76-83
- 2 BASTIDE, ROGER : «Les Christ Noirs», préface à SINDA, Martial : *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972, p.21.
- 3 GRENIER, ISABELLE : *L'Afrique Centrale au XIXe et au XXe siècle : Résistances et messianismes*. ABC, Paris, 1977, págs. 81-82.
- 4 JOHNATTAN, ISRAEL I.: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p.77
- 5 MARTIN, NORMAN F.: *Los vagabundos en la Nueva España (siglo XVI)*. México, Ed. Jus, 1957
- 6 NGOU-MVE, NICOLAS : *L'Afrique bantou dans la colonisation du Mexique*. Libreville, CICIBA, 1998, 223 páginas.
- 7 NGOU-MVE, NICOLAS: “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México”. In: *América Negra*. Bogotá, Colombia, n. 14 de diciembre 1998, pp. 27-51.
- 8 QUEROL Y ROSO, LUIS: “Negros y mulatos de Nueva España (Historia de su Alzamiento en México en 1612)”. In: *Anales de la Universidad de Valencia*. Valencia, Cuaderno 9, Año XII: 1931-1932.
- 9 SINDA, MARTIAL : *Simon Kimbangu, prophète et martyr zairois*. Paris, NEA, 1977, pág. 27
- 10 TORQUEMADA, FRAY JUAN DE. : *Monarquía Indiana*. México, UNAM, 1977, T.II, TV.
- 11 TRENS, MANUEL: *Historia de Veracruz (Tomo 1): La dominación española*. Xalapa, Ver, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, 1947, pág.69.
- 12 ZOUNGRANA, JEAN : «Mémoire et lieux de résistance». In : *Esclavages et servitudes d'hier et d'aujourd'hui. Actes du Colloque de Strasbourg, 29 et 30 mai 1998*. Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1999.

#### B) Primarias :

- 1: Archivo General de Indias (Sevilla):  
México 19, exp.74, fol.12 verso-13 recto.  
México 27, Exp. n° 52 duplicado  
México 27, exp. 66, fols. 63-74  
México 29, exp. 66.  
México 43, Ramo 1, n° 4  
México 72, Ramo 12, exp. 178.  
México 127, ramo 5: “Comisión y nombramiento a Álvaro de Baena por capitán de los negros cimarrones”.  
México 1064, Cuaderno 4, Fol. 170 recto-verso
- 2: Archivo General de la Nación (México),  
Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77.

Ordenanzas, Vol. 1; Foja 146

Ordenanzas, Vol. 4; Foja 40 vta

Ordenanzas, Vol. 3; Foja 77

Reales cedula Duplicadas Exp: 58; Vol. 5; Foja 158

3: Archivo Municipal de Córdoba (Xalapa) : Vol. 8, Foja 86 – 86 vta.