



**TESIS DOCTORAL**

**ÁFRICA NEGRA EN LOS LIBROS DE VIAJES ESPAÑOLES  
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.**

**Antoine BOUBA KIDAKOU**

Licenciado en Filología Hispánica

**Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura**

**Facultad de Filología**

**Universidad Nacional de Educación a Distancia**

**2006.**

Esta tesis doctoral, dirigida por la Doctora Nieves Baranda Leturio, fue leída el 4 de diciembre de 2006 y obtuvo la calificación de **Sobresaliente Cum Laude por Unanimidad**.

**Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura**

Facultad de Filología

**ÁFRICA NEGRA EN LOS LIBROS DE VIAJES ESPAÑOLES  
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.**

**Antoine BOUBA KIDAKOU**  
Licenciado en Filología Hispánica

Directora:  
Dra Dña **Nieves BARANDA LETURIO**

## RESUMEN

Los siglos XVI y XVII, conocidos como el Siglo de Oro en España, estuvieron marcados especialmente por una considerable expansión oceánica, y por una explosión de la empresa viajera como resultado de esa expansión. Además de los peregrinos, mercaderes, embajadores y caballeros que ya recorrían diferentes partes del mundo desde la Edad Media, los exploradores, los conquistadores y los misioneros venían a alargar la retahíla de los viajeros y, generalmente, dejaban testimonio escrito de sus experiencias. La investigación emprendida en este trabajo pretende contribuir a poner de manifiesto el gran desarrollo que tuvo esa literatura en gran medida desconocida, sobre todo en lo que se refiere a obras que no hacen mención a América. La aportación más original del trabajo consiste en la investigación de los libros de viajes españoles sobre el África negra, una zona geográfica que apenas aparece en los relatos de viajes por los que se han interesado los filólogos hasta este momento. Aplicando un método de análisis que consiste en la combinación del análisis semiótico de textos en sus aspectos provechosos y las aportaciones de otros métodos, se han analizado (en los libros de viajes estudiados) los motivos de los viajes emprendidos al África negra en aquel período histórico, así como la personalidad de los viajeros autores de esos libros y la representación del negro y de su espacio.

Los resultados alcanzados se expresan en términos de dicotomía entre la postura despectiva y la visión totalizadora de los viajeros del siglo XVI y el procedimiento sociológico de los del siglo XVII en su representación de las realidades negras. Además, una región del África negra (Etiopía) llamó más la atención de los viajeros, al convertirse en su principal destino. Por fin se apunta la necesidad de muchos estudios particulares sobre los libros de viajes españoles del Siglo de Oro sobre el África negra para investigar con mucha profundidad muchos aspectos de señalado interés filológico.

**Título:** *África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII*

**Palabras Claves:** Literatura de viajes en el Siglo de Oro. Viajeros españoles en el África negra. Percepción y expresión de la realidad negra. Culturas en contacto.

## ABSTRACT

The XVI<sup>th</sup> and XVII<sup>th</sup> centuries, known in Spain as the Golden Age, were particularly significant for the western people's maritime opening in general and specially for the Iberian Peninsula; leading to an explosion of travel activities. Besides the pilgrims, the traders, the ambassadors and knights errant who have already travelled through many parts of the world since the Middle Ages, the conquerors and the missionaries would lengthen the list of these travellers. After or during their voyage, they generally left written evidences of their experiences. However, that *corpus* remains little attended by literary critics and, one of the main objectives of the research we have undertaken here is to contribute to the

best knowledge of some aspects of the Spanish Golden Age travel literature which is not related to Latin America. The most original contribution of the research is its orientation at the Black Africa, a geographical zone which is scarcely mentioned in the travel accounts attended by critics. Thanks to the application of a synthetic method consisting of a combination of the semiotics in its suitable aspects, and provisions of other methods, the analysis carried (in the studied travel accounts) laid emphasis on the motivations of voyages to Black Africa, as well as the personality of the travellers who wrote these books. The representation of the black people and their spaces by these eyewitnesses is another main objective of the work. Some observations on these accounts, at the end of the analysis, show dichotomy between the disdainful position and global vision of the XVI<sup>th</sup> century travellers and much more sociological procedure of those of the XVII<sup>th</sup> century, in their ways of describing black realities. Another interesting observation is the distribution of these accounts in the black African space: the kingdom of Abyssinia was the main destination of the Iberian travellers, due to historical, cultural and religious reasons. Finally, it's shown in the work that many specific studies are needed on the Golden Age travel accounts on Black Africa to fill the gap in the Spanish literature on the issue.

**Title:** *Black Africa in the Spanish XVIth and XVIIth centuries travel accounts.*

**Key Words:** Travel literature in the Golden Age. Spanish travellers in Black Africa. Perception and description of black realities. Cultures in contact.

## RESUMÉ

Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> Siècles, connus en Espagne comme le Siècle d'Or, ont été particulièrement marqués par une grande ouverture maritime des peuples occidentaux en général et de la Péninsule Ibérique en particulier, donnant lieu ainsi à une explosion des activités voyagistes. En plus des pèlerins, des marchands, des ambassadeurs et chevaliers qui parcouraient déjà plusieurs parties du monde depuis le Moyen Âge, les conquérants et les missionnaires viendraient allonger la liste des voyageurs et, généralement, ils laissent des témoignages écrits de leurs expériences. Les études critiques faites jusqu'ici sur ce *corpus* révèlent qu'il est très peu exploité et, dans ce sens, la recherche entreprise ici voudrait contribuer à mettre en exergue le rayonnement de la littérature de voyage au Siècle d'Or, mais qu'elle est mal connue dans une grande mesure, surtout lorsqu'il s'agit d'oeuvres qui ne traitent pas de l'Amérique. L'apport le plus original du travail consiste en l'orientation sur les récits de voyage espagnols de cette époque là sur l'Afrique noire, une zone géographique qui est à peine mentionnée dans les récits de voyage sur lesquels s'est portée l'attention des critiques jusqu'ici. Grâce à l'application d'une méthode synthétique consistant à la combinaison de la méthodologie d'analyse sémiotique des textes dans ses aspects avantageux, et les apports d'autres méthodes, l'analyse s'est portée (dans ces récits de voyage répertoriés) sur les motivations des voyages entrepris en Afrique noire à cette époque là, ainsi que sur la

personnalité des voyageurs auteurs de ces récits, ainsi que la façon dont le nègre et son espace y sont représentés.

Les résultats obtenus s'articulent autour de la dichotomie entre la posture méprisante et la vision totalisante des voyageurs du XVI<sup>e</sup> Siècle et la procédure beaucoup plus sociologique de ceux du XVII<sup>e</sup> Siècle dans leur façon de décrire les réalités noires. En plus, un constat a été fait sur la singularité d'une région de l'Afrique noire (le royaume d'Abyssinie) pour s'être démarquée du reste de la région en se convertissant en la principale destination pour les voyageurs espagnols de cette époque là. Enfin, il y est signalé la nécessité de beaucoup d'études spécialisées sur les récits de voyage sur l'Afrique noire au Siècle d'Or afin d'approfondir les aspects littéraires touchés.

**Titre :** *L'Afrique noire dans les récits de voyage espagnols des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.*

**Mots Clés :** Récits de voyage au Siècle d'Or. Voyageurs espagnols en Afrique noire. Perception et expression de la réalité noire. Cultures en contact

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Agencia Española de Cooperación Internacional la posibilidad que me ha brindado para llevar a cabo los estudios de doctorado hasta el período de investigación y la redacción de los primeros capítulos de esta tesis, gracias a la beca que me concedió. Hago llegar especialmente mis agradecimientos a la directora de este trabajo, la Doctora **Nieves Baranda Leturio**, por su apoyo constante a lo largo de todas las etapas de mis estudios doctorales y por la diligencia excepcional que puso en la dirección de este trabajo. Quiero también expresar mi sentimiento de gratitud a todo el Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura de la UNED, bajo cuya guía he realizado mis estudios del período de docencia. Quisiera hacer llegar también mis agradecimientos a todos aquellos que me han concedido su ayuda y su apoyo a lo largo de todo el proceso, y especialmente agradezco el apoyo que me brindaron el personal de la **Biblioteca de la Real Academia de la Historia**, la señora **Pilar Egoscószabal** de la Biblioteca Nacional, **Montserrat Fuentes Visedo**, **María del Carmen del Pozo Arribas**, **Pedro Carmo Manuel Pereira** y mi amigo, el **Reverendo Moussa Bongoyok**. Finalmente, agradezco a mi familia su apoyo permanente y la gran paciencia con la que aguantó mi ausencia durante todo el tiempo que estuve fuera.

## INDICE

INTRODUCCIÓN.....	15
1. Importancia de la literatura geográfica en el Siglo de oro.....	15
1.1. La realidad histórica y sociopolítica y su incidencia sobre la literatura geográfica en el Siglo de Oro.....	16
1.2. Manifestaciones genéricas de los relatos de viajes del Siglo de Oro.....	18
1.3. Distribución geográfica de los libros de viajes del Siglo de Oro.....	23
2. Repaso crítico de la bibliografía sobre los libros de viajes del Siglo de Oro.....	29
3. La temprana presencia de los españoles en las tierras de los Negros: un estímulo para la elección del tema del trabajo.....	39
4. Selección del corpus: criterios de inclusión y exclusión de obras.....	39
5. Método de análisis aplicado.....	42
PRIMERA PARTE: ÁFRICA EN LA LITERATURA GEOGRÁFICA ESPAÑOLA DEL SIGLO DE ORO.....	46
Capítulo 1. África en la historia de España y su reflejo en la literatura española de los siglos XVI y XVII.....	48
1. África del Norte en la historia de España y su reflejo en los libros de viajes del Siglo de Oro.....	48
2. Libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII sobre África del norte.....	51
3. África negra en la historia de España.....	53
4. Libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII sobre África negra.....	54
4.1. Bibliografía de consulta.....	54
4.2. Relación de las obras estudiadas.....	55
Capítulo 2: Documentos del siglo XVI sobre África negra.....	56
Capítulo 3: Documentos del del siglo XVII sobre África negra.....	62

1. <i>Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etíopes</i> , de Alonso de Sandoval: una de las fuentes valiosas sobre los negros en el siglo XVII.....	64
1.1. Importancia de la obra de Alonso de Sandoval para el conocimiento de la realidad negra.....	64
1.2. Alonso de Sandoval y Bartolomé de Las Casas: similitud y confrontación de los combates.....	67
2. La obra de Luis de Urreta y las controversias sobre la descripción del imperio del Preste Juan en el siglo XVII.....	70
3. <i>Historia de Etiopía</i> , de Pedro Páez.....	77
3.1. Estructura de la obra.....	77
3.2. Argumento.....	78
3.3. Recepción de la obra.....	80
3.3.1. La crítica coetánea.....	80
3.3.2. La crítica contemporánea.....	81
4. <i>Fundación, vida y regla de los Cavalleros Comendadores Monges, y Militares de la sagrada Orden del glorioso padre san Antón Abad en la Etiopía, monarchia del Preste Juan de las Indias</i> .....	82
4.1. La obra de Juan de Baltasar Abissino: ¿Una réplica africana a las obras occidentales sobre la Etiopía del siglo XVII?.....	82
4.2. Recepción de la obra de Juan Baltasar Avisillo en Occidente.....	88
SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS DEL CORPUS I: LIBROS DE VIAJES DEL SIGLO XVI.....	92
Capítulo 4. África negra en la <i>Descripción general de África</i> , de Juan León el Africano.....	93
1. Juan León el Africano.....	93
2. Obras de Juan León el Africano.....	101
3. Presentación de la obra estudiada.....	103
4. África negra en <i>Descripción general de África</i> .....	104
4.1. Aportaciones de la <i>Descripción general de África</i> al conocimiento de África.....	104



4.1.1. La imagen de África en Occidente anterior a la <i>Descripción</i> .....	105
4.1.2. El África de Juan León el africano.....	108
4.2. África negra en la <i>Descripción general de África</i> .....	111
4.2.1. Geografía ideológica y percepción de la alteridad negra.....	117
4.2.1.1. Geografía ideológica del África blanca.....	117
4.2.1.2. Percepción de la alteridad negra.....	120
4.3. Aspectos materiales.....	120
4.4. El tratamiento del espacio negro.....	121
5. Conclusión.....	140
Capítulo 5: Tras las huellas de Juan León el Africano: África negra en <i>Descripción general del Affrica</i> de Luis del Mármol Carvajal.....	143
1. Vida y obra de Luis del Mármol Carvajal.....	143
1.1. Luis del Mármol Carvajal: un personaje por explorar.....	144
1.2. Obras de Luis del Mármol Carvajal.....	151
2. Descripción general de Affrica: presentación de la obra.....	151
2.1. Primera parte.....	153
2.2. Segunda parte.....	156
3. África negra en <i>Descripción general de Affrica</i> : Primera y Segunda parte.....	156
3.1 El concepto de África y las relaciones hispano-africanas en la época de Luis del Mármol Carvajal.....	156
3.2 Definición y descripción del África negra por Luis del Mármol Carvajal en <i>Descripción general de Affrica</i> .....	159
3.2.1 Primera parte de la <i>Descripción</i> : una entrada en materia.....	159
3.2.2 Segunda parte de <i>Descripción general</i> : un intento de percepción más profunda de del África negra.....	161
3.2.2.1 El aspecto geográfico.....	164
3.2.2.2 El elemento religioso.....	165
3.3 Influencia de Juan León el Africano en <i>Descripción general de Affrica</i> de Luis del Mármol Carvajal.....	168

3.3.1	Datos recuperados de la <i>Descripción general de África</i> de Juan León el Africano.....	168
3.3.2	Cuadro ilustrativo de algunas semejanzas llamativas entre las obras de Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal.....	171
3.3.3	Innovaciones de la <i>Descripción general de Affrica</i> .....	174
3.3.3.1	Aspectos históricos.....	176
3.3.3.2	Aspectos fantásticos de la representación de África negra....	179
4.	Conclusión.....	198
TERCERA PARTE: ANÁLISIS DEL CORPUS II:LOS RELATOS DE VIAJES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVII.....		199
Capítulo 6: El tema del negro en las correspondencias apostólicas de Pedro Páez.....		200
1.	Vida y obra de Pedro Páez.....	200
1.1.	Nacimiento, juventud y dedicación a la empresa misionera.....	200
1.2.	Obras de Pedro Páez.....	209
2.	Importancia de las cartas de Pedro Páez y razones de su inclusión en los relatos de viajes sobre África negra.....	210
2.1.	Las cartas de Pedro Páez en su contexto histórico-religioso.....	211
2.2.	Consideraciones generales sobre las cartas de Pedro Páez.....	212
2.3.	Diferencias y semejanzas entre las dos cartas sobre Etiopía.....	213
3.	Análisis del contenido.....	216
3.1.	Informaciones relativas a la misión jesuita en Etiopía.....	216
3.2.	Noticias del imperio de Etiopía.....	218
3.2.1.	Pedro Páez, los jesuitas y el emperador de Etiopía.....	218
3.2.2.	Los acontecimientos relevantes del imperio africano en la época de Pedro Páez.....	223
4.	La representación del negro en las cartas de Pedro Páez.....	225
Capítulo 7: Noticias sobre los Etíopes y los negros en <i>Copia de una carta</i> .... de Diego de Matos.....		230
1.	Vida y obra de Diego de Matos.....	230
2.	Análisis estructural de la <i>Carta</i> de Diego de Matos.....	232

2.1. Estructura externa.....	232
2.2. Estructura temática.....	232
2.2.1. El prólogo.....	232
2.2.2. El viaje de Diego de Matos y Antonio Bruno.....	233
3. Niveles de descripción y expresión de la realidad negra en <i>Copia de una carta</i> .....	242
3.1. Niveles de descripción.....	242
3.2. Digresiones y narraciones en el itinerario.....	243
3.3. Descripción de Etiopía.....	245
Capítulo 8: La realidad negra en <i>Copia de una carta</i> .....de Antonio Fernández.....	252
1. Antonio Fernández: vida y vocación misionera.....	252
2. Obra de Antonio Fernández.....	256
3. <i>Copia de una carta</i> ...: estructuras de la obra.....	257
4. La carta de Antonio Fernández en su contenido temático.....	259
4.1. La llegada del Patriarca a Etiopía.....	259
4.2. Unos episodios de la historia de Etiopía.....	260
4.3. El viaje del Patriarca a la corte del emperador.....	261
5. Referencias a la realidad negra en la <i>Copia</i> de Antonio Fernández.....	265
Capítulo 9 <i>Copia de una</i> ..., de Tomás de Barros.....	268
1. Tomás de Barros: el hombre y su obra.....	268
2. Estructura y contenido de la <i>Copia de una carta que escribió el Padre Tomás de Barros</i> .....	270
2.1. La residencia de Gorgona.....	272
2.2. La residencia de Colelá.....	273
2.3. La residencia de Fremoná.....	275
3. Conclusión.....	279
Capítulo 10: En el corazón del África negra: <i>Misión evangélica al reino de Congo por la seráfica religión de los capuchinos</i> , de José Pellicer de Salas y Tovar.....	280

1. Pellicer de Tovar: el hombre.....	280
2. Obras de José Pellicer de Tovar.....	285
2.1. Libros extensos.....	286
2.2 Memoriales.....	289
2.3 Genealogías.....	290
2.4 Poemas.....	291
3. <i>Misión Evangélica al reyno de Congo</i> .....	291
4. El método de análisis específico aplicado.....	293
4.1 Análisis morfosintáctico de la obra.....	297
4.1.1. Estructura de la obra.....	298
4.1.1.1. Estructura externa.....	299
4.1.1.2. Estructura interna.....	300
4.1.1.3. Estructura literaria.....	322
4.1.2. Narración y descripción en la obra.....	323
4.1.2.1. La narración.....	323
4.1.2.2. La descripción.....	326
4.1.3. Las acciones.....	334
4.1.3.1. Los actantes.....	337
4.1.3.2. Cuantificación.....	339
4.1.3.3. Caracterización.....	340
4.1.3.4. Esquema actancial de la obra.....	358
4.2 Análisis semántico.....	359
4.2.1. El tema: la religión.....	360
4.2.1.1. Méritos de los misioneros.....	361
4.2.1.2. La evangelización del reino del Congo.....	365
4.2.2. Las claves significativas.....	381
4.2.2.1. Religión y política en <i>Misión evangélica al reyno de Congo por la seráfica religión de los capuchinos</i> .....	381
4.2.2.2. La tradición africana en el Congo cristiano.....	382
4.2.2.2.1. Africanización de los oficios religiosos en el reino del Congo.....	383

4.2.2.2.2. Pervivencia de ritos paganos.....	385
4.2.2.3. Dificil adaptabilidad de la moral cristiana a la cultura africana.....	385
4.2.2.4 El viaje: sus dificultades y peripecias.....	386
4.3 Análisis pragmático.....	390
4.3.1. Relación obra-lector.....	390
4.3.1.1. Destinatario principal.....	391
4.3.1.2. Otros destinatarios.....	392
4.3.2. Relación autor-obra.....	393
4.3.2.1. Tesis del plagio de la obra de Juan Francisco de Roma.....	393
4.3.2.2. Autenticidad de <i>Misión evangélica al reyno de Congo</i> .....	396
4.3.3. El tiempo.....	398
4.3.3.1. El tiempo de los hechos relatados.....	399
4.3.3.2. El tiempo del viaje.....	399
4.3.3.3. El tiempo de la redacción de la obra.....	400
4.3.3.4. Influencia del tiempo en el viaje de los misioneros.....	401
4.3.4. El espacio.....	404
4.3.5. Aspectos y modos en <i>Misión evangélica al reyno de Congo por la seráfica religión de los capuchinos</i> .....	407
4.3.5.1. Los aspectos del relato.....	407
4.3.5.2. Los modos del relato.....	408
4.3.6. Conclusión.....	409
CONCLUSIONES.....	414
1. El gran desarrollo de la literatura de viajes en el Siglo de Oro y sus múltiples manifestaciones genéricas.....	414
2. Una relativa abundancia de relatos de viajes españoles del Siglo de Oro sobre África del norte y la marginación del África negra.....	414
3. La escasez de estudios críticos sobre los libros de viajes del Siglo de Oro.....	415
4. Diferencias y similitudes en los contenidos de los relatos de viajes áureos sobre África negra.....	416
5. Distribución geográfica de los libros de viajes analizados.....	425

6. Literariedad de los libros de viajes españoles analizados.....	430
BIBLIOGRAFÍA.....	431
Fuentes.....	431
1. <i>Corpus</i> analizado.....	431
2. Obras de consulta sobre África negra en el Siglo de Oro.....	432
Bibliografía consultada.....	433

## INTRODUCCIÓN

No faltan motivos para pensar que los libros de viajes tuvieron un gran cultivo en el Siglo de Oro en la Península ibérica en general, y en España en particular. En efecto, los siglos XVI y XVII tuvieron una gran relevancia en el mundo occidental en términos de apertura hacia el exterior, de modo que esa apertura de los mares y de los espacios hasta entonces desconocidos convirtió esos siglos en los más productivos de la expansión oceánica europea en general y española en particular. Aventuras, descubrimientos, conquistas y misiones religiosas motivaban entonces los desplazamientos de quienes se lanzaban en la empresa viajera facilitada por esa apertura. Ese fenómeno dio lugar, sin duda, al desarrollo de una producción literaria basada en temas eminentemente geográficos, porque los escritos sobre los viajes así realizados venían a ampliar y a enriquecer el espacio literario y el público lector ya existentes. De hecho, y aunque el tema del viaje no era muy novedoso en la literatura española, los escritos sobre las actividades de navegación y descubrimientos, y la necesidad de registrar rutas, condiciones atmosféricas, accidentes de la costa y el deseo de rastrear todos los elementos que pudieran facilitar la repetición o el proseguimiento de los recorridos efectuados darían lugar a la ampliación de una producción literaria que ya versaba sobre la geografía desde hace siglos. Coincidiendo con el esplendor de las letras ibéricas y las primeras manifestaciones de la literatura colonial americana, el Siglo de Oro estuvo marcado por un gran cultivo de ese género, con especial incremento de la escritura de las relaciones de descubridores o conquistadores, los escritos de los evangelizadores y de los cronistas de las Indias.

### 1. Importancia de la literatura geográfica en el Siglo de Oro.

La importancia de la literatura geográfica o de “tierras lejanas” en el Siglo de Oro está relacionada estrechamente con la realidad histórica y sociopolítica del momento, por lo que resulta imprescindible partir de esos supuestos básicos para entender esa realidad.

### 1.1. Realidad histórica y sociopolítica y su incidencia sobre la literatura geográfica en el Siglo de Oro.

Desde el punto de vista histórico y sociopolítico, los siglos XVI y XVII simbolizan, como ya adelantamos en las líneas anteriores, el período de la máxima expansión marítima peninsular, con una consecuencia inmediata: el intenso desarrollo de las actividades de exploraciones, la continuación de los descubrimientos de nuevas tierras, en especial las Indias, iniciados por los portugueses y ampliados por los españoles a finales del siglo XV con el almirante Cristóbal Colón; pero también y sobre todo, la conquista y la colonización de las tierras recién descubiertas, principalmente en las Indias. Tras la unificación política y territorial de España, en el mismo período, el deseo de la extensión de la influencia de la gran potencia española en los nuevos territorios tuvo como consecuencia obvia la salida de un nutrido número de españoles, con el objeto de aprovechar esos territorios recién conquistados, mediante las exploraciones geográficas, la explotación económica y la conquista religiosa. Tomando como referencia la obra de Carlos García Romeral Pérez<sup>1</sup>, autor de la bibliografía más completa sobre los libros de viajes, se puede advertir el gran desarrollo de la actividad viajera en la España del Siglo de Oro, con singular dedicación a los viajes realizados a América, si consideramos como punto de referencia el número de relatos publicados sobre esos viajes. El autor rastrea más de trescientos viajeros que realizaron desplazamientos de los que ha quedado constancia escrita, sólo en ese período. Si se toma en consideración el hecho de que la mayoría de los viajeros, por razones diversas y múltiples, no pudieron o no quisieron escribir sobre sus viajes, se llegaría a la conclusión de que miles de españoles habrían realizado desplazamientos fuera de su reino en los siglos XVI y XVII.

Se debe tener en cuenta también que muchos factores favorecieron el desarrollo de esas actividades marítimas, y entre ellos, cabe mencionar las

---

<sup>1</sup> Para este aspecto de la literatura de viajes del Siglo de Oro en España, nos basamos principalmente en las siguientes obras de C. García Romeral Pérez: *Bio-bibliografía de viajeros españoles: Siglos XVI y XVII*, Madrid: Ollero y Ramos, 1999 y *Diccionario de viajeros españoles: desde la Edad Media a 1970*, Madrid: Ollero y Ramos, 2004.



transformaciones de la sociedad occidental en los siglos XVI y XVII en general, y en particular, la emancipación sociopolítica, económica y cultural de la Península Ibérica. Entre esos factores, merece una especial mención el surgimiento de las primeras formas del sistema económico y social conocido como el capitalismo y el comercio; sistema que debía convertirse en la principal fuente de riqueza. Al nivel social, además de ese aspecto, la burguesía, en su deseo de acumular más riquezas, buscaba formas de alcanzar su meta mediante la ampliación de los campos espaciales de sus actividades, dando lugar a la superación del mundo conocido: de ahí las ganas de traspasar las fronteras de ese mundo conocido. Esos desplazamientos de los burgueses implicaban también, como ventaja colateral, la ampliación de sus conocimientos sobre el mundo hasta entonces desconocido.

Desde el punto de vista cultural, merece mencionarse el cambio de la mentalidad provocado supuestamente por el surgimiento del gran movimiento artístico, político, económico y social conocido como el Renacimiento; y no parece superfluo recordar que el Renacimiento asentó las bases del humanismo sobre la mejora del conjunto de la sociedad, y la difusión de los conocimientos era determinante en este sentido. Ese afán de lucro, junto con las posibilidades que ofrecía la expansión oceánica española, y sobre todo la posibilidad de la explotación de las tierras recién descubiertas y conquistadas, constituían serios motivos para zarpar fuera de la Península a probar suerte. A esos aspectos, hay que añadir el Renacimiento científico, es decir, los progresos en la geografía, la astronomía y sobre todo en las artes militares con la extensión del uso de la pólvora como factor clave en las conquistas ultramarinas. Al nivel científico, la extensión del uso de la brújula a toda la navegación marítima revolucionaría el viaje por mar, en la medida en que brindaba más seguridad. Todos esos elementos, y otros muchos, desempeñaron un papel clave en el incremento de los tráficos marítimos y de las actividades viajeras en general, en el Siglo de Oro.

Los desplazamientos de esos viajeros, o por lo menos de algunos de ellos, dieron lugar a una gran producción de relatos en los que esos viajeros contaban sus experiencias. En este sentido, en los citados libros de Carlos García Romeral

Pérez, se puede encontrar al menos ochocientos sesenta y dos títulos (manuscritos e impresos) de relatos redactados por los viajeros ibéricos. Además, García Romeral indica otros cuarenta y cuatro autores que se inspiraron de las experiencias de esos viajeros para escribir, adaptar o traducir al menos cien títulos complementarios: lo que suma al menos un número de novecientos sesenta y dos títulos relacionados con los viajes realizados en los siglos XVI y XVII en la Península ibérica. Sin embargo, al menos dos aspectos de esa producción deberían llamar la atención: el primero, sobre las diferentes manifestaciones genéricas de esos relatos de viajes o las diferentes formas en que se producían, y en segundo lugar la distribución geográfica de los principales destinos de los viajeros españoles del Siglo de Oro.

#### 1.2. Manifestaciones genéricas de los relatos de viajes del Siglo de Oro.

Según las motivaciones de los viajes realizados, las personalidades y el nivel sociocultural de los viajeros, los relatos de viajes salían bajo diversas formas: esa diversidad formal, así como la variación de sus estilos, parecían obedecer a las distintas motivaciones que originaron esos viajes descritos, pues cada autor adapta su relato al contexto y al objetivo de su escritura. Pero esto no descarta la existencia de elementos básicos que caracterizan los libros de viajes, y que, por lo general, regían la escritura en este campo, a modo de poética de literatura de viajes, entre los que podemos recordar la primacía de la descripción sobre la narración, la importancia del protagonista-narrador-autor etc. Sobre este último elemento precisamente, Ana María Freire escribe, a la vez que incluye la autobiografía dentro del género “relato de viajes”:

...-En definitiva el viaje es un retazo de la vida del viajero, que es protagonista y narrador- repletos de pormenores y menudencias...<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A. M. Freire, “Los libros de viajes de Emilia Pardo Bazán: el hallazgo del género en la crónica periodística”, en S. García Castañeda, *Literatura de viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid: Castalia, 1999, pp. 203-204.

En cuanto a las formas, esos relatos de viajes llevaban a veces títulos evocadores que ilustraban tanto su contenido como su orientación informativa: Crónicas, Memorias, Aventuras, Información, Cartas religiosas etc.

Jean Richard, partiendo de la diversidad de las motivaciones de los viajeros, las características de la redacción y de otros elementos, afirma que la literatura de viajes es un género multiforme, y esas formas dependen del objeto de cada relato, de acuerdo con el destinatario del mismo (o del lector). Así, concluye Jean Richard con las siguientes palabras:

C'est un genre multiforme, puisqu'il va des guides destinés aux voyageurs et surtout aux pèlerins, aux marchands aussi, en passant par les lettres et relations des ambassadeurs et des missionnaires, les récits d'expéditions lointaines, ceux des aventuriers, jusqu'à des œuvres de caractère nettement géographique. L'objet n'en est pas identique, les lecteurs ne sont pas les mêmes, les caractéristiques de la rédaction varient en fonction de ces impératifs.<sup>3</sup>

No obstante esa diversidad de factores y la multiplicidad de las motivaciones, para Jean Richard, que se limita a la Edad Media, se desprenden de esos propósitos siete tipos de relatos de viajes:

- 1- Las guías de peregrinos
- 2- Los relatos de peregrinos
- 3- Los relatos de cruzadas y de expediciones lejanas
- 4- Las cartas y los relatos de Embajadores y misioneros
- 5- Los relatos de exploradores y aventureros
- 6- Las guías de mercaderes
- 7- Los relatos de viajeros imaginarios.

En un estudio más reciente, Mariano Belenguer Jané propone una tipología de esos relatos de viajes, basándose tanto en las motivaciones que originaron los viajes descritos, como en los temas y los estilos adoptados por los autores, coincidiendo un poco en esos aspectos con Jean Richard, pero no en las denominaciones. A diferencia de Richard, Belenguer habla de “Diarios de viajes” en vez de relatos o libros de viajes. En lugar de literatura de viajes, habla de

---

<sup>3</sup> J. Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols: Turnhout, 1981, p. 8.

“Periodismo de viajes”; y distingue cinco formas principales de los relatos de viajes:<sup>4</sup> los libros de viajes literarios, los textos “documento”, “registro” o “testimonio”, ensayos de etnografía y antropología, guías de orientación y textos periodísticos.

El primer grupo lo forman:

Libros de reconocida vocación literaria escritos por autores motivados por crear obras dentro de los cánones estéticos literarios.<sup>5</sup>

Sería tal vez excesivo, si no arriesgado, aplicar esa definición a los relatos de viajes del Siglo de Oro, en la medida en que la vocación puramente literaria no pudiera haber sido ni la motivación principal de los viajes realizados, ni la razón principal que llevó a los viajeros a describir sus experiencias, a diferencia de los viajeros de los siglos XVIII y XIX que, en muchos casos, viajaban para escribir sus experiencias. Sobre este aspecto, puede consultarse, entre muchas fuentes, el libro de Arturo Farinelli, en el que el autor declaraba, a través de interrogaciones retóricas:

¿Quién no escribe en nuestra dichosa y fecunda edad, después de haber recorrido diez o cuarenta leguas de camino por la Península, sus recuerdos de viaje? ¿Quién no gusta del inefable deleite de ver impreso en lindo papel sus memorables apuntes, que presume humildemente, si el autor es viajero de lozana fantasía y grande imaginación, irán de mano a mano y serán universalmente admirados por una, dos o más generaciones?<sup>6</sup>

En el segundo grupo, en cambio, el autor clasifica:

Textos narrados por exploradores, descubridores, aventureros, que sin grandes ambiciones o inquietudes literarias, escribieron sus obras basándose en las notas de campo recogidas en sus agendas de viajes.<sup>7</sup>

Si se toma en consideración lo anteriormente expuesto sobre la realidad sociopolítica de la Península ibérica, esta agrupación se aplicaría a un número muy elevado de los relatos de viajes áureos.

---

<sup>4</sup> M. Belenguer Jané, *Periodismo de viajes*, Sevilla: Comunicación Social, 2002.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>6</sup> A. Farinelli, “Apuntes y divagaciones bibliográficas sobre viajes y viajeros por España y Portugal”, en *Revista crítica de Historia y Literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas*, abril-mayo 1898, edición de la Reale Academia d’Italia, 1942, p. 2.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 32

El tercer grupo, según el autor, se constituye de los textos de carácter antropológico, etnográfico, sociológico, naturalista y científico, con sus finalidades analíticas, reflexivas e investigadoras.

La cuarta categoría está integrada por:

...textos que nacen con la vocación de ser guías turísticas de orientación al viajero.<sup>8</sup>

Esta categoría es la que menos preocupaciones literarias, documentales y estéticas tiene. Si bien los relatos de los religiosos, y más precisamente los de peregrinación a Tierra Santa, podrían recogerse bajo este epígrafe en cierta medida, cabe mencionar que no todos los relatos de los religiosos entraban en esta categoría, pues muchos escritos, como las cartas de las tierras de misión no se ajustaban a esa definición.

El último grupo de los libros de viajes, según Jané, lo forman los textos periodísticos especializados, regidos por una normativa común, de acuerdo con la labor del reportero o de cualquier periodista: se puede percibir que este grupo, que corresponde más bien a una realidad moderna y más reciente, (pues esos escritos podrían corresponder, en el Siglo de Oro, a los “Avisos”, un sub-género en el que se habían especializado autores como José Pellicer de Ossau y Tovar) es el objeto más específico de la investigación de Belenguer Jané, pero extiende el análisis de esos documentos a la Edad Media y Siglo de Oro. Sobre los “Avisos” que se han mencionado, cabe señalar que esa denominación era la que se ha adoptado para referirse a las gacetas o informes que un escritor del siglo XVII elaboraba generalmente en la corte y enviaba por correo de postas a un noble que se encontraba distante de la misma para mantenerle enterado de lo que ocurría en ella. Esos escritos se extendieron a las Indias en el mismo siglo y, sobre el particular, se puede consultar principalmente las notas e introducciones contenidas en el libro de Pellicer de Tovar, *Avisos históricos*; Jerónimo

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 32

Barrionuevo, *Avisos del Madrid de los Austrias* y Andrés de Almansa y Mendoza, *Obra periodística*.<sup>9</sup>

Julio Peñate Rivero, en el interesante documento con el título *Relato de viajes y literaturas hispánicas* parte de la síntesis de las opiniones de varios estudiosos de los libros de viajes y constata tanto las dificultades en definir la literatura de viajes en general como en la clasificación de las obras que la constituyen, y resume esa situación con las siguientes palabras:

El relato de viajes constituye un género sin ley, cuya versatilidad le asegura una gran libertad formal pero, al mismo tiempo, le hace resistir a toda descripción que busque algo más que una simple taxonomía de contenido.<sup>10</sup>

Sin embargo, Peñate Rivero parece conformarse mucho más con las tipologías de de los relatos de viajes elaboradas por Jean Richard, pues son éstas las que recoge finalmente para presentarlas como las diferentes manifestaciones formales del género.

No obstante la gran diversidad de los relatos de viajes en el citado período, no se conoce aun a fondo el conjunto de las manifestaciones genéricas de esos escritos, de modo que sólo podemos hacer agrupaciones parciales, pero en ningún caso resulta fácil una clasificación global; que es muy variado en sus moldes genéricos, entre los cuales se han definido en relación directa o no con la literatura de viajes: las cartas de relación de embajadas, las guías de peregrinación, las crónicas de Indias, las descripciones de tierras maravillosas, las relaciones de conquistadores, las autobiografías, y los relatos de naufragios y rescates. Señalemos que al estudiar los libros de viajes no se suele prestar mucha atención a estos últimos relatos (relatos de naufragios y rescates), basados en las historias del hundimiento de los galeones españoles con fabulosos cargamentos de oro y de plata en las rutas marítimas de las Indias. Había alcanzado su máximo cultivo en el siglo XVII, cuando se registraba la mayor secuencia de desastres marítimos sufridos por el sistema comercial indiano. Fernando Serrano

---

<sup>9</sup> J. Pellicer de Tovar, *Avisos históricos*, Madrid: Taurus, 196; Jerónimo Barrionuevo, *Avisos del Madrid de los Austrias y otras noticias*, e. de J. M. Diez Borque, Madrid: Castilla, 1996 y Andrés de Almansa; Mendoza, *Obra periodística*, Madrid: Castilla, 2001.

<sup>10</sup> J. Peñate Rivero (ed.), *Relato de viajes y literaturas hispánicas*, Madrid: Visosr Libros, 2004, p. 18.

Mangas señala, sólo en ese siglo, y concretamente entre 1600 y 1698, cincuenta y cuatro casos de naufragios conocidos y ampliamente descritos en los libros de viajes.<sup>11</sup>

Parte de esta variedad genérica se observará en este trabajo, pues la misma selección temática permite atender a una interesante diversidad de modelos genéricos y cada uno de ellos se señalará en su momento.

### 1.3. Distribución geográfica de los libros de viajes del Siglo de Oro.

Al revisar los repertorios de referencia sobre los libros de viajes de los siglos XVI y XVII que se han señalado como principales referencias y fuentes bibliográficas básicas del estudio, se puede advertir que la distribución geográfica de las relaciones de viajes presenta un gran desequilibrio a favor de las Indias o América, dando a entender así que esos territorios constituían el destino predilecto de la mayoría de los viajeros españoles de los siglos XVI y XVII. Al mismo tiempo, se perfila la marginación de ciertas regiones o continentes, hecho que podría conducir a la tentación de creer que interesaban menos a los viajeros, al menos si se toma en consideración el número de los relatos de viajes escritos sobre ellos. El continente africano se clasificaría entre esos últimos destinos menos frecuentados por los españoles según el criterio señalado, después de las Indias Orientales. Una ilustración de esa situación podría darse a través de la siguiente muestra de menciones topográficas contenidas en los títulos de libros de viajes del Siglo de Oro:

#### Distribución geográfica de las menciones de los libros de viajes españoles del Siglo de Oro.

<b>REGIONES</b>	<b>NÚMERO DE TÍTULOS O REFERENCIAS</b>
Indias Occidentales	123 menciones
Tierra Santa	69 menciones
Indias Orientales	23 menciones
<i>África</i>	<i>24 menciones</i>

---

<sup>11</sup> F. Serrano Mangas, *Naufragios y Rescates en el Tráfico Indiano en el siglo XVII*, Extremadura: Siruelas, 1991, pp: 44-48.

Aunque esas cifras no son más que un indicio, se puede notar un número muy reducido de relatos de viajes sobre el continente africano en general. Los pocos títulos que se refieren a este continente en el libro de Carlos García Romeral son los siguientes:

Relatos de viajes de los siglos XVI y XVII sobre África en *Bio-bibliografía de los viajeros...* de García Romeral.

Número de referencia	Título y año de publicación	Autor
43	<i>Varias antigüedades de España, África y otras provincias</i> , 1614	Bernardo José Alderete
151	<i>Caroli V imperatori expeditio in Africam ad Argeriam</i> [por] Nicolaum Villegagnon, 1542	Carlos I de España (V de Alemania)
152	<i>Expeditio Carola V in Africam ad Argeriam</i> [por] Nicolás Villanúñez, 1555	Carlos I de España (V de Alemania)
597	<i>Primera parte de la descripción general de África</i> , 1573	Luis del Mármol Carvajal
598	<i>Segunda parte de la descripción general de África</i> , 1599	Luis del Mármol Carvajal
599	<i>L' Afrique de Mármol. [Traducción de] Nicolas Perrot, Sieur d'Ablancourt, enrichie de cartes géographiques de M. Samson, avec l'histoire des Chérifs, traduction de l'espagnol de Diego Torres par le Duc d'Angoulême</i> , 1667	
602	<i>Compendio de las historias de los descubrimientos, conquistas y guerras de la India Oriental, y sus islas, desde... Don Enrique de Portugal...hasta... Don Felipe II de Portugal y III de Castilla: y la introducción del comercio portugués en las Malucas...: y añadida una descripción de la India y sus islas, y de las costas de África</i> , 1681	José Martín de la Puente
609	<i>Copia de una carta que el padre Diego de Matos de la Compañía de Iesus escribe al padre General de la misma Compañía, en que da cuenta a su Paternidad del estado de la conversión a la verdadera religión christiana católica romana, del gran imperio de Etiopía, cuyo emperador es el Preste Juan, escrita en la ciudad de Fremona, su fecha en veinte de Iunio de 1621.</i>	Diego de Matos
623	<i>Jornada de África del rey don Sebastián y unión del reyno de Portugal a la corona de Castilla</i> , 1630	Fray Sebastián de Mesa
634	<i>Jornada de África del rey don Sebastián de Portugal</i> , 1622	Juan Bautista Morales
678	<i>Historia y viaje del Mundo de don Pedro Ordóñez de Cevallos a las cinco partes de la Europa, África, Asia, América Magalanica, con el itinerario de todo él</i> , 1691	Pedro Ordóñez Cevallos
700	<i>Misión Evangélica al reyno del Congo, por la Seráfica religión de los Capuchinos</i> , 1649	José Pellicer de Ossau
807	<i>Suceso de la Iornada que se comenzó para Triplo año de 1559, y se acabó en Gelues el de 1560,</i>	Diego de Trujillo



814	<i>Historia eclesiástica y política, natural y moral, de los grandes y remotos reynos de la Etiopía, monarchia del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias. Muy útil y provechosos para todos estados, principalmente para predicadores. A la sacratísima y siempre Virgen María del Rosario. Compuesta por el Presentado Luis de Urreta, de la Sagrada Orden de Predicadores, año de 1610</i>	Luis de Urreta
867	<i>Historia de las cosas de Etiopía, en la qual se cuenta muy copiosamente el estado y potencia del emperador Della [Agora nuevamente traduzido del portugués por] el P. Fr. Thomas de Padilla, 1557</i>	Francisco Alvares
868	<i>Historia de las cosas de Etiopía: en qual se cuenta muy copiosamente el estad [y] potencia del emperador Della... con otras infinitas particularidades... Según qi de todo ello fue testigo de vista Francisco Alvares, 1561</i>	Francisco Alvares
874	<i>Relaciones universales del mundo, primera y segunda parte [traducida por] Diego de Aguir, 1599</i>	Giovanni Botero
875	<i>Relaciones universales del Mundo de Iuan Botero, Primera y Segunda Parte, [Traducidas a instancias de] don Antonio López de Calatayud... por el licenciado Diego de Aguilar, 1603</i>	Iuan Botero
876	<i>Descripción de todas las provincias y reynos del mundo: sacados de las relaciones toscas de Iuan Botero Benes, en que se trata de las costumbres, industria, trato y riqueza de cada una de las naciones de Europa, Asia, África, América o Nuevo Mundo [por] fray Iayme Rebullosa de la Orden de Predicadores, 1603</i>	Iuan Botero
877	<i>Descripción de todas las provincias y reynos del mundo, de la quaetidad, qualidad y movimientos del mar, y de todas las islas y penínsulas hasta hoy descubiertas, 1622</i>	Iayme Rabullosa
878	<i>Descripción de todas las provincias, reynos, estados, y ciudades principales del mundo: sacadas de las relaciones toscas de Juan Botero Benes: en que se trata de las costumbres, industria... de la naciones de Europa, Asia, África, América o nuevo mundo, [por] Fr Jayme Rebullosa de la Orden de Predicadores, [s. n]</i>	Juan Botero Benes
906	<i>Relación de un viaje que se hizo en los años 1695, 1696, 1697 a las costas de África, estrecho de Magallanes, Brasil, Cayena y Isla Antilla, por una escuadra de bajeles del rey mandada por el señor de Gennes, hecha por el señor Froger, ingeniero voluntario en el navío llamado El Alcón, inglés, adornada de gran número de figuras y mapas de los lugares etc., 1699</i>	François Froger
942	<i>Verdadera descripción del reino africano del Congo, 1624</i>	Felipe Pigafetta
961	<i>Itinerario del venerable varón micer Luis Patricio en el qual cuenta mucha parte de la Ethiopia, Egipto y entrabas Arabias: Siria, la India [Buelto de latín en romance por] ..., 1520</i>	Lodovico de Varthema

En esta muestra, se puede observar que no todos los escritos rastreados versan exclusivamente sobre África. En efecto, once relatos describen parcialmente el

continente africano, y sólo trece se dedican exclusivamente a la descripción de ese continente.

Otra observación complementaria podría surgir después de esa breve exposición de la situación de la literatura de viajes en el Siglo de Oro: el género alcanzó un desarrollo notable en ese período, como se ha comprobado someramente a través de las muestras recogidas en *Bio-bibliografía de viajeros españoles: siglos XVI y XVII* y *Diccionario de viajeros españoles: desde la Edad Media a 1970* de García Romeral. Pero a esas fuentes muy importantes habrá que sumar otras bibliografías especializadas sobre los relatos de viajes de aquel período, tales como la obra *Relatos y Relaciones de Hispanoamérica Colonial*<sup>12</sup> de Otto Olivera, obra en la que el autor intenta registrar una lista más exhaustiva de los relatos de viajeros y conquistadores sobre América; y, sobre el África del norte en la misma época, el libro de Mercedes García Arenal, Miguel Ángel de Bunes y Victoria Aguilar, titulado *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África (siglos XV y XVI)*<sup>13</sup> es de una importancia apreciable. En esta obra los autores pretenden recoger las fuentes bibliográficas que se refieren sobre todo a las conquistas portuguesas y españolas sobre esa parte del continente africano. Aunque la obra no cubre todo el período estudiado, por limitar el trabajo sólo al siglo XVI, es de suma importancia como fuente bibliográfica de la literatura de viajes sobre el norte de África en el Siglo de Oro.

Por otra parte, se puede notar que esos escritos interesaron poco al nivel de la crítica literaria, por las razones que se expondrán en su momento. Para comprobar ese poco interés, bastaría recordar que la bibliografía crítica en la materia parece poco nutrida en comparación con el gran número de textos originales. Pero antes de comentar brevemente esa escasez de la bibliografía crítica sobre los libros de viajes del Siglo de Oro, es necesario volver una mirada a un detalle que parece algo importante, por ser un aspecto que podría convertirse

---

<sup>12</sup> Otto Olivera, *Relatos y Relaciones de Hispanoamérica colonial*, Texas: University of Texas Press, 2004.

<sup>13</sup> M.García Arenal, M. A. de Bunes y V. Aguilar, *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África (siglos XV y XVI)*, Madrid: CSIC, 1989.

en una de las explicaciones lógicas que se podría dar a esa escasez de trabajos críticos: la falta de interés por los relatos de viajes por parte de los críticos literarios.

Sobre este aspecto que se acaba de señalar, indicaba Jean Richard el gran interés que manifestaban los historiadores y los geógrafos en los libros de viajes reales e históricos --reconociendo implícitamente el abandono de esos libros por los filólogos--, y el autor lo decía precisamente en los términos siguientes:

L'intérêt que suscitent aux yeux de l'historien ces récits et ces guides est multiforme et, il faut le dire, largement ressenti.<sup>14</sup>

En el mismo sentido, Sofía Carrizo Rueda lamenta el hecho de que los relatos de viajes en general hayan permanecido mucho tiempo desatendidos por los estudiosos de la literatura porque se consideraba ese corpus como meros escritos de interés exclusivamente documental:

...los estudiosos de la literatura miraron de soslayo un nutrido corpus compuesto a lo largo de los siglos por viajeros interesados en dar forma escrita a sus experiencias, mientras eran los historiadores, geógrafos o sociólogos quienes se sentían atraídos por ellos, en virtud de sus aspectos documentales. Esta situación ha durado hasta hace muy poco y sus efectos (...) aún se hacen sentir.<sup>15</sup>

En efecto, la lectura de los libros de viajes desde una perspectiva literaria es un hecho relativamente reciente, pues se acostumbraba asignarles el estatuto de documentos históricos y geográficos. No cabe duda de que los recorridos efectuados por los viajeros y aventureros han tenido resultados históricos, pues el conocimiento geográfico y antropológico del mundo, el dominio de los mares, con el consiguiente desarrollo del saber empírico sobre los océanos, sus costas, corrientes; el conocimiento físico de las tierras descubiertas y de sus poblaciones son frutos de esos viajes. Sin embargo, al mismo tiempo nacía una nueva mitología del mar y sus olas, y una nueva percepción del universo aparecía; y todo ello plasmado en los relatos escritos durante o después de los viajes

---

<sup>14</sup> J. Richard, *op. cit.*, p. 10.

<sup>15</sup> S. Carrizo Rueda, *Poética del relato de viajes*, Reichenberger: Kassel, 1997, p. 1.

emprendidos para el descubrimiento de esos nuevos territorios y de gente diferente. Precisamente por su condición de discursos retóricamente elaborados, su análisis no debía dejar indiferentes a los filólogos. Gracias a la traslación de una experiencia, el viaje, por real y vivido que fuese, viene a ser ante todo un texto, una construcción histórica y cultural literaturizada, pues se trata de una organización dotada de un conjunto de signos cuyos procesos de codificación y de lectura no se pueden disociar. Los mecanismos de producción del sentido o de la representación real o ficticia del mundo descrito en esos relatos son parte de los aspectos que pueden interesar al filólogo. De ahí que ese corpus marginado por mucho tiempo no deba seguir desatendido.

Cuando los filólogos empezaron a volver la mirada hacia los libros de viajes en España, concedieron probablemente menos atención a los relatos del Siglo de Oro. Con excepción de algunos estudiosos de la literatura de viajes, casi todos esos críticos se interesaron por los libros de viajes de la Edad Media<sup>16</sup> y de los años posteriores al Siglo de Oro. Un vistazo a la bibliografía crítica sobre ese corpus en el Siglo de Oro sólo muestra una lista escueta de trabajos consistentes, en su mayor parte, en notas introductorias a las ediciones de algunos relatos y, escasamente, a estudios completos de los mismos. Esa carencia de estudios sobre la literatura de viajes del Siglo de Oro llevó a José María Herrero Massari a presentar su obra ya mencionada como un “descubrimiento” y un desafío, como se puede comprobar en este fragmento:

La investigación que con estas palabras inauguramos: Libros de viajes de los siglos XVI y XVII en España y Portugal: lectura y lectores, tiene de descubrimiento casi tanto como de desafío. Descubrimiento porque, hasta donde nos ha sido posible rastrear, no existe un estudio de conjunto de la literatura de viajes...<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre los libros de viajes de la Edad Media existen importantes estudios de conjunto, entre los cuales cabe mencionar: F. López Estrada, *Libros de viajes medievales*, Madrid: Laberinto, 2003; *Literatura de viajes*, Monográfico de *Compás de letras*, diciembre 1995; J. Rubio Tovar, *Libros de viajes medievales*, Madrid: Taurus, 1986 y la revista *Epos*, I (1984).

<sup>17</sup> J. M. Herrero Massari, *op. cit.*, p. 12.

Se debe precisar, sin embargo, que el repaso bibliográfico sobre los libros de viajes de los siglos XVI y XVII que se ofrece a continuación se limita sólo a trabajos críticos de cierta extensión, excluyendo por tanto las notas introductorias a las ediciones de esos relatos.<sup>18</sup>

## 2. Repaso crítico de la bibliografía sobre los libros de viajes del Siglo de Oro.

Los estudios críticos más relevantes sobre los relatos de viajes españoles del Siglo de Oro realizados desde el siglo XIX presentan un panorama poco halagüeño según hemos venido comprobando. Prueba de ello es la escueta lista de esos estudios críticos que se presenta a continuación, a modo de repaso de la bibliografía crítica sobre este tema. En primer lugar, merecen una mención especial los trabajos de un grupo de historiadores, recopilados por Martín Fernández Navarrete en 1837, con el título de *Colección de viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*.<sup>19</sup> La obra recoge varios documentos sobre el descubrimiento de América, entre los que destacan los relatos referentes a los viajes de Colón, las primeras poblaciones encontradas, los viajes menores y los de Vesputio, las expediciones al Moluco, y más precisamente los viajes de Magallanes, Elcano, Loaisa y Saavedra.

Posterior a esa magna edición, hay que mencionar el libro del polaco Javier Liske que constituye “la primera colección de libros de viajes que agrupa a viajeros que escribieron sobre la Península Ibérica” en lenguas de poco uso, en dichos siglos.<sup>20</sup> Aunque no son muchos libros, la importancia de tal bibliografía es señalada, a juzgar por la novedad que aporta a la bibliografía. René Foulché-Delbosh recoge, ocho años después de la publicación de la obra de Liske, unos

---

<sup>18</sup> La exclusión de esos estudios en esta bibliografía se explica simplemente por el hecho de que se utilizarán esas fuentes al analizar individualmente las obras que forman el corpus del trabajo.

<sup>19</sup> M. Fernández de Navarrete, *Colección de viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*, Madrid: Imprenta Real, 1837.

<sup>20</sup> J. Liske, *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid: [s. n.], 1878.

ochocientos cincuenta y ocho relatos de viajes desde la antigüedad hasta 1895, en un libro que se mantiene hasta hoy día como una de las fuentes importantes de la literatura de viajes en España y Portugal.<sup>21</sup> Foulche-Delbosh reseña, para los siglos XVI y XVII, ciento doce relatos de viajes, lo que es un gran avance porque da relevancia a estas obras como grupo y sienta las bases bibliográficas de futuros trabajos. De hecho la relevancia de su aportación es evidente cuando todavía es un clásico que sigue siendo de utilidad.

Fue Arturo Farinelli, uno de los grandes estudiosos de la literatura y cultura españolas, quien acometió en 1898 una investigación un poco más profunda, que pretendía ser un suplemento de la obra de Foulche-Delbosh sobre los libros de viajes de extranjeros por España y de los peninsulares por España y Portugal.<sup>22</sup> Señalemos que la obra de Arturo Farinelli consistía en unos apuntes y divagaciones sobre viajes y viajeros por España y Portugal, desde la Edad Media hasta finales del siglo XIX. Esos apuntes pretendían superar las limitaciones notadas en la obra de Foulché-Delbosh que, según el autor, estableció:

Un límite entre las obras histórico-descriptivas sobre España y Portugal, y las relaciones, las memorias, los recuerdos de viaje, límite que frecuentísimamente nos parece ilusorio y arbitrario...<sup>23</sup>

Farinelli entendía subsanar esas limitaciones mediante la ampliación de la bibliografía de Foulché-Delbosch, incluyendo en ella los itinerarios, las memorias, los recuerdos de viajeros, los artículos y los estudios sobre los viajes realizados a España y Portugal.

A partir del siglo XX, empiezan a aparecer algunos estudios de conjunto que se interesan más por los aspectos literarios de los relatos de viajes, y por las cuestiones relativas a la poética de los libros de viajes. Sin embargo, vamos a señalar aquí sólo las obras o los estudios más destacados; y en este sentido se

---

<sup>21</sup> R. Foulché-Delbosh, *Bibliographie des voyages en Espagne et en Portugal*, Amsterdam: H. Walter, 1896.

<sup>22</sup> A. Farinelli, "Introducción a apuntes y divagaciones bibliográficas sobre viajes y viajeros por España y Portugal", en *Revista crítica de Historia y Literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas*, abril-mayo 1898.

<sup>23</sup> A. Farinelli, op. cit., p. 12.

podría citar: *Los libros de viajes y libreros de viejo* de Florencio Bello Sanjuán<sup>24</sup>, “Para una crítica de la categoría literatura de viajes”, de Antonio Regales Serna en *Castilla*, 5 (1983)<sup>25</sup>. Los tratamientos de los aspectos teóricos de la literatura de viajes cobran más importancia con los trabajos de varios investigadores reunidos bajo el título *Les modèles du récit de voyage*, monográfico de *Literales*, 7, 1990 y el interesante artículo de Juan Miguel Ribera de Llopis, “Hacia una escritura del viaje”, en *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991<sup>26</sup>. En el mismo campo, pero ya con una madurez afirmada, se sitúan los estudios de María Sofía Carrizo Rueda: “Presuposición en intertexto y la cuestionada estructura de un relato de viajes”, en *Studia Hispanica Medievalia II*, “Los libros de viajes medievales y su influencia en la narrativa áurea”, en *Studia Aurea. Actas del III Congreso Internacional de la Asociación “Siglo de Oro”*, y *Poética del relato de viajes*<sup>27</sup>. Una mención especial merece también la reseña de Nieves Baranda, “Los libros de viajes en el mundo románico”, en *Revista de Literatura Medieval*, V (1993)<sup>28</sup>. Fernando Carmona Fernández y Antonia Martínez Pérez editaron uno de los estudios de mayor relevancia tanto sobre los aspectos teóricos del tema como en el análisis concreto de algunos libros de viajes del período que nos interesa, con el título *Libros de viajes*<sup>29</sup>. Otros trabajos críticos de imprescindible consulta son los estudios de varios críticos de la literatura de viajes reunidos en *Literatura de viajes*, un número monográfico de *Compás de letras*<sup>30</sup> de 1995. También en el siglo XX, Bartolomé y Lucile Bennassar publicaron una antología que registraba fragmentos de trece viajeros por España entre los siglos XVI y XVII, con el título *Le voyage en Espagne, anthologie des*

---

<sup>24</sup> F. Bello Sanjuán, *Los libros de viajes y libreros de viejo*, Madrid: GAICE, 1949.

<sup>25</sup> A. Regales Serna, “Para una crítica de la categoría literatura de viajes”, de en *Castilla*, 5 (1983), pp. 63-85

<sup>26</sup> J. Miguel Ribera de Llopis, “Hacia una escritura del viaje”, en *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991<sup>26</sup>, pp. 73-100.

<sup>27</sup> M. Sofía Carrizo Rueda: “Presuposición en intertexto y la cuestionada estructura de un relato de viajes”, en *Studia Hispanica Medievalia II*, Buenos Aires: Universidad Católica argentina, 1992, pp. 112-117, “Los libros de viajes medievales y su influencia en la narrativa áurea”, en *Studia Aurea. Actas del III Congreso Internacional de la Asociación “Siglo de Oro”*, eds. de I. Arrellano y otros, Navarra: Griso-Lemo, 1996, tomo II y *Poética del relato de viajes*<sup>27</sup>, Kassel: Reichenberger, 1997;

<sup>28</sup> N. Baranda, “Los libros de viajes en el mundo románico”, reseña en *Revista de Literatura Medieval*, V (1993)<sup>28</sup>, pp. 295-302,

<sup>29</sup> F. Carmona Fernández y A. Martínez Pérez (eds), *Libros de viajes*<sup>29</sup>, Murcia: Universidad de Murcia, 1995

<sup>30</sup> *Literatura de viajes*, monográfico de *Compás de letras*<sup>30</sup>, 7, diciembre 1995.

*voyageurs français et Francophones du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.*<sup>31</sup> En esa antología, las informaciones no se detienen en los datos sobre las biografías de los autores y los relatos. Los autores se interesan por aspectos más profundos de los libros de viajes, tales como las motivaciones de los viajes emprendidos, el estilo adoptado por los autores, la manifestación de la personalidad del autor en las descripciones etc.

La obra de José María Herrero Massari<sup>32</sup> --ya citada en varias ocasiones-- permanece un estudio de conjunto de referencia sobre los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII, a pesar de su vocación más americanista, al registrar y comentar preferiblemente los libros de viajes sobre América Latina y muy pocos relatos de viajes españoles sobre otros continentes. También se debe señalar la recopilación de unos ensayos muy interesantes sobre este tema, realizada por Rafael Beltrán en el año 2002 con el título *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*<sup>33</sup>. Finalmente, merece otra mención especial el ambicioso proyecto de Julio Peñate Rivero quien reunió y editó unos interesantes trabajos sobre el viaje en las literaturas hispánicas de todos los tiempos, desde la perspectiva teórica y práctica<sup>34</sup>.

Esa bibliografía crítica sobre la literatura de viajes (o mejor dicho, los libros o relatos de viajes, como prefieren algunos estudiosos llamar este género) de los siglos XVI y XVII, como se puede observar a partir del muestrario ofrecido, parece insuficiente tanto en número como en análisis profundo, especializado o de conjunto. Aunque se refiere sólo a la autobiografía de Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo*, Miguel Zugasti comparte esta

---

<sup>31</sup> B. y L. Bennassar, *Le voyage en Espagne, anthologie des voyageurs français et Francophones du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris :..., 1998.

<sup>32</sup> J. M. Herrero Massari, *op.*, *cit.*

<sup>33</sup> R. Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia: Universitat de Valencia, 2002.

<sup>34</sup> J. Peñate Rivero (ed.), *op.*, *cit.*



preocupación creada por el abandono por parte de la crítica de buen número del *corpus* que se puede incluir en el género “relatos de viajes”.<sup>35</sup>

En cuanto a las posibles causas del abandono o de la poca atención concedida a esos libros de viajes de los siglos XVI y XVII, frente al interés prestado a las obras medievales, se pueden barajar algunas sugerencias, como la coincidencia en la época referida con el abundante desarrollo de una rica literatura española que, posiblemente sitúa ese género a los ojos de los estudiosos en un lugar menor e incluso, como se ha señalado, lo etiqueta como objeto de estudio del historiador más que del filólogo.

Otra causa posible de esa situación podría ser la imbricación y la confusión entre la realidad y la ficción en los libros de viajes en general, y éstas eran tan acusadas que resistían al discernimiento; en ese contexto los libros de viajes reales (o históricos) no podían alcanzar mayor distinguo de los mencionados libros de viajes ficticios, ni tener éxito como género independiente sin correr el riesgo de ser confundidos con aquellos libros de ficción. Esas confusiones se alimentaban en varios factores, y más concretamente en muchos rasgos que los libros de viajes reales y los de ficción tienen en común, tales como el viaje como hilo conductor o la trama argumental y motivo que empuja a los protagonistas a las andanzas y aventuras, la combinación de la narración y la descripción en el mismo cuerpo del relato, disertaciones y reflexiones sobre la flaqueza y la grandeza de las personalidades de los héroes o personajes, el lanzamiento, a veces fortuito, de los personajes en viajes o en recorridos largos y penosos inicialmente no previstos, la necesidad sentida por los viajeros --que actuaban a la vez como protagonistas-narradores-- de plasmar en la memoria escrita sus hazañas y los grandes hallazgos culturales de los lugares visitados, el recurso al viaje para la conquista del heroísmo y de una fama, etc. Comentando esa situación de confusión entre los libros de viajes reales y los de ficción, Joaquín Rubio Tovar escribía lo siguiente:

---

<sup>35</sup> M. Zugasti, “Épica, soldadesca y autobiografía en el Viaje del mundo (1614) de Pedro Ordóñez de Ceballos, en C. Mata y M. Zugasti (eds.), *Actas del Congreso “El Siglo de Oro en el nuevo milenio”*, Pamplona: 2005, t. 2, p. 782.

Pueden documentarse casos en el siglo XVI que demuestran que la realidad estaba todavía dominada por la fantasía. En la segunda mitad de la centuria corría el rumor de que se había visto un unicornio en Florida. Un humanista como Vives reconocía que una alimentación a base de verduras y cerveza hacía parir animales a las mujeres.<sup>36</sup>

En el mismo sentido, Luis Alburquerque García reconoce las dificultades de deslindar, en aquella época, las fronteras de los relatos de viajes debido a lo anteriormente expuesto, y concluye:

Si las fronteras de este género presentan, como dijimos, unos márgenes a veces borrosos, en la literatura de estos siglos los límites se tornan aún más resbaladizos, sin duda por los numerosos géneros próximos con los que comparte dominios y que dificultan la discriminación.<sup>37</sup>

Muchos estudiosos de la literatura de viajes coinciden en reconocer que las Crónicas de Indias, que son relaciones de viajes reales, han desempeñado un papel fundamental en la creación de un imaginario americano en el sentido de que los cronistas trasladan al Nuevo Mundo casi todas las leyendas, los mitos y las epopeyas europeas como el *Paraíso terrenal*, el *Dorado*, las *Amazonas* etc. Sobre el particular, se puede consultar los trabajos de José Escofet, *Los grandes exploradores españoles. El hijo del sol. Narraciones novelescas de la conquista del Nuevo Mundo*; Bartolomé Bennassar, *Los españoles: actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*; Carmen Bravo Villasante, *La Maravilla de América. Los Cronistas de Indias*; Antonio Gutiérrez Escudero, *Pedro de Alvarado, el conquistador del país de los quetzales* y Roberto Marín Guzmán, *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> J. Rubio Tovar, *Libros de viajes medievales*, Madrid: Taurus, 1986, p. 29.

<sup>37</sup> L. Alburquerque García, "Consideraciones acerca del género "relato de viajes" en la literatura del Siglo de Oro", en C. Mata y M. Zugasti (eds.), *op. cit.*, t.1, p. 132-133.

<sup>38</sup> J. Escofet, *Los grandes exploradores españoles. El hijo del sol. Narraciones novelescas de la conquista del Nuevo Mundo*, Barcelona: Seix Barral, 1951; B. Bennassar, *Los españoles: actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*, Madrid: Swan, 1985; C. Bravo Villasante, *La Maravilla de América. Los Cronistas de Indias*, Madrid: Cultura Hispánica, 1985; A. Gutiérrez Escudero, *Pedro de Alvarado, el conquistador del país de los quetzales*, Madrid: ANAYA, 1988; R. Marín Guzmán, *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*, ... Alma Mater, 1997.

Con el presente trabajo se pretende contribuir al enriquecimiento de la investigación sobre la literatura de viajes española del Siglo de Oro, pero el aporte más específico de la investigación consiste en la orientación del estudio hacia el espacio negro-africano en esos relatos de viajes, y la exploración de la resonancia de África en general y del África negra en especial en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII.

Por otra parte, el tema de África negra constituye hasta hoy un campo muy olvidado y casi inexplorado, a pesar de que puede llegar a considerarse como un tema interesante en la literatura española del Siglo de Oro por la diferencia en las motivaciones de los viajes emprendidos por los pueblos ibéricos a esa parte y, por consiguiente, por la particularidad de esos relatos tanto en la diversidad formal como en los contenidos. El deseo, en este sentido, es abrir paso a una línea de investigación sobre el tema, y al ceñirse en este trabajo al tema del África negra en los libros de viajes españoles del Siglo de Oro, otro objetivo complementario es ahondar en el conocimiento de las relaciones culturales y políticas entre la Península Ibérica y el continente negro a través de sus agentes concretos que eran los viajeros. Además de las informaciones geográficas, históricas y antropológicas ofrecidas por los autores de esos relatos de viajes, este trabajo pretende también analizar las diferentes representaciones del negro y de su espacio por aquellos viajeros. Todo ello con el propósito de comprobar la contribución de los viajeros áureos a la construcción de la imagen sociopolítica del negro en la sociedad española de aquella época.

Pero se debe matizar este planteamiento y precisar, sin embargo, que desde el punto de vista puramente literario, el tema del negro no era una novedad en la España del Siglo de Oro, sólo que la percepción del negro desde perspectivas sociales más realistas y antropológicas no era común. La aproximación y el tratamiento que los viajeros españoles reservaron a la realidad negra en sus relatos eran, en este sentido, diferentes de la actitud de los autores de libros de ficción literaria. Existe un matiz de enorme importancia en el tratamiento del tema del negro desde el punto de vista puramente literario que, en el Siglo de Oro, ya tenía una tradición y una historia. En efecto, según Fra

Molinero<sup>39</sup> por ejemplo, el tema del negro hizo su aparición en el teatro español muy temprano y ya en el siglo XVI se notaba casi una invasión de las obras de teatro por los personajes negros. Fra Molinero habla así de la “irrupción con Lope de Vega de protagonistas negros de comedia” y, desde el punto de vista literario, el negro ya era un personaje familiar en la sociedad española. En el mismo sentido, declara el mismo autor lo siguiente:

Para la época en que Lope de Rueda escribe, el tipo de negro en escena era ya muy familiar. Hasta en comedias para ser leídas, como la *Segunda Celestina* de Feliciano de Silva (1534) o la *Tercera parte de la tragicomedia de Celestina*, de Gaspar Gómez, aparecen negros de forma incidental.<sup>40</sup>

En un interesante estudio sobre el mismo tema, Consolación Baranda Leturio afirma también la familiaridad y la gran presencia del tema del negro en la literatura española del siglo XVI a través de los personajes negros. En este sentido escribe:

Es cosa sabida que, en un buen número de obras teatrales del siglo XVI, la comicidad se basa en la presencia de determinados personajes cuyo carácter cómico residía en su especial manera de hablar: el pastor rústico, el morisco, el negro o el vizcaíno.<sup>41</sup>

Para Frida Weber de Kurlat, el tema del negro no se limitaba sólo al teatro sino invadió también la lírica, y al mismo tiempo, la autora reconoce la exploración bastante abundante de ese elemento tanto en la literatura portuguesa como en la española. A este propósito, escribe lo siguiente Frida Weber:

..el tipo de negro, que se da por primera vez a comienzos del siglo XVI en diálogos predramáticos, primero en Portugal, e inmediatamente, con vena aun más realista en la España de lengua castellana. A las composiciones de negro de Fernam de Silveyra y Anrique de Mota del *Cancioneiro geral* de García de Resende, siguen las *Coplas a los negros y negras* de Rodrigo de Reinosá; inmediatamente, en autores de las dos lenguas, el tipo y sus motivos concomitantes se desarrollarán en el teatro, aunque también ocasionalmente reaparecerán aun en el siglo XVII en la lírica, por ejemplo la burlesca de Quevedo y Góngora, y en villancicos anónimos a imitación de los que cantarían las cofradías de negros en las festividades religiosas. Gil Vicente y sus

---

<sup>39</sup> B. Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid: Siglo XXI, 1995.

<sup>40</sup> B. Fra Molinero, *op. cit.*, p. 21.

<sup>41</sup> C. Baranda Leturio, “Las hablas de negros. Orígenes de un personaje literario”, *Revista de Filología Española*, 69 (1989), pp. 311-335, p. 311.

continuadores en lengua portuguesa, y en castellano la anónima Farsa de Lucrecia, Jaime de Güete, Feliciano de Silva, Gaspar Gómez, Diego Sánchez de Badajoz y Lope de Rueda, irán fijando, con rasgos bastante independientes en las dos tradiciones teatrales, una fisonomía del negro en el teatro...<sup>42</sup>

El motivo literario que nacía y se desarrollaba así en España y Portugal alcanzó su máxima elaboración con Lope de Vega, como ya se ha señalado. En algunas ocasiones, se mencionaban los nombres de los lugares africanos en obras de teatro, para precisar la patria de los personajes. Tal era el caso, entre otros muchos, de Sufrido, un personaje negro de la obra de Lope de Vega *El negro del mejor amo*, del que se recuerda su origen etíope, de la región de Zánfara; o de Elvira, la criada mulata de *Servir al señor discreto*, del mismo dramaturgo, en la que se recuerda la patria de su madre: Biafara. También es el caso de Benoi, el rey negro etíope de *El príncipe perfecto*, cuyo reino (Gelofe) se menciona en alguna ocasión. Pero los aspectos de la realidad negra que se literaturizaban más eran relativos a su gusto y habilidad para el canto y el baile, la procacidad del lenguaje, en relación sobre todo con lo erótico, la condición social de esclavo, la deformación mediante la explotación dramática de su modo de hablar diferenciador. De cualquier modo, se puede concluir que el tratamiento del tema del negro en las obras literarias españolas del Siglo de Oro era convencional aunque ocupaba un lugar destacado y conoció una evolución digna de mencionarse.

En efecto, aunque el personaje se relacionaba esencialmente con la comicidad al principio, se puede notar un proceso evolutivo de la dignificación de ese personaje literario en la trayectoria dramática de Lope de Vega y sus coetáneos. Sin extenderse demasiado en este aspecto, se puede resumir esa situación con esta declaración de Frida Weber:

Confluyen en un movimiento de dignificación literaria del tipo, cuya culminación en el siglo XVII serán obras como *El valiente negro de Flandes* de Andrés de Claramonte y *Juan Latino* de Ximénez de Enciso, que preparan el

---

<sup>42</sup> F. Weber de Kurlat, "El tipo del negro en el teatro de Lope de Vega: tradición y creación", en *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nijmegen, 20-25 de agosto de 1965, Nimega: Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, p.695.

camino para la visión humanitaria del siglo XVIII, patente en *El negro sensible* de Francisco Comella.<sup>43</sup>

Este personaje de la literatura española del Siglo de Oro hunde sus raíces indudablemente en la temprana presencia de los negros en la sociedad europea en general y española en particular. En otro estudio más reciente, en efecto, se ubican a los negros muy temprano en la Península y se nota el amplio reflejo de esa presencia en la literatura, elementos que han sido subrayados en los siguientes términos por Jeremy Lawrence:

The social presence of these black Africans was amply reflected in Spanish literature –the psychological impact of slavery, much less so. Black characters in fiction, like the arresting black faces which gaze out from paintings by Velazquez and Murillo, usually stood silently in the background. Even when they were not mute, Golden Age representations of them were subject to a familiar battery of exaggerations, fears, and subliminal desires. Like the absurd claim that Seville had become a “chequer-board” where black threatened to match white in numbers...- on the contrary, slavery itself became the most important factor in reinforcing the ethnic stereotype.<sup>44</sup>

Pero se debe aclarar que el tema del negro, planteado y analizado por esos estudiosos en la literatura española del Siglo de Oro, se refiere exclusivamente a la esfera literaria con vocación esencialmente ficcional. El enfoque de la realidad negra, además de su ámbito ficcional, se relacionaba con estereotipos que, en la escena dramática española de la época, asimilaba al negro a un mero personaje marginal con grandes recursos de comicidad, sin entrar en sus realidades sociales concretas y profundas. No se ha explorado todavía la imagen del negro en un acercamiento de corte más realista al tema del negro en la España de aquella época, a través de la literatura geográfica. Además, en esos relatos, a diferencia de las obras de teatro o de poesía del Siglo de Oro, el negro es presentado desde su raíz y su medio natural (África), desde su contexto sociocultural, desde su universo espiritual, y por tanto, desde unas perspectivas diferentes del enfoque de los dramaturgos del Siglo de Oro mencionados, que se interesaban al negro desarraigado, ese que se encontraba en un medio que le era totalmente ajeno.

---

<sup>43</sup> F. Weber de Kurlat, *op. cit.*, p. 698.

<sup>44</sup> J. Lawrence, “Black Africans in Renaissance Spanish Literature” in T. F. Earle and K. J. P. Lowe (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 71.

3. La temprana presencia de los españoles en las tierras de los negros: un estímulo para la elección del tema.

La presencia de muchos españoles en tierras de los negros aun antes del descubrimiento de América ha sido un elemento también fundamental y uno de los estímulos en la elección del tema de este trabajo, pues ello implica que, a pesar de la masiva presencia y de la notable influencia de España en América en el mismo período, los españoles no abandonaron el espacio geográfico negro-africano, aunque el interés por ese espacio había decrecido. Esto supone también la existencia de fuentes documentales sobre su presencia en esos territorios, en las que se reflejan sus percepciones del negro, pues esos viajeros plasmaron tanto sus experiencias en las tierras de los negros como sus visiones de los habitantes de esas tierras. Sin embargo, carecen estudios de conjunto sobre este aspecto de la literatura española hasta hoy, pues sólo existen aproximaciones a algunos aspectos específicos como los que se han citado en este trabajo.

4. Selección del corpus: criterios de inclusión y de exclusión de obras.

En el proceso de selección de las obras que componen el *corpus* de trabajo se ha tenido en cuenta la pertinencia de esos aspectos arriba mencionados y se ha seguido otros criterios: el primero es que los libros incluidos en este *corpus* hayan sido escritos exclusivamente sobre un país negro, en el transcurso o después de viajes realizados a alguna parte del África negra. Así, se ha tenido en cuenta en particular el elemento *viaje* realizado exclusivamente a algún territorio del África negra, entendiéndose la existencia implícita o explícita de un itinerario concreto desde el punto de partida hasta el país de destino, o dentro del país recorrido. Por tanto quedan descartados del *corpus* aquellos libros en los que el África negra aparece sólo como una etapa en un itinerario que tiene un destino diferente. Además, los autores de esos relatos han de ser españoles o hispano-portugueses entre 1580 y 1640, período que corresponde a la unión de los dos reinos bajo la misma corona. Otro criterio complementario es que los libros hayan sido escritos por esos autores en español o en otro idioma, con tal que existan traducciones coetáneas -o posteriores- al castellano.

Con el fin de recabar todas las obras producidas dentro del reino de España sobre el África negra, de acuerdo con estos criterios, se ha revisado -- como se ha indicado anteriormente-- las más importantes bibliografías generales y especializadas entre las que se destacaron particularmente las que se citan a continuación, por la importancia de los datos que ofrecen sobre el tema. En este grupo cabe citar, en primer lugar, la mencionada *Bio-bibliografía de los viajeros Españoles (siglos XVI-XVII)*, de Carlos García Romeral y *Bibliotheca lusitana, crítica e cronológica: na qual se comprehende a noticia dos autores portugueses...desde o tempo da promulgação da ley da Graça até o tempo presente*, de Diego Barbosa Machado. Al lado de esas dos fuentes principales, cabe señalar el *Índice biográfico de España, Portugal e Iberoamérica*, de Víctor Herrero Mediavilla, *Diccionario enciclopédico hispano-americano de Literatura, Ciencias y artes*, de varios autores y *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, de José Simón Díaz.

Al analizar cada una de las obras rastreadas se concederá una gran atención a los datos de diversa índole proporcionados sobre los aspectos geográficos, climatológicos, y sobre todo las informaciones de carácter antropológico en cuanto que esos pasajes encierran elementos que permiten descubrir la aproximación filosófica de esos viajeros a la cultura negro-africana. Ello permitirá también descubrir la actitud de los españoles de aquella época frente al negro y la expresión de la alteridad negra en la literatura geográfica española áurea como un reflejo más de la imagen general del negro en la sociedad española de aquel período histórico.

Al iniciar esta investigación, surgen unas cuantas preguntas cuyas respuestas permitirán profundizar el análisis en sus aspectos fundamentales: primero, ¿cómo empezó el interés de los españoles por África en general y por el África negra en particular? ¿Con qué criterios percibían y describían los viajeros españoles a los negros y sus costumbres? ¿Se trataba de simples viajeros que anotaban los hechos relevantes de sus viajes a esas tierras tan lejanas o de escritores motivados por el proyecto de escribir sobre las tierras recorridas? ¿Para quienes escribían y qué objetivos pretendían alcanzar con ello? ¿Qué efectos



produjeron esos relatos sobre las relaciones hispano-africanas y sobre la imagen general del Negro en España? Al intentar dar respuestas a esas preguntas, se insistirá sobre todo en los aspectos socioculturales que retuvieron mucho la atención de los autores y que resaltan de alguna u otra manera en sus obras, a través del estilo adoptado al abordar el elemento analizado, la reiteración de algunos juicios de valor sobre los negros o la recuperación de ideas y estereotipos seculares sobre las tierras de los negros y sus habitantes.

Antes de analizar de manera individualizada los libros que constituyen el *corpus*<sup>45</sup> del trabajo, se recuerdan también a modo de deslinde de las fronteras del tema, algunas consideraciones teóricas sobre la literatura de viajes en su contexto histórico, así como las motivaciones de los viajes realizados al África con especial hincapié en los viajes realizados en el período de estudio elegido. A este elemento se dedicará la primera parte del trabajo, además de las consideraciones generales sobre el tema de África en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII, la cuantificación de los relatos de viajes tanto sobre el África del norte como la bibliografía de los relatos de viajes ibéricos del Siglo de Oro sobre el África negra. Los libros de consulta necesaria, es decir, aquellos que no forman parte del *corpus* de este estudio, se presentan en forma de bibliografía comentada en esa parte. La inclusión de esas fuentes parece imprescindible para comprender el inicio de los primeros contactos entre los españoles y los negros y la evolución del concepto del África negra en el mundo ibérico hasta los siglos XVI y XVII. Se debe precisar además que la inclusión de esos documentos en esa parte, a pesar de su carácter simplemente indicador, se debe no sólo a la importancia de las informaciones contenidas en los mismos, sino, y sobre todo, a su probable influencia en los autores de los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII estudiados en este trabajo, en su percepción y descripción de las realidades del África negra.

A continuación, en la segunda y la tercera parte, se analizarán los libros rastreados y que forman el *corpus* del estudio, y en ellos, el aspecto en el que

---

<sup>45</sup> Los terminos *Documentos* y *Fuentes* que utilizamos en este trabajo se refieren a los libros que no se ajustan a los criterios definidos para la inclusión entre los principales relatos de viajes sobre el África negra en los siglos XVI y XVII.

más se va a concentrar la atención es la aproximación específica de cada autor a la realidad negra. Para ello, se explorarán todos los elementos, las herramientas y las retóricas textuales utilizados por el autor para transmitir sus mensajes sobre los negros y su espacio, así como los modos en que opera. El análisis de los libros de viajes del siglo XVI, escritos en su casi totalidad por seculares, constituirá el objeto de la segunda parte, mientras que los relatos de los misioneros en sus diversas manifestaciones (cartas, informes, relatos formales...) constituirán el objeto de estudio de la tercera parte.

##### 5. El método de análisis aplicado.

En cuanto a la metodología adoptada para llevar a cabo este estudio, se tendrá en cuenta la naturaleza versátil de los libros de viajes en general, y de cada obra estudiada para adaptar el método que nos parece más adecuado al análisis de los aspectos que interesan, de acuerdo con los objetivos definidos. Se debe recordar que los libros de viajes se resisten demasiado a la aplicación sistemática de las metodologías de análisis literario de textos en general. En efecto, eminentes especialistas de la literatura de viajes coinciden en reconocer las dificultades de adoptar una metodología de análisis de los relatos de viajes, por las razones que arriba se ha mencionado, y por otras muchas. Jean Richard escribe lo siguiente a este respecto:

Du fait que ce genre embrasse aussi bien des récits d'aventures individuelles ou collectives que des œuvres qui touchent à la description géographique, il se révélera particulièrement délicat de définir les règles de la critique, celle-ci trouvant à s'exercer conformément à des directions déjà bien connues dans chacun des domaines ou peuvent entrer les ouvrages.<sup>46</sup>

Por su parte, Sofía Carrizo Rueda, después de señalar varios intentos de los críticos por aplicar varios métodos de estudio a los libros de viajes, advertía que esos métodos sólo pudieron alcanzar resultados satisfactorios en algunas facetas del discurso de esos libros sin dar cuenta de la totalidad del contenido, y concluía en los siguientes términos:

---

<sup>46</sup> J. Richard, *op. cit.*, pp. 9-10.

...cualquier intento de abordar los libros de viajes desde un análisis formal rebasaba ampliamente las “lecturas verticales”, los “modelos triádicos”, “los esquemas actanciales” y las clasificaciones en “núcleos y catálisis”. Todos estos métodos resultaban a lo sumo, para estudiar episodios aislados, pero de ningún modo podían dar razón de las coordenadas del conjunto.<sup>47</sup>

A pesar de esa realidad algo desconcertante, es imprescindible aplicar alguna metodología de análisis, para que los hechos estudiados y los resultados alcanzados tengan un grado máximo de exactitud histórica y de fiabilidad. Así pues, se impone la necesidad de adoptar una metodología que consista en algún procedimiento específico o sintético, pero científico y ordenado; que se siga para obtener lo significativo de los hechos o fenómenos analizados. Este procedimiento permite lograr de una manera precisa el objetivo de la investigación emprendida. Por ello, y por el carácter proteico de los libros de viajes, se ha pensado en la aplicación (parcial al género) del análisis semiótico de los textos en sus aspectos más provechosos. Esta metodología, por encerrar varios elementos de otras aproximaciones críticas al análisis de los textos literarios, parece capaz de arrojar resultados plausibles por cuánto tiene de imaginativo y de actitud constructiva. Sin embargo, y aunque este método es el que se va a aplicar básicamente, se van a aprovechar también algunos aportes de otros métodos de análisis para superar las limitaciones impuestas por el carácter inmanentista de la semiótica y para iluminar el entorno contextual y las circunstancias históricas de los hechos analizados. La combinación de esos elementos (asociación de la semiótica pura y elementos de la sociocrítica) llevará finalmente a un método que se podría denominar *sociosemiótica*, y este método trasciende la mera tarea del análisis histórico o lingüístico. Se propone como instrumento fundamental, para la comprensión de cómo se producen los contenidos de la significación en el ámbito de los fenómenos sociales analizados, el análisis del discurso desde el punto de vista cualitativo, con el objeto principal de establecer el contenido semántico de los conceptos correspondientes a los términos efectivamente manejados por los escritores-viajeros en determinados

---

<sup>47</sup> S. Carrizo Rueda, *op. cit.*, p. 9.

contextos. En cuanto a la aplicación concreta de este método sintético en el trabajo, se procederá de la manera siguiente: en los libros donde el África negra ocupa sólo un lugar escueto dentro del conjunto del texto sobre el continente africano, se efectuará una selección precisa de los fragmentos en los que se describen los hechos o las realidades referentes al África negra y a continuación se hará una interpretación a la luz de la cual se ha llevado a cabo esa selección, combinando, como ya se ha señalado anteriormente, el método semiótico con algunos aspectos del análisis historicista. El debate entre la literatura geográfica como narración de hechos históricos y culturales y los aspectos descriptivos de esas obras van a retener más la atención. Este procedimiento pretende ser más objetivo y estructural, a través de la selección y el ordenamiento de los hechos relatados. En cambio, la idea de aplicar de manera mucho más sistemática el método semiótico, con sus principios científicos fijos, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el análisis, surgirá al abordar las obras de una extensión bastante considerable que presentan una homogeneidad en el tratamiento del espacio negro, en cuanto que se dedican exclusivamente a alguno o varios territorios del África negra. En este sentido, se adoptará este método de análisis semiótico de textos literarios para estudiar la única obra que reúne los criterios mencionados: *Misión evangélica al reyno de Congo* de José Pellicer de Ossau y Tovar. Las operaciones de análisis, en este caso concreto, consistirán en tres etapas: primero, se analizarán los aspectos morfosintácticos de la obra a través de la segmentación del relato en sus unidades significativas y en los modos en que se combinan esas unidades. En la segunda etapa del análisis, se estudiarán los aspectos semánticos, con especial insistencia en los centros de interés o claves significativas contenidas en la obra. Por último, en la tercera etapa se va a examinar el aspecto retórico y pragmático, considerando esos aspectos como soporte y vehículo del discurso analizado. Los objetivos específicos en cada una de las tres etapas analíticas se determinarán al emprender dicho análisis.

Al término del trabajo se sacarán las consecuencias finales del estudio emprendido, en términos de resultados alcanzados a través de la aplicación de este método de análisis adoptado, de la aportación del trabajo en la investigación

filológica española y de los diferentes mensajes contenidos en los libros de viajes de los españoles de los siglos XVI y XVII.

**PRIMERA PARTE: ÁFRICA EN LA LITERATURA GEOGRÁFICA  
ESPAÑOLA DEL SIGLO DE ORO**

Partiendo del supuesto de que el viaje ha sido siempre un elemento de intercambios culturales de primera importancia y de gran magnitud, un fenómeno capaz de producir un efecto de ósmosis social y cultural entre pueblos y civilizaciones diferentes a través del cual se ha generado a lo largo de la historia una corriente favorable al acercamiento y conocimiento entre sociedades, el entrecruzamiento de los destinos de España y de África a través de la historia no puede más que llevar a la conclusión de que esa zona geográfica ejerció una influencia en la vida de los españoles en general, y en su producción literaria en especial. Pero también, ha de tenerse en cuenta la subjetividad que caracterizó la visión del otro en ambos pueblos: buscar este aspecto en los relatos de viajes escritos sobre los viajes realizados a esa zona por los españoles resulta interesante. Tal vez en ese sentido habría que entender este comentario de Florencio Bello Sanjuán que afirmaba que el libro de viajes es importante:

No sólo por los descubrimientos que a estas alturas pueda hacer el viajero, sino, por lo que el libro pueda encerrar de subjetivo.<sup>48</sup>

Los siguientes comentarios de Jennifer Speake han de entenderse también en este sentido, pues aborda el tema desde la misma perspectiva utilitaria de los libros de viajes desde los primeros relatos de este tipo:

The earliest travel accounts were produced to provide essential information on other cultures for political or diplomatic purposes. Marco Polo's account of his travels across Asia is one of the classic texts of early travel writing, but equally interesting is the account of a similar journey undertaken as part of a diplomatic mission by friar Odoric of Perdenone in the early fourteenth century. In the same period, Ibn Battuta wrote an account of his travels in Asia and Africa, an extraordinary journey that took him some seven years, covered 75,000 miles, and led him to become the only known person of his time to have visited the lands of every Muslim ruler.<sup>49</sup>

Para ver las diferentes manifestaciones de África en los libros de viajes del Siglo de Oro, es preciso tomar en cuenta los factores que favorecieron el acercamiento

---

<sup>48</sup> F. Bello Sanjuán, *Libros de viaje y libreros de viejo*, Madrid: GAICE, 1949 p 11

<sup>49</sup> J. Speake, *op. cit.*, p. xiii.

de los dos pueblos (ibérico y africano) y ello nos lleva a recordar el lugar que ocupaba África en la historia de España.

## CAPÍTULO I: ÁFRICA EN LA HISTORIA DE ESPAÑA Y SU REFLEJO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

A pesar de la gran presencia y de la notable influencia española en las Indias en los siglos XVI y XVII, no se debe olvidar que la primera expansión atlántica castellana tuvo lugar precisamente en África. Las primeras aventuras ultramarinas que abrirían nuevas fronteras del mundo moderno fueron obras de las potencias ibéricas, y fue precisamente en las costas occidentales de África donde empezaron esas aventuras, pues desde el siglo XIV, tanto lusitanos como castellanos se habían destacado en la exploración de las costas occidentales de Marruecos, el Sahara Occidental y la conquista de las Islas Canarias. Se podría aún remontar hasta siglos más atrás el vínculo histórico y cultural entre África y España. En este sentido aboga Dolores Pérez cuando afirma lo que sigue:

Desde tiempos de los romanos hasta nuestros días, la península ibérica ha estado ligada estrechamente a sus vecinos del norte de África. Estamos unidos por una historia y una cultura común, por continuos encuentros y desencuentros y por una geografía que nos unifica tanto como nos distancia.<sup>50</sup>

Pero esa presencia temprana y masiva de los españoles en África merece un acercamiento por zonas geográficas, antes de concluir si todo el continente africano recibió esa influencia española de igual manera, y por consiguiente, si todas las partes de África marcaron la literatura geográfica española de igual modo.

### 1. El África del Norte en la historia de España y su reflejo en los libros de viajes españoles del Siglo de Oro.

Muchos factores, tanto naturales como históricos favorecieron intercambios entre España y el Norte de África y, entre ellos, se puede mencionar la proximidad geográfica de las dos entidades físicas y su identidad geológica y climatológica. Manuel Ferrandis Torres agrega a esos factores naturales la

---

<sup>50</sup> D. Pérez, "España en el norte de África. Una historia común", *Sociedad Geográfica Española*, 18 (Julio 2004), p. 6.



dinámica de los acontecimientos históricos que marcaron la vida de España y concluye que hubo una indiscutible interferencia africana en el destino español; interferencia que dio lugar a la recepción y acumulación de influencias africanas en la cultura española. Entre los acontecimientos históricos de mayor relevancia, Ferrandis Torres destaca hechos tan remotos como la invasión de la península ibérica por los musulmanes en el siglo VIII y el siguiente establecimiento de un imperio musulmán en España durante aproximadamente ocho siglos, pues esos invasores entraron en la península a partir del norte de África.<sup>51</sup> Además, el autor menciona las réplicas peninsulares con el establecimiento del protectorado sobre Túnez por don Pedro en 1280, iniciando con ello la influencia aragonesa en África. Ferrandis cita también la firma de un tratado entre el rey Sancho IV de Castilla y Jaime II de Aragón, por el que se dividían los territorios norteafricanos y, más tarde, la elaboración del programa africano por los Reyes Católicos basado en una alianza para asegurar la paz de España y luchar contra los turcos.

A esos elementos más o menos remotos, se debe agregar otros factores políticos de los intercambios entre el Norte de África y España. En efecto, debemos recordar que la reconquista del reino de Granada a finales del siglo de XV permitió a la Monarquía Española ejecutar una política expansionista fuera de sus fronteras naturales y después de América y Europa, el Norte de África iba a ser el otro ámbito geográfico donde iban a colmarse esas aspiraciones expansionistas. Además de esas razones políticas, otros factores importantes iban a motivar la presencia de los pueblos ibéricos en el Norte de África.

Uno de esos factores era militar. El espectacular crecimiento y la amenazadora expansión del imperio otomano, junto con la afirmación de su voluntad anexionista tras someter la mayor parte de Asia empezaban a inquietar a la recién reconquistada y unificada Monarquía Hispánica. El deseo de asegurar la paz en sus fronteras (de hecho la presencia de muchos musulmanes en Andalucía después de 1492, que seguían soñando con la recuperación de la Península, como los que se refugiaron en el norte de África, podía considerarse como potencial

---

<sup>51</sup> M. Ferrandis Torres, "La faceta africana en el destino español", *Revista de Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 13 (1950), pp. 69-98.

apoyo interior a posibles ataques desde el exterior) y contrarrestar esa inquietante progresión de las tropas turcas hacia Occidente justificaba las incursiones militares españolas en el Norte de África y la conquista de varias zonas estratégicas. Dolores Pérez ofrece, entre muchos casos, los siguientes ejemplos de la temprana influencia militar española en esa parte de África y menciona la campaña militar emprendida por los Reyes Católicos hacia el sur inmediatamente después de la reconquista de Granada, con un lugar destacado reservado a la toma de Melilla en 1497 por el capitán Pedro de Estupiñán, la conquista del peñón de Vélez de la Gomera por los españoles en 1508, la entrada en Chefchaouen, Larache, Tetuán, Ceuta, Sidi Ifni etc.<sup>52</sup> Se podría añadir, para ampliar ese panorama militar, la toma de Orán en 1509, la conquista de Túnez en 1535, el desastre de Carlos V en 1541 en el mismo continente al intentar conquistar Argel, la conquista de Lamamora en 1614 etc. Para un resumen detallado de esos acontecimientos y una lista más exhaustiva de esas actividades conquistadoras de los españoles en el Norte de África, de los lugares sitiados y conquistados, y de las diferentes campañas militares emprendidas durante aquel período, se pueden consultar los artículos de Dolores Pérez y Enrique Sancho en la *Sociedad Geográfica Española* de julio de 2004.<sup>53</sup> Los siguientes comentarios de Miguel Ángel de Bunes Ibarra ilustran a la perfección las causas y las motivaciones de esa presencia militar española en el Norte de África en aquellos siglos:

Desde mediados del siglo XV, y como consecuencia de la culminación de la “Reconquista” por parte de los reinos hispánicos, los habitantes de la Península pueden ejecutar unos proyectos esbozados siglos atrás. El conocimiento del espacio geográfico era imprescindible para asegurar las entradas en territorio enemigo, contrarrestar el posible avance otomano, simplemente, para garantizar la efectividad de las rapiñas corsarias.<sup>54</sup>

Los intereses económicos constituían otro factor importante de esa presencia española y una de las causas de las mencionadas campañas militares llevadas a

---

<sup>52</sup> D. Pérez, art. cit. pp. 8-13.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp: 6-28; E. Sancho, “Moros en la costa”, en *Sociedad Geográfica Española*, *op. cit.*, pp: 30-46.

<sup>54</sup> M. A. de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: CSIC, 1989, pp. 2-3.

cabo en esa parte. Los objetivos en este caso consistían en establecer factorías en esos territorios y, sobre todo, la lucha contra los corsarios que obstaculizaban las actividades económicas de los españoles en esa zona y en la ruta de las Indias. Esa influencia española en África se incrementó al pasar Portugal a formar parte de la misma corona que España en 1580, pues todas las posesiones portuguesas de África pasaban también a aquel reino. Así, en el primer tercio del siglo XVII, España se encontraba con un inmenso imperio colonial en África, incluyendo el Golfo de Guinea, el Congo, Mozambique y Sofala. Lo más interesante, y que nos toca señalar aquí, es que un número muy elevado de esas experiencias se han plasmado en varios relatos de viajes, en forma de crónicas por los soldados, y de informes y relatos ordinarios por misioneros y comerciantes para una amplia información de los españoles. La producción literaria geográfica española sobre esos territorios era tan nutrida que Miguel Ángel de Bunes Ibarra, uno de los estudiosos de esa literatura geográfica de tema magrebí, habla de una “...extensa producción literaria e histórica española sobre el Norte de África”<sup>55</sup>. Con esos relatos de variada índole que circulaban y se difundían en España, el Norte de África venía a ser una región con la que los pueblos ibéricos se habían familiarizado, pues las noticias que suministraban esos relatos de las expediciones y las crónicas hispano-portuguesas se incorporaron rápidamente a los impresos españoles que describían el continente africano.

Por otra parte, se debe subrayar que por todos esos vínculos naturales e históricos, el África del Norte como uno de los destinos de los viajeros españoles en general, y del Siglo de Oro en especial, era una evidencia indiscutible y, de ahí, se podría pensar en un número también elevado de los relatos de viajes sobre esa región.

## 2. Libros de viajes de los siglos XVI y XVII sobre el África del norte.

Si consideramos el libro de Carlos García Romeral como fuente de referencia sobre los libros de viajes sobre África en general, podemos observar que diecisiete de los veinticuatro relatos de viajes españoles rastreados se refieren exclusivamente al Norte de África y al menos ochenta por ciento de los

---

<sup>55</sup> M. A. de Bunes Ibarra, *op. cit.*, p. 5.

contenidos de otros dos (los libros de Luis del Mármol Carvajal) se dedican a la descripción detallada de esa misma región. Sin embargo, como ya señalamos en su momento, esa fuente no es la más exhaustiva para los relatos de viajes españoles del Siglo de Oro, tanto sobre el África del norte como sobre el África negra. En lo que se refiere al África del norte por ejemplo, otras fuentes bibliográficas, sobre todo el libro de Miguel Ángel de Bunes ya citado y el también señalado libro del mismo autor, en colaboración con Mercedes García Arenal y Victoria Aguilar, rastrean alrededor de doscientos ochenta y siete relatos sobre el Norte de África.<sup>56</sup> Según varios críticos, tal cantidad respondía a la necesidad que tenían los peninsulares de conocer toda la región en sus menudos detalles por las razones ya evocadas (política, militar, económica y sobre todo geo-estratégica en la guerra contra el gran enemigo musulmán: el imperio otomano). Por ello, los escritores debían aprovechar todos los instrumentos que facilitasen ese conocimiento profundo del terreno, sumando todos los conocimientos anteriores sobre la región. Ese recurso a las fuentes antiguas, combinado con las informaciones de primera mano recogidas en el terreno mediante la observación directa ampliaba la posibilidad de escribir varios relatos sobre el Norte de África. En este sentido, escribe Miguel Ángel de Bunes:

Junto a las noticias de los otros impresos de la época, que a la postre son las mayoritarias en toda esta historiografía, las fuentes de información que utilizan para definir y caracterizar los límites geográficos griegos y latinos, las crónicas portuguesas, los relatos de los viajeros y sus propias experiencias y observaciones personales.<sup>57</sup>

No obstante esa relativa abundancia de los libros de viajes reales sobre el África del norte en aquella época debemos echar un vistazo a lo que ocurría con el resto del continente antes de concluir si ese interés de los españoles, al menos como se refleja a través del gran número de libros escritos sobre esos territorios, era igual por toda África.

---

<sup>56</sup> M. A. de Bunes Ibarra rastrea más de ciento treinta relatos sobre el Norte de África en su obra *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, op. cit., pp: 340-353; mientras que M. A. de Bunes Ibarra, M. García-Arenal y V. Aguilar señalan unos noventa y siete libros de viajes sobre la misma región sólo en el siglo XVI en su obra *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África (siglos XV-XVI)*, op. cit., passim.

<sup>57</sup> M. A. de Bunes Ibarra, op. cit., p. 37.

### 3. África negra en la historia de España.

La temprana presencia de los peninsulares en el África negra ha sido señalada en varios libros de historia, y esa presencia era aún anterior a la llegada de los españoles a América a finales del siglo XV. En este sentido, se puede leer lo siguiente en uno de esos libros de historia:

...en 1441 Nuno Tristão est au cap Blanc, en 1444 Dinis Dias reconnaît le Cap Vert; à la mort de l'infant Henri en 1460 les portugais sont à la Sierra Leone et reconnaissent l'archipel du Cap Vert. Dix ans après, la progression reprend avec la découverte de la Côte-d'Ivoire puis de la Côte de l'Or, de l'embouchure du Niger et des Île de São Tomé et autres (1471-1472). Diogo Cão est à l'embouchure du Congo en 1483 et meurt au Cap Cross en 1486. L'extrémité sud du continent est atteinte par B. Dias en 1487-1488 et, dix ans après, Vasco de Gama double Le Cap, touche au Natal, remonte toute la côte orientale jusqu'à Melinde d'où le pilote arabe Ibn Madjid le conduit aux Indes (1498).<sup>58</sup>

A pesar de esa presencia temprana de los peninsulares, principalmente en las costas del África negra, no se han encontrado muchos escritos sobre los viajes realizados por esos primeros europeos a esa parte. Investigar los escasos relatos que se escribieron sobre esa región habitada por los Negros, y que algunos autores llamaron “Tierra de los negros”, “Guinea”, “Etiopía”, “Bilad ala abid” o “tierra debaxo de la tórrida zona”, nos ha parecido sin duda una tarea interesante en cuanto que supone una contribución de carácter novedoso en el campo de la investigación filológica española.

Señalemos, de entrada, que el interés por el África negra, a pesar de esa presencia temprana, va a ser diferente del que se indicaba en el caso del Norte de África. Primero, porque no había una gran apuesta militar que implicara el envío de soldados y la construcción de muchos fuertes para contrarrestar alguna fuerza enemiga como era el caso de los turcos en el Mediterráneo. Además, en un principio, esas costas africanas eran tan sólo un paso hacia las Indias adonde iban los comerciantes españoles en busca de las especias. Por tanto, no había necesidad de conocer los detalles sobre el interior del África negra. Por fin, cuando se descubrieron los enormes recursos minerales (oro y plata) que se

---

<sup>58</sup> H. Deschamps (dir.), *Histoire générale de l'Afrique noire, I: des origines à 1800*, Paris : PUF, 1970, p. 215.

encontraban en los subsuelos de esas tierras, los pueblos ibéricos apenas tenían rivales que pudiesen arrebatárles el cetro de la explotación de esos recursos. Así pues, tan sólo se necesitaban unos cuantos soldados para proteger la ruta de las Indias que pasaba por esas costas y para proteger las factorías que se establecieron posteriormente para explotar esos recursos minerales. Esos factores hicieron probablemente que los pueblos ibéricos se preocuparan poco por escribir sobre el África negra, ya que el conocimiento profundo de esos territorios no era una necesidad urgente e imprescindible como lo era en el caso del África del norte. Este comentario de Miguel Ángel de Bunes corrobora en parte este aspecto, pues dice lo siguiente:

Como sus expectativas e intereses se encuadran en el “África vieja”, mencionan el resto del espacio pero no se vuelven a detener en él.<sup>59</sup>

Conviene matizar, sin embargo ese propósito, en la medida en que los intereses económicos y militares hispano-portugueses no faltaban en el África negra, aunque comparados con los que tenían en el África del norte, sobre todo desde el punto de vista político y militar, no eran tan enormes hasta finales del siglo XV, cuando la esclavitud negra no se había desarrollado todavía como una de las grandes fuentes de ingresos y como un sector vital del comercio internacional. Por otra parte, al señalar este aspecto, podemos darnos cuenta del carácter sumamente utilitario de los relatos de viajes en los siglos XVI y XVII, pues las necesidades dictaban en gran medida la escritura de esos relatos.

#### 4. Libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII sobre el África negra.

##### 4.1. Bibliografía de consulta

La inclusión de una bibliografía de consulta sobre el África negra en este capítulo tiene como objetivo fundamental subsanar la escasez de ese tipo de fuentes sobre dicha zona en el Siglo de Oro, al menos en lo que se refiere a los libros de viajes. Esa bibliografía de consulta consiste principalmente en aquellos libros de viajes o de historia que no cumplen las condiciones de inclusión en el *corpus* analizado. Por su importancia en el conocimiento de las realidades sociopolíticas y

---

<sup>59</sup> M. A. de Bunes Ibarra, *op. cit.*, p. 119.

culturales del África negra en el Siglo de Oro, y sobre todo por su influencia probable en varios autores de los libros de viajes analizados en este trabajo, además de brindar posibilidades de emprender otros tipos de trabajos de investigación sobre esa región, nos ha parecido necesario mencionar esas obras en forma de bibliografía comentada. Así pues, ofrecemos en cada caso, informaciones necesarias para el conocimiento de los autores y de los contenidos de esos documentos, y en algunos casos, damos a conocer otras obras de los mismos autores.

#### 4.2 Relación de las obras estudiadas.

<b>Autor</b>	<b>Título</b>	<b>Año</b>
Juan León el Africano	<i>Descripción general de África de las cosas notables que allí hay</i>	1550
Luis del Mármol	<i>Descripción general de Affrica, Primera Parte</i>	1573
Luis del Mármol	<i>Segunda parte y libro séptimo de la descripción general de Affrica</i>	1599
Pedro Páez Jaramillo	<i>Copia de una del padre Pedro Páez de la Compañía de Iesus, escrita en Etiopía a 6 de iulio de 617 para un padre de la provincia de Toledo de dicha Compañía.</i>	1617
Pedro Páez Jaramillo	<i>Copia de una carta del padre Pedro Páez de la Compañía de Iesus, escrita en Ethiopía por iulio del año passado, para un padre de la misma Compañía de la Provincia de Toledo. En la qual da cuenta de cómo el emperador de aquel reyno se a buelto cristiano, y de una gran Vitoria que alcançó de un hermano suyo que le quería matar por aver dejado entrar el Santo Evangelio en sus tierras</i>	1619
Diego de Matos	Diego de, Copia de una carta que el padre Diego de Matos de la Compañía de Iesus escribe al padre General de la misma Compañía, en que da cuenta a su paternidad del	1621

	estado de la conversión a la verdadera religión cristiana católica romana, del gran imperio de Etiopía, cuyo emperador es el Preste Juan, escrita en la ciudad de Fremona, su fecha en veinte de junio de 1621,	
Antonio Fernández	Copia de una del padre Antonio Fernández, Superior de las casas que la Compañía de Jesús tiene en el imperio de Etiopía, escrita en Dancas, corte del emperador de los abexinos en 11 de junio de 1626, a su procurador en esta corte, del recibimiento que aquel emperador hizo al patriarca católico, y de la reducción de aquel imperio a la iglesia romana	1626
Tomás de Barros	Copia de una carta que escribió el padre Tomás de Barros de la Compañía de Iesus en junio de 622 al padre General, en que declara lo que los de la Compañía hicieron en el imperio de Etiopía, en el dicho año de 622,	1622
José Pellicer de Tovar	<i>Misión evangélica al reyno de Congo por la seráfica religión de los capuchinos</i>	1649

## CAPÍTULO II: DOCUMENTOS DEL SIGLO XVI

El relato más completo y de consulta imprescindible, por ser una de las primeras fuentes que contienen valiosas noticias sobre una parte importante del África negra, es la *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias* de Francisco Álvares aparecida en Lisboa en Casa de Luis Rodríguez, 1540<sup>60</sup>. Su autor, Francisco Álvares, era un historiógrafo portugués nacido en Coimbra en 1470. En 1515 fue designado por el rey D. Manuel, de quien era capellán, para formar parte de una embajada a Etiopía llevada inicialmente por Duarte Galvão. Tras fallecer éste, fue sustituido por D. Rodrigo de Lima. Francisco Álvares que iba como capellán de la Embajada, llegó a Etiopía en 1520. Después de pasar seis años en el imperio del Preste Juan, volvió a Lisboa en 1527 con los materiales recogidos en el terreno que darían lugar a la redacción de este relato. El libro inauguró el ciclo sobre Etiopía y, en él, el P. Francisco Álvares describe minuciosamente y con exactitud todo aquello que observó durante su estancia etíope, desde los encuentros celebrados durante el viaje hasta sus andanzas en el

<sup>60</sup> La edición manejada en este trabajo es: F. Álvares, *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias*, Introdução e notas de Neves Águas, Lisboa: Europa-América, 1989.



imperio abisino y sus visitas a la corte del *Negus*. Francisco Álvares desveló así los misterios que seguían manteniendo al reino del Preste Juan en el universo de las tierras de maravillas puras, de lo desconocido e imaginado, pues su obra contenía amplísimas descripciones de los pueblos que habitaban ese reino, su clima, su geografía física con atención particular a la fauna y la flora, las costumbres locales con especial insistencia sobre la creencia de los lugareños y las peculiaridades del cristianismo etíope. El éxito y el carácter innovador de ese libro fue tal que en los años siguientes fue traducido a varios idiomas<sup>61</sup>. Entre las consecuencias de la publicación de ese relato cabe mencionar el creciente interés de Occidente por el imperio abisinio que se materializaría por numerosos viajes emprendidos a ese reino y, sobre todo, la conversión de Etiopía en tierra de misiones. En el mismo sentido opina Hervé Pennec en el comentario que sigue:

En Europe, la parution de la relation de l'ambassade de 1520 écrite par Francisco Alvares, Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias (1540), renforce l'intérêt pour le fameux royaume du Prêtre Jean. Depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, l'Ethiopie avait été assimilée à ce royaume. Les informations d'Alvares venaient confirmer les éléments du mythe : un roi chrétien très riche et puissant exerçant son pouvoir sur de nombreuses terres se trouvait bien en Ethiopie. Quelques chapitres étaient consacrés à la religion éthiopienne, ce qui intéressa Ignace de Loyola, en quête de territoires « hérétiques » que l'on pourrait ramener au sein de l'Église romaine.<sup>62</sup>

Desde el punto de vista estructural, la obra de Francisco Alvares está dividida en dos partes: la primera, más extensa y muy rica en informaciones de primera mano sobre el imperio abisinio, contiene ciento cuarenta y dos capítulos. En esta parte, Francisco Alvares describe el itinerario que han seguido, él y los demás miembros de la embajada que llevaba D. Rodrigo de Lima al Preste Juan, de parte del rey de Portugal (del capítulo primero hasta el décimo). A partir del capítulo once hasta el ciento cuarenta y dos, hace el autor una amplia y detallada

---

<sup>61</sup> La obra de F. Álvares fue traducida por primera vez al castellano por el padre Fray Tomás de Padilla con el título *Historia de las cosas de Etiopía*, Anvers: en Casa de Juan Steelsio, 1557; en francés *Historiale description de l'Ethiopie*, Anvers: Imprimerie de Christophe Plantin, 1558; en inglés por Lord Stanley Alderley, *Narrative of the Portuguese Embassy to Abyssinia during the years 1520-1527 by the father Francisco Alvares*, London: Hakluyt Society, MDCCCLXXXI; en italiano "Viaggio fatto nella Etiopía per don Francesco Alvarez portoghese" en Battista Ramusio, *Delle Navigazioni et viaggi*, Venecia: Stamperie de Giunti, MDLXIII etc.

<sup>62</sup> H. Pennec, « La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien », *Rassegna di Studi Etiopici*, XXXVI (1994), p. 78.

descripción del imperio del Preste Juan, en todos sus aspectos: social, cultural, político y sobre todo religioso.

La segunda parte, en cambio, es muy escueta: sólo consta de nueve pequeños capítulos que describen el viaje de vuelta a Portugal, con los sucesos que les ocurrieron durante esa vuelta.

Desde la perspectiva de los contenidos de la obra, recalquemos que la primera parte de la obra de Francisco Alvares constituye un hito histórico, pues es el primer documento extenso y completo de corte histórico-antropológico (y por consiguiente científico) sobre la “Tierra de los Negros”, pero también es muy importante señalar que el autor concede a los aspectos religiosos, más que a otros aspectos, una mayor atención en su descripción de ese reino. En efecto, Francisco Alvares dedica más de veintidós capítulos al tratamiento casi exclusivo de los asuntos religiosos. Además de esos capítulos, el autor disemina noticias referentes a este tema en todas las demás partes de la obra. Esa actitud del autor, si bien puede relacionarse con el hecho de que Francisco era ante todo un religioso, y que por ello fuera normal que lo religioso atrajera más su atención, la omnipresencia de este tema en la obra podría ser también un signo con varios significados, de los que destaca particularmente el carácter legendario y profundo de la religiosidad de la sociedad Abisinia de la época.

Por orden de importancia en su tratamiento, después de la religión, los usos y las costumbres de Etiopía constituyen el segundo grupo de noticias en la obra de Francisco Alvares. En diecisiete capítulos el autor habla casi exclusivamente de esos aspectos de la sociedad etíope: cómo se visten las mujeres, cómo se casan los etíopes y cómo se divorcian, cómo son las casas en las que viven, cómo funciona el sistema judicial, cómo está organizada la sociedad etíope desde el punto de vista administrativo etc.

A pesar del carácter más realista del contenido temático de la obra y del predominio de los criterios científicos en su tratamiento (observación, descripción, comparación), el libro de Francisco Alvares no carece de aspectos que remiten a lo maravilloso o a lo mítico. En efecto, algunas informaciones contenidas en la obra radican más bien en hechos del imperio abisinio que, en su

tiempo, se han asimilado a puras fábulas y leyendas. Entre esos hechos, ocupan un lugar destacado los siguientes:

-El mítico personaje del Preste Juan.

Este elemento no requiere mucho análisis, pues a partir del uso permanente del término Preste Juan en toda su obra para referirse al emperador etíope, Francisco Alvares contribuye a sostener el consabido mito del rey-sacerdote, del que ya hablaremos en muchas ocasiones en este trabajo.

-Las fabulosas riquezas del imperio del Preste Juan de las Indias.

El autor ha dedicado muchos párrafos en al menos cuatro capítulos (capítulos XXVIII, CXXXIV, CXXXVI y CXXXVII) a referencias sobre las inmensas riquezas que se encuentran en el suelo del imperio abisinio, con especial insistencia en la abundancia del oro, de la plata y de los productos agrícolas. Sobre el oro por ejemplo, escribe Francisco Alvares lo que sigue, en el capítulo CXXXIV, donde habla del reino de Damute:

E deste reino vem o mais ouro que há na terra do Preste, que saibam aproveitar, e é muito fino.<sup>63</sup>

Sobre la misma materia, pero en otro reino abisinio (Gojame), como para demostrar la buena distribución de esa materia en todo el imperio, dice el autor en el capítulo CXXXVI:

...dizem haver muito ouro neste reino, e que é ouro baixo...<sup>64</sup>

En el mismo párrafo, Francisco Álvares habla también, para ilustrar tal vez la abundancia de esa materia, de las iglesias de ese reino, adornadas con oro y cuyos altares y pierdas de ara son de oro macizo.

En cuanto a la plata, afirma el autor que en el reino de Bagamidri, se encuentra un importante yacimiento:

---

<sup>63</sup> F. Alvares, *op. cit.*, p.251.

<sup>64</sup> F. Alvares, *op. cit.*, p.253.

Ouvi dizer a muitas pessoas que neste reino do Bagamidri havia uma serra que tinha muita prata, e que não sabiam tirar...<sup>65</sup>

-Algunos aspectos más extraordinarios de la historia de Etiopía.

Los aspectos de la historia de Etiopía que muchos han considerado como puras leyendas o mitos, referentes principalmente a algunos personajes como la reina Candace, la reina Saba, la reina Elena o el príncipe nacido como resultado de un romance entre la reina Saba y el rey Salomón de Jerusalén, han sido ampliamente tratados por Francisco Alvares en su obra, y con mayor interés en los capítulos XXXVII, XXXVIII y XXXIX.

-Presencia de realidades fabulosas

Varios fragmentos de la obra del capellán destilan informaciones sobre realidades que, por su carácter poco común y muy extravagantes, remiten más bien a las maravillas y mitologías que ya habían alimentado los comentarios sobre el imperio abisinio desde hacía varios siglos. Pongamos un ejemplo de esos fragmentos en los que predomina este tipo de noticias.

Nestas montanhas e serranias há muitas alimárias de diversas nações, leões, elefantes, tigres, onças, lobos, porcos, veados, antas e de todas outras nações que dizem se possam no mundo, salvo duas que nunca vi nem ouvi dizer que as aí houvesse, e são ursos e coelhos. Aves de todas as nações que no mundo se possam dizer, assí de nos conhecidas como não conhecidas; das grandes e pequenas.<sup>66</sup>

La propensión a la información sobre lo exótico y lo fantástico se desprende de este fragmento que, como se puede comprobar, no sólo informa sobre la presencia de muchas especies de animales y árboles en el reino del Preste Juan sino, y sobre todo, precisa que ese reino tiene todas las especies de animales y plantas que existen en el mundo: aspectos todos que presentan el reino del Preste Juan como un paraíso terrenal por ser el universo en miniatura. Señalemos que otros se refieren a la presencia de seres humanos en el reino etíope con rasgos físicos extraordinarios y poderes fabulosos.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>66</sup> F. Alvares, *op. cit.*, p. 39.

La inclusión de esos elementos en la obra de Francisco Alvares ha llevado a unos críticos a considerarla como uno de los documentos que difundían informaciones maravillosas e imaginarias sobre Etiopía, participando así a mantener los mitos que se atribuían a ese imperio. Uno de los críticos que piensan así es Hervé Pennec que, como se puede ver en las siguientes palabras suyas, incluye la obra de Alvares en esa categoría de documentos:

Les informations d'Alvares venaient confirmer les éléments du mythe : un roi chrétien très riche et puissant exerçant son pouvoir sur de nombreuses terres se trouvait bien en Ethiopie.<sup>67</sup>

A pesar de la presencia de esos elementos que pueden vincularse, en cierto modo y en cierto grado a las creencias generalmente difundidas sobre el mítico reino del Preste Juan en Occidente desde el siglo XII, la obra de Francisco Alvares no debería ser juzgada y calificada como libro de maravillas, sólo por la inclusión de unos elementos maravillosos marginales. En la obra de Alvares predominan informaciones históricas, geográficas y antropológicas. Por todo ello, y por el método científico adoptado por el autor para describir las realidades del imperio abisinio en sus distintas manifestaciones, siendo él mismo testigo de lo descrito en varios casos, las informaciones contenidas en esta obra pueden considerarse como de primera mano. Por otra parte, el hecho de que los críticos consideren esas informaciones como puras fábulas, de las que ya se han escuchado o leído sobre ese reino, puede ser una actitud poco productiva, sobre la que se podría hacer muchas preguntas: por ejemplo, al barajar las hipótesis que habrían llevado a esos críticos a tener tanta duda sobre la veracidad de las informaciones de Francisco Alvares, podríamos preguntarnos si esa actitud no era una prueba de la reticencia de los occidentales a creer en la verdadera historia del África negra y sus realidades sociales ocultadas o deformadas durante mucho tiempo en Occidente. Se podría pensar también en que esa actitud confirmaría la tesis de la ocultación de la verdad y manipulación de las informaciones cuyo objetivo principal sería la presentación del África negra desde perspectivas negativas, y

---

<sup>67</sup> H. Pennec, « La Mission jésuite en Ethiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien », *Rassegna di Studi Etiopici*, op. cit., p. 78.

que cualquier noticia que desmintiera ese estereotipo debería ser censurada o aislada afín de que permanezca la imagen preconcebida, difundida y propalada sobre ese espacio. En el ámbito del debate sobre la actitud de muchos críticos frente a las informaciones positivas sobre la historia del África negra, todos esos cuestionamientos merecen una atención.

### CAPÍTULO III: DOCUMENTOS DEL SIGLO XVII SOBRE EL ÁFRICA NEGRA

La obra de Alonso de Sandoval, *Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etíopes*, aparecida en Sevilla en el año 1627<sup>68</sup>, es uno de los documentos más completos escritos por europeos de aquel período sobre los Negros desde un enfoque sociocultural y antropológico.

El autor era un jesuita cuyos biógrafos no dejaron informaciones sustanciales sobre su infancia. La fecha y el lugar de su nacimiento no quedan claros por muchas incertidumbres creadas en parte por sus propias declaraciones. Sin embargo, se puede deducir la fecha del nacimiento del padre Alonso de Sandoval a partir de su ingreso en la Compañía de Jesús en 1600, pues declaraba entonces que tenía diecisiete años; lo que situaba su nacimiento en 1583. En cambio, no resulta fácil decir con exactitud dónde nació ya que sobre el particular hay datos contradictorios. En el acta de su admisión en la Compañía decía que era natural de Sevilla. La ambigüedad sobre estos datos ha sido apuntada por Enriqueta Vila Vilar en estos términos

Muy poco nos dicen los biógrafos de la niñez de Sandoval, salvo lo que él mismo especifica en su acta de admisión en la Compañía: que es natural de

---

<sup>68</sup> La obra fue reeditada en 1647 con el título *De instauranda Aethiopiae Salute. Historia de Aethiopia, naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres, ritos i catecismo evangélico de todos los etíopes cõ que se restaura la salud de sus almas, dividida en dos tomos: ilustrados de nuevo en esta segunda impresión con cosas curiosas y Índice muy copioso por el padre Alonso de Sandoval, de la Compañía de Jesús, natural de Toledo. Dirijo al muy reverendo padre fray Francisco de Figueroa, mi hermano, de la Orden de predicadores, definidor de la provincia de San Juan Baptista de Perú, hijo del insigne convento del Rosario de Lima*, Madrid: Alonso Paredes, 1647. La edición que manejamos en este trabajo es la de E. Vila Vilar, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid: Alianza, 1987.

Sevilla, hijo legítimo de Tristán Sánchez, contador de la Real Hacienda de Lima, y de doña María de Aguilera. :<sup>69</sup>

No obstante, en el título de su obra, se puede notar una mención contraria a esa primera indicación del lugar del nacimiento de Sandoval, pues habla de "... el padre Alonso de Sandoval, de la Compañía de Jesús, natural de Toledo". La tesis de que Sandoval hubiera nacido en Sevilla debió de surgir del hecho de que su madre era de Sevilla. Aunque su padre vivía en las Indias, y más precisamente en el virreinato de Perú desde mediados del siglo XVI, Alonso de Sandoval nació en España, pues Tristán Sánchez se encontraba en España entre 1573 y 1583, donde se casó en segundas nupcias con María de Aguilera tras enviudar de su primera esposa María de Figueroa.

Alonso de Sandoval habría estudiado artes y teología en el Colegio de San Martín de Lima después de que su familia regresara a América en 1583. Fue lector de latín y en 1605 le designaron para dirigir la Casa de Cartagena donde desembarcaban los esclavos africanos capturados en el continente negro. Su trabajo, que empezó aquel año, sólo terminó con su muerte en 1652 y consistía en bautizar o rebautizar a aquellos Negros cuyo contacto fue básico para la escritura de su obra *De instauranda salute*. Para facilitar su labor entre esos esclavos y atenderlos en la mejor forma, Sandoval aprendió varios idiomas africanos. Ese vínculo lingüístico y la compasión por los sufrimientos físicos y morales llevaron al jesuita a vivir entre aquellos esclavos. Esa experiencia, junto con la afición a las letras que había heredado de su padre, permitió la redacción de este valioso documento sobre los Negros, así como la publicación de los libros que se citan en su obra a continuación:

*-Relación de la misión y primera en Urabá que el padre Diego de Torres, Viceprovincial de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino y Quito hizo a la provincia de los indios infieles de Urabá por el año 1606, scripta al padre Estebán Páez, provincial del Perú, por el padre Alonso de Sandoval que fue su compañero, [s.n]*

---

<sup>69</sup> E. Vila Vilar, "Introducción" en A. de Sandoval, *op. cit.*, p. 26.

*-Pregúntase si es lícito bautizar los morenos de Cartagena como los padres de la Compañía los bautizan. [s.n]*

*-Historia de la vida del padre Francisco Xavier y de los que en la India Oriental hizieron los religiosos de la Compañía de Jesús. Compuesta en lengua portuguesa por el padre Joan de Lucena, natural de la villa de Troncoso, y traducida en castellano por el padre Alonso de Sandoval, natural de Toledo, ambos de la misma Compañía, Sevilla: Francisco de Lyra, 1619.*

*-Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etíopes, Sevilla: Francisco de Lyra, 1627.*

1. *Naturaleza, policía sagrada...*, de Alonso de Sandoval: una de las fuentes más valiosas sobre los Negros en el siglo XVII.

1.1: Importancia de la obra de Alonso de Sandoval para el conocimiento de la realidad negra.

Enfocando el tema de África y del Negro desde una perspectiva antiesclavista, y constituyendo una excepción en su época al adoptar tal actitud, la obra de Sandoval es:

...el único testimonio impreso al que, necesariamente hay que acudir para conocer el origen, costumbres, ritos y zozobras de los esclavos negros; de todo lo cual su autor fue testigo de excepción desde su convento cartagenero.<sup>70</sup>

El libro de Sandoval permitía a sus lectores tener conocimientos más amplios sobre las tierras de los Negros y sus habitantes, siendo sus fuentes principales los testimonios de los propios africanos, es decir, fuentes directas y muy fidedignas. Así, los aspectos relacionados con las costumbres y la cultura negra en general, que escapaban al entendimiento de los viajeros de la época, eran dilucidados por el autor, convirtiendo su obra en un valioso estudio antropológico de la sociedad negra. Sólo el exhaustivo análisis de la esclavitud por Sandoval en su libro parece haber retenido más la atención de los lectores durante mucho tiempo, pero se ha de saber también que *Naturaleza* encierra uno de los estudios más

---

<sup>70</sup> E. Vila Vilar, *op. cit.*, p.16. Precisemos que la exclusión de esta obra del corpus del trabajo se debe a que su autor, Alonso de Sandoval no efectuó ningún viaje al África a la que se refiere ni escribía sobre un viaje concreto realizado por otra persona, aunque la importancia de los datos ofrecidos en la obra es inestimable.



completos de la sociología y etnografía negro-africanas, así como la descripción caracterológica de las distintas razas (o tribus) de las tierras de los Negros.

La obra se divide en cuatro libros precedidos, cada uno, de un resumen del contenido. El libro primero se centra sobre el estudio antropológico y etnográfico de los etíopes. Veintiséis capítulos sobre los treinta y dos que integran esa parte se dedican exclusivamente a la presentación y descripción de los Negros de África en su diversidad consuetudinaria y las calidades de sus tierras. Un ejemplo de esa presentación, que se repite a lo largo de todo el libro, es este fragmento:

Los Massagetas se van continuado por el mar egipciaco, los cuales tienen mugeres comunes, y son grandes hechizeros y adivinos. De aquí van corriendo hacia el Poniente los Macas y los Guidanos que traen coronas abiertas como clérigos. Los Machiles viven junto a la laguna Tritonida, estos dexan crecer el cabello desde la mitad de la cabeza hasta la cintura, de modo que les cubre todas las espaldas. De la otra parte de la laguna viven los Aufes, que se raen el cabello de la cabeza, y sólo le dejan crecer por delante, tanto que les cubre todo el rostro. Los Afros ordinariamente se sustentan de fieras, de animales silvestres y leche: dexan crecer el cabello de la parte derecha de la cabeza, y cortan el de la izquierda. Los Majies son en todo semejantes a los Afros, sólo que andan embixados, esto es, pintados de colores. Los Zabicas, que confinan con estos Majies, son muy esforzados, y dados a la milicia y ejercicios de la caza, y las mugeres a sembrar y cultivar las tierras. Los Zingates viven en lo interior y centro de la tierra de África, donde ay mucha miel, ordinario mantenimiento suyo, estos también se pintan, y embijan...<sup>71</sup>

Después de una introducción sobre el origen de la palabra *Etiopía* y su evolución a lo largo de la historia, Sandoval concluye designando toda la parte del África habitada por los Negros con ese nombre. Del mismo modo, divide esa entidad geográfica en Etiopía occidental o interior y Etiopía oriental o sobre Egipto, al igual que Luis del Mármol Carvajal. Al presentar los diferentes reinos y pueblos de Etiopía, Alonso de Sandoval insiste más en los aspectos comunes que los caracterizan, como la religión o las prácticas espirituales en general, de las que destaca la hechicería. La presencia de monstruos y prodigios en los territorios de los Negros es otro dato que maneja el padre Sandoval, pero se debe precisar que, a diferencia de Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal, el jesuita recupera ese elemento más bien en el ámbito de la propaganda religiosa. El

---

<sup>71</sup> A. de Sandoval, *op. cit.*, pp. 61-62.

jesuita parece hallar una explicación a la presencia de esos monstruos y prodigios en las tierras de los Negros en el pecado:

Y assí es más conforme a razón, dezir que monstruos no es otra cosa sino un pecado de naturaleza, con que por defeto o sobra, no adquiere la perfección que el viviente avía de tener. Sucede este pecado muchas vezes por defeto de materia y assí suele salir animal sin brazos, o sin pies, o fulto de algún otro miembro. También sucede por otra de la mesma materia, tener tres brazos, o seis dedos en cada mano, o salir con dos cabezas, cuatro brazos o cuatro pies...<sup>72</sup>

En el mismo sentido muchos aspectos de la obra del padre Alonso de Sandoval amplían con más detalles algunas informaciones que incluían las maravillas, los monstruos y los prodigios que los escritores ofrecían sobre el África Negra desde la antigüedad remota hasta el siglo XVI con Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal. El capítulo XXXII del libro de Sandoval, con el título muy sugestivo: “De algunas cosas singulares y maravillosas, que los autores cuentan hallarse en el reino de todos estos etíopes”, hace hincapié en la profusión de seres deformes y otros prodigios. Así, habla de “bestias con humana figura, cuyos muslos son de doce pies de largo...los brazos los tienen blancos hasta los hombros... los pies rubios, la nariz levantada”; o de hombres que “tienen diez y seis pies de largo y siete de ancho, cuyo cuerpo es blanco, la cabeza grande, las orejas tan largas, y levantadas, que parecen alas con que quieren volar”; “etíopes con cuernos, y los pies de cabra...”; de “mujeres con barbas hasta los pechos...” o de animales y peces extraordinarios, así como de fuentes y arroyos que engendran olvido.<sup>73</sup> A diferencia de los anteriores escritores, Alonso de Sandoval confiesa tener sus informaciones de fuentes secundarias pues no son resultados de una observación directa de las realidades presentadas.

En los libros segundo y tercero el autor se interesa por el Negro cautivo: el capturado, esclavizado y llevado a América. Aunque en esas partes de su obra muchos elementos remiten a los aspectos sociológicos, la descripción de la miseria y de los sufrimientos de esos esclavos Negros deportados, marginados y maltratados constituyen los temas más importantes. El jesuita los aborda en

---

<sup>72</sup> A. de Sandoval, *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>73</sup> A. de Sandoval, *op. cit.*, *passim*.

relación con las cuestiones espirituales, pues se trata de la reflexión sobre las acciones por emprender para la salvación de esas almas en pena. Sin embargo, la labor de Sandoval se sitúa, en su trasfondo ideológico, en la línea de la denuncia de la Trata negrera y de la lucha, sino por la libertad de los Negros esclavizados, por lo menos por la humanización de sus condiciones de vida. Este aspecto recuerda la famosa lucha del padre Bartolomé de Las Casas y, en las líneas que siguen, trataremos de hacer un breve análisis comparativo de las acciones emprendidas por ambos religiosos. Pero señalemos que el último libro es una apología de la labor de la Compañía de Jesús en el sentido de la recuperación y de la salvación de las almas extraviadas en general, y de esos Negros, tanto en África como en América.

## 1.2. Alonso de Sandoval y Bartolomé de Las Casas: similitud y confrontación de los combates.

El combate de Alonso de Sandoval en defensa de los esclavos negros y contra los conquistadores, encomenderos y esclavistas recuerda, como ya señalamos más arriba, la lucha que había emprendido el padre Bartolomé de Las Casas contra la explotación abusiva de los indios por los encomenderos<sup>74</sup>. Además de la naturaleza de su lucha, cuyo objetivo es la defensa y la protección de los indígenas contra los colonizadores y de los indefensos frente a la devastadora acción de los conquistadores y esclavistas, otros aspectos acercan a los padres Alonso de Sandoval y Bartolomé de Las Casas. Ambos eran autoridades morales, al ser hombres de Iglesia, y su labor como protectores de la moral cristiana nos ayudan a comprender su compromiso en la lucha contra la injusticia. También eran españoles que luchaban contra otros españoles, en su inmensa mayoría, a pesar de que sus acciones se situaban socialmente en oposición con las prácticas comúnmente aceptadas como fenómenos normales en la época: la conquista, la colonización y la esclavitud en general y la Trata de los Negros en especial. Tozudos los dos en sus respectivas luchas, no retrocedieron

---

<sup>74</sup> Dado que la bibliografía sobre el padre Bartolomé de Las Casas es muy extensa, resulta una tarea fastidiosa dar tan solo una pequeña lista de libros. Para una información bibliográfica más amplia, remitimos al libro de Berta Becerra de León, *Bibliografía del padre Bartolomé de Las Casas*, La Habana: Sociedad Económica de Amigos del País, 1949.

ante los obstáculos sociales y las acciones disuasivas emprendidas contra sus activismos. Por fin, desde el punto de vista literario, las actividades de esos religiosos dieron lugar al desarrollo de una producción bastante comprometida a favor de los seres indefensos, que se conoció bajo ciertos epígrafes como la literatura indigenista o anti-esclavista, aunque sus obras fueron ahogadas en su época por la inmensa reacción contraria, conservadora y reacia a cualquier cambio en el orden preestablecido.

Pero esos aspectos que unen a Alonso de Sandoval y Bartolomé de Las Casas no deben ocultar las divergencias, que conducen algunas veces a la confrontación de la naturaleza profunda de sus luchas. Empezando por la trayectoria de la personalidad de ambos religiosos, señalemos que, a diferencia de Sandoval, Bartolomé de Las Casas había practicado, tanto de seglar como cuando se hizo hombre de Iglesia, las actividades que luego tornó a denunciar y contra las que luchó: nos referimos aquí a la explotación de los indios. En efecto, Las Casas fue encomendero y poseía esclavos y cierto número de indios a su servicio, como podemos confirmar con Isacio Pérez Fernández en el siguiente fragmento:

En 1502 fue Las Casas de seglar a Las Indias; intervino en guerras de represión que se hicieron a los indios en la Española y tuvo, en premio, esclavos de guerra (repartimientos); como los demás. En 1507 se ordenó de sacerdote y siguió teniendo repartimientos o indios sometidos a la fuerza a su servicio para el trabajo; como los demás.<sup>75</sup>

Esto establece una diferencia mayor entre los dos religiosos, en la medida en que Bartolomé de Las Casas había aceptado en un primer lugar el fundamento mismo de la explotación de los indios y la esclavitud de los Negros sobre todo. Este último aspecto es el que constituye la oposición más tajante entre ambos hombres y confinó sus luchas a una confrontación profunda en sus estrategias de combate.

En su obstinada lucha contra la explotación abusiva de los indios, y tal vez empujado por la ceguera de la defensa de los mismos contra los encomenderos,

---

<sup>75</sup> I. Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los Negros? Revisión de una leyenda*, Madrid: Mundo Negro, 1991, p. 171.

Bartolomé de Las Casas cometió uno de los mayores crímenes morales contra la raza negra, al recomendar a la corona española la importación de “negros bozales” a América para sustituir a los indios en las tareas abrumadoras que los exterminaban literalmente agotando sus fuerzas y matándolos. En un capítulo de su mencionado libro, entre otros muchos estudios sobre el tema, Isacio Fernández establece de manera documentada la implicación personal y la responsabilidad del padre Bartolomé de Las Casas en el inicio y desarrollo de la Trata negrera, así como su responsabilidad moral en los abusos, los maltratos, la humillación que sufrieron los esclavos negros y la despoblación de un continente cuyos habitantes más valiosos fueron deportados de manera masiva, durante varios siglos, en condiciones infrahumanas que denuncia precisamente el padre Alonso de Sandoval. A este propósito, se puede leer el siguiente fragmento en la obra de Isacio Fernández:

Partiendo del hecho de que el padre Las Casas pidió esclavos negros para suplir a los indios en los trabajos duros (mortales para ellos) a los que se les sometía, carga la leyenda sobre el padre Las Casas la responsabilidad de llevar a los negros al matadero, como si se tratase de una simple sustitución de víctimas.<sup>76</sup>

Se podría decir, desde este punto de vista, que la lucha de Alonso de Sandoval surgió precisamente de una situación creada, aunque de manera indirecta, por el padre Bartolomé de Las Casas en su defensa de los indios. Por considerarse como el responsable moral de la Trata negrera, la lucha de Sandoval implicaba el combate de las ideas de Las Casas, pues se puede barajar entre las soluciones de sustitución en el caso del cese de la Trata negrera --que era su deseo-- una posible vuelta a la explotación de los indios en las encomiendas, aunque ese caso no era tan obvio. Las luchas de Sandoval y Bartolomé de Las Casas, aunque similares en sus formas y contenidos superficiales, se oponían y se combatían en su naturaleza profunda.

2. La obra de Luis de Urreta y las controversias sobre la descripción del reino del Preste Juan en el siglo XVII.

---

<sup>76</sup> I. Pérez Fernández, *op. cit.*, p. 140.

Luis de Urreta publicó dos obras que iban a levantar una ola de controversias sobre las realidades socioculturales y políticas del reino del Preste Juan en el siglo XVII: la primera, *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de Etiopía*, se publicó en Valencia en casa de Pedro Patricio Mey en 1610, y la segunda, similar en el contenido, se titula *Historia de la sagrada orden de predicadores en los remotos reynos de la Etiopía. Trata de los prodigiosos Santos Mártires y confesores, Inquisidores apostólicos, de los conventos plurimanos, donde viven nueve mil frailes del alleluya con siete mil y de Bedemagli, de cinco mil monjas, con otras grandezas de la religión del padre santo domingo*, aparecida también en Valencia en 1611, por Juan Chrysóstomo Garriz. En esas obras el Padre Luis de Urreta pretendía demostrar que los etíopes habían sido católicos desde hacía muchos siglos, gracias a las milagrosas acciones de conversión y predicación emprendidas por los dominicos en los primeros tiempos de la cristiandad.

Luis de Urreta, que era profesor de teología en el convento de los frailes predicadores en Valencia en 1610, año de la publicación de su polémico primer tratado, habría realizado un viaje a Etiopía y habría permanecido en ese imperio durante cierto tiempo, pero ese viaje era posterior a la publicación de su obra. En su libro *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de la Etiopía, monarchía del emperador llamado Preste Juan de las Indias...* no describe precisamente su viaje a ese imperio, ni habla exclusivamente de lo que observó personalmente en ese espacio geográfico. En cambio, el autor afirmaba que, para ofrecer esa información detallada sobre el imperio del Preste Juan, había utilizado una fuente original, al tratarse de un etíope llamado João Balthasar, que conoció en un viaje por Europa. Las indicaciones sobre ese personaje coinciden con los escasos elementos que tenemos sobre la biografía de un etíope de la orden de San Antón Abad, Juan de Baltasar Abissino, autor del libro *Fundación, vida y regla de los cavalleros Comendadores Monges, y Militares de la sagrada Orden del glorioso padre san Antón Abad en la Etiopía, monarchia del Preste Juan de las Indias*, que

tendremos la ocasión de examinar más adelante. Luis de Urreta utilizó también las fuentes antiguas, griegas y latinas sobre el África negra, como comprobaremos a continuación.

Sin embargo, y conociendo el contenido del libro de Juan de Baltasar Abissino, se pueden emitir algunas reservas en cuanto a la veracidad de la transmisión de esas informaciones recibidas, si es que las recibió efectivamente de ese etíope. Lo que más llama la atención acerca de esa declaración de Luis de Urreta es que parece un disparate, si no un engaño, que un viajero, para describir los territorios que él mismo recorrió -- y el caso es todavía más incomprensible sobre todo si la escritura del libro es posterior al viaje-- conceda más crédito a lo que le cuenten los demás en vez de basarse en sus propias observaciones y sus experiencias. Lo más curioso ocurre cuando, al cotejar los contenidos de ambos libros (el de Luis de Urreta y el de Juan de Baltasar Abissino), nos damos cuenta de que hay una diferencia sustancial en el contenido de las informaciones ofrecidas sobre Etiopía. Muchos datos ofrecidos por Luis de Urreta no se encuentran en el libro de Juan de Baltasar; y muchas informaciones que coinciden en sus aspectos referenciales se encuentran deformadas a través de comentarios tal vez exagerados en el libro del padre Urreta, de tal modo que los aspectos maravillosos, exóticos y fantásticos parecían haber guiado la pluma de este autor.

Desde el punto de vista estructural, Luis de Urreta organiza su primera obra, de unas setecientas páginas, en tres libros: el primero consta de treinta y tres capítulos que describen los aspectos geográficos de Etiopía (extensión y límites del imperio, los ríos y los recursos minerales etc.), y de los diferentes reinos que integran ese imperio. Además, habla de las costumbres del Preste Juan y de los Príncipes, y de las riquezas naturales del imperio: minerales y agrícolas.

En el libro segundo, que tiene quince capítulos, el autor habla de la introducción de la religión cristiana en Etiopía y de las peripecias que marcaron esa introducción. Da el autor algunos rasgos de las costumbres etíopes que se han

integrado en las prácticas religiosas, como la circuncisión y el bautismo renovado cada año, y apunta el número elevado de templos e iglesias que se encuentran en ese imperio.

El libro tercero está dividido en seis capítulos que tratan de la cristiandad de Asia, la vida de los santos de Etiopía, los diferentes Prestes Juan que se sucedieron al poder hasta ese tiempo y de muchos detalles sobre la religión cristiana católica practicada en Etiopía.

En cuanto a su segunda obra, publicada en 1611, el autor la estructura en veinte capítulos en los que pretende ofrecer las más novedosas, amplias, completas, detalladas y pormenorizadas informaciones sobre el imperio del Preste Juan de las Indias. Abre su libro con el capítulo en el que expone las motivaciones del viaje de los religiosos de la orden de los predicadores al imperio del Preste Juan de las Indias. Prosigue con la descripción del viaje de esos religiosos, la fundación del convento de Alleluya, la descripción de la vida de los frailes, con énfasis sobre su presencia masiva en Etiopía a través de su número muy elevado (siete mil). En esos capítulos, también describe Luis de Urreta las escuelas de teología del imperio del Preste Juan de las Indias e informa sobre las misiones supuestamente realizadas en tierras de los gentiles y de los moros, y habla de la práctica de la Inquisición en Etiopía. El autor insiste, en los dos libros, sobre el número impresionante de los santos que había en esas tierras etíopes, sin omitir las menciones relativas a las míticas figuras de la historia etíope como las reinas Candace, Saba, Elena o el hijo de la reina Saba y del rey Salomón.

Precisemos que la primera obra es la que más atención llamó y en la que se concentró la crítica tanto de los coetáneos de Luis de Urreta, como de los estudiosos de las misiones etiópicas contemporáneos: por lo que centraremos el comentario también en esa obra.

Según muchos viajeros coetáneos de Luis de Urreta, como Pedro Páez, Francisco Guerreiro, Emmanuel d'Almeida, las informaciones contenidas en esos



capítulos del libro de Urreta consisten en una deformación sistemática de la realidad o en puras invenciones del autor. Esos viajeros, misioneros todos en el imperio del Preste Juan por el mismo período de la publicación del libro incriminado, no se limitaron a denunciar esas supuestas falsedades: sus reacciones fueron hasta la redacción de libros enteros para refutar, si no todas, por lo menos las desinformaciones sobre los aspectos religiosos más delicados del imperio del Preste Juan. Entre las réplicas más contundentes a esa obra de Luis de Urreta, mencionan los críticos la *Historia de Etiopía* del padre Pedro Páez Jaramillo, pero antes de resumir en pocas palabras el contenido de este documento y los argumentos de la refutación utilizados por Páez, es necesario decir qué informaciones contenidas en el libro de Luis de Urreta provocaron precisamente la ira de los misioneros jesuitas.

En primer lugar, a esos jesuitas no les habría gustado la presentación de Etiopía como un imperio de fabulosas ciudades, con edificios majestuosos, como se puede comprobar en el siguiente fragmento del libro de Luis de Urreta:

Aunque las ciudades de Etiopía no passen de tres mil cabeças, se exceptan dos famosas ciudades, la de Sabà, y la de Zambra, que son magníficas y populosas, de grande número de casas, con edificios públicos, torres, pórticos, agujas, arcos, obeliscos, pirámides, lonjas, plaças, palacios, murallas, homenages, y de las hermosas y regaladas que tiene el mundo.<sup>77</sup>

Tampoco estaban de acuerdo esos misioneros jesuitas con el dominico cuando éste decía que Etiopía posee una biblioteca donde se guardaba toda la sabiduría del mundo y otro dato que debió de indignar mucho a los jesuitas era la afirmación de Urreta, según la cual el emperador abisinio era dueño de un riquísimo tesoro en piedras preciosas y oro:

Uno de los mayores Príncipes cristianos, y aun de los más poderosos monarcas que tiene el mundo, es el Emperador de Etiopía. Porque es el mayor rey de la África... y no inferior a los reyes de Asia. Es tan poderoso como el Sophi de Persia, y aun de más reynos que él; mayor Príncipe que el rey de la China, tan alabado y engrandecido en España... Superior es a todos los del mundo en riquezas de oro y plata, y piedras preciosas, y en gente, pues en diez días puede

---

<sup>77</sup> L. de Urreta, *op. cit.*, p. 368.

juntar dozientos y trezientos mil soldados, y en un mes un millón de gente, que no sé yo que aya Príncipe en el mundo que lo pueda hacer.<sup>78</sup>

Al referirse al sector educativo, Luis de Urreta apuntaba, según los mismos críticos, la existencia en Etiopía de numerosas y excelentes escuelas donde estudiaban chicos y chicas juntos. Se refieren probablemente a este fragmento de la obra de Luis de Urreta en el que se puede leer lo siguiente:

Entre todas las naciones que más se señalaron en esta criança y educación de los niños fueron los etíopes, pues no sólo en el tiempo de la Gentilidad, y de la primitiva Iglesia tenían Collegios y Seminarios para la enseñanza de la juventud, pero aun oy en día con mayor rigor que nunca se guarda esta costumbre: y assí en todas las ciudades del imperio ay fundados dos Seminarios o collegios, cada uno de tres quartos diferentes; uno para los Nobles, otro para los ciudadanos, y otro para los plebeyos. El uno de estos Seminarios es para la enseñanza de los niños, y el otro para la enseñanza de las niñas.<sup>79</sup>

Se puede comprobar a través de este fragmento que las declaraciones atribuidas a fray Luis de Urreta resultan algo inexactas o mal interpretadas, o si en alguna ocasión hubiera hecho afirmaciones parecidas, se debería tener en cuenta este fragmento para matizar el juicio sobre las fantasías que se le han atribuido. Luis de Urreta precisa muy bien que los chicos estaban separados de las chicas en los colegios, y en ningún caso afirmó que estudiaban juntos, como pretendían esos críticos. Al lado de esas informaciones de carácter social, pero deformadas y exageradas según los jesuitas coetáneos del autor, y también para algunos críticos que siguieron aparentemente las pistas de aquellos jesuitas, se encuentran en el libro de Luis de Urreta datos que, por su naturaleza aparentemente fabulosa, pertenecían a la pura imaginación. Entre esas informaciones, ocupan un lugar muy destacado las siguientes:

-La presencia en Etiopía de árboles que dan frutas todo el año:

Concluyo con la sereníssima, e imperial Eudoxia, muger del emperador Theodosio el Menor, la qual de los versos de Homero hizo unos libros que llamó *Homera Centonus*; y estos versos que se le han traydo de Homero, citados por san Iustino, los aplica ella al Paraíso Terrenal. Lo que dizen estos versos, que siempre los árboles están con fruta, y que un fruto sucede a otro, se averá en el

---

<sup>78</sup> L. de Urreta, *op. cit.*, pp. 341-342.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 232.

monte Amará, porque todo el año ay fruta cogida del árbol fresca, higos, melones recién cogidos, havas, y garvanços verdes todo el año los ay... y ay árboles que dos y tres veces al año producen frutos, la mitad del árbol el medio año, y la otra mitad el otro medio año.<sup>80</sup>

También debemos matizar esos propósitos que, según se ve, han sido recuperados por Luis de Urreta de algunas fuentes anteriores que él mismo precisa (Homero y la esposa de emperador etíope) y no se le podía atribuir la autoría de esos propósitos, ni menos considerarlos como afirmaciones, en la medida en que sólo habla de que la reina aplicaba lo que decía Homero al Paraíso Terrenal y que “se averá en el monte Amará...”.

Además de este elemento, otra fantasía atribuida a Luis de Urreta es la afirmación según la cual en Etiopía había reyes que descenden de los Reyes Magos y que nacen con una estrella en la piel:

Y es opinión recebida en toda la Etiopía, que estos reyes uno era de la Etiopía, y los otros de Arabia, como estaba prophetizado por el Real Propheta... Y después de averle adorado, dize el Sagrado Evangelio, se volvieron a sus tierras. Supuesto esto, es de saber que aviendo vivido cristianamente ellos y sus familias en sus reynos mucho tiempo, por la grande persecución de los Arrianos, les fue forzoso assí a los dos descendientes de Melchior, y quer fueron reyes en Arabia, como a los dos de Baltasar, que lo fueron en Persia, recogerse a Etiopía, como a tierra de cristianos: a los descendientes de Baltasar dio el Emperador Iuan el Santo, que vivió en tiempo de don Basilio, el reyno de Fatigar, y a los del linaje de Melchior dio el de Soa; pero a los descendientes de Gaspar que tenían el reyno de Saba, se le trocó por el de Bernegasso, que oy tienen. Desta manera han venido a estar juntas estas tres familias en Etiopía. Y es cosa milagrosa que todas ellas nazen los varones legítimos con una estrella figurada en un lado de su cuerpo...<sup>81</sup>

Luis de Urreta se habría dejado llevar aparentemente por las maravillas que deparaba el mito del reino de Etiopía y de los Prestes Juan al hacer esas declaraciones, pues esos aspectos de su obra no reflejaban la realidad observable en el terreno, tal como lo hicieron saber los misioneros jesuitas cuyos relatos se va a comentar en la tercera parte de este trabajo.

---

<sup>80</sup> L. de Urreta, *op. cit.*, p. 100.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 170.

El aspecto de la obra de Luis de Urreta que irritó más a los misioneros jesuitas presentes en aquel imperio en el momento de la publicación del libro era la afirmación según la cual los etíopes practicaban el catolicismo desde mucho tiempo y que sus emperadores juraban la obediencia a Roma al acceder al trono. Esa información se puede comprobar en el libro de Urreta a través del título del capítulo V del segundo libro en el que se puede leer:

En el qual se prueba que los etíopes en ningún tiempo han sido cismáticos, ni negado la obediencia al Romano Pontífice; antes siempre le han reconocido por cabeça desde la primitiva Iglesia.<sup>82</sup>

Este título por sí sólo podía irritar a los misioneros jesuitas que se encontraban en el imperio abisinio en el momento en que salió la obra de Luis de Urreta, en la medida en que contradecía lo que observaban en el terreno, como comprobaremos en las obras de Pedro Páez, Antonio Fernández, Diego de Matos, Tomás de Barros... en la tercera parte de este trabajo. Pero maticemos que Luis de Urreta reconoce, en el mismo capítulo cinco del Libro Segundo cuyo título resulta polémico, la autoridad del Patriarca de Alejandría sobre la Iglesia de Etiopía. Así pues, aunque ese título resulta muy chocante, había que leer el contenido de todo el capítulo para darse cuenta de que el autor sólo intentaba hacer una reflexión sobre la relación entre el cristianismo etíope y la Iglesia católica romana, una reflexión en la cual el autor señala un reconocimiento implícito de la “Silla de Roma como cabeça de la Iglesia Christiana”, y lo dice exactamente en el fragmento que a continuación citamos:

Las Iglesias Patriarcales primeras de la Iglesia católica, fundadas por el glorioso Apóstol san Pedro, fueron solas tres: la primera y universal sobre todo el mundo es la Silla de la Iglesia Romana, a la qual también las otras iglesias patriarcales obedecían como cabeça. La segunda fue la Iglesia Alexandrina, fundada por san Pedro, en propia persona, como dize Nicephoro, o por medio de san Marcos, a quien llama san Pedro su hijo...como lo afirma san Gregorio, diziendo que el Patriarcha de Alexandría, y el de Antiochia, se sientan sobre la cátedra de san Pedro, porque con su presencia y autoridad fueron fundadas.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> L. de Urreta, *op. cit.*, p. 435.

<sup>83</sup> L. de Urreta, *op. cit.*, p. 435.

Repasados así los mayores puntos de divergencia entre los padres jesuitas de la misión de Etiopía y el dominico Luis de Urreta, y que llevaron a algunos de ellos a redactar libros enteros para refutar las informaciones contenidas en el libro de dominico, como la obra de Pedro Páez *Historia da Etiopía* que se señala a continuación, nos parece finalmente que la crítica habría ampliado el grado de falsedad de las informaciones que se atribuyeron a aquel dominico.

### 3. *Historia da Etiopía* de Pedro Páez.

Las noticias biográficas sobre el padre Pedro Páez Jaramillo se darán al analizar su relato estudiado en el *corpus* del trabajo. Este apartado sólo se limita a dar unos datos necesarios para el conocimiento del contenido de su tratado de historia sobre Etiopía, que por razones que se explicarán en su momento, no pudo ser incluido en el *corpus* analizado como relatos de viajes españoles del Siglo de Oro sobre el África negra.

#### 3.1. Estructura de la obra.

Desde el punto de vista estructural, esa obra, escrita en 1622, está dividida en tres volúmenes. El primero consta de treinta y siete capítulos, el segundo tiene veintidós y el tercero cuenta con otros treinta y siete capítulos. Aunque la obra se escribió en 1622, no se publicó hasta 1945, y la única versión disponible hoy lo está en portugués, lengua en la que redactó Páez su obra. Sobre las razones de la elección del portugués para redactar ese tratado, en vez del español su idioma nativo, no hay explicaciones muy convincentes, aunque no faltan algunos intentos de justificación de ese procedimiento por parte de críticos.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> E. Sanceau, «Introdução» en P. Pais, *Historia da Etiópia*, Lisboa: Livraria & Civilização, 1945, pp. IX-XXIII; H. Pennec, *op. cit.*, p. 78; <sup>84</sup> P. Caraman, *L'empire perdu: l'histoire des jésuites en Éthiopie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1988, pp. 227, para citar sólo unos casos.

### 3.2. Argumento.

Para escribir esta obra, que, como se ha dicho en más de una ocasión consistía en una refutación del libro de Luis de Urreta sobre Etiopía, se debe señalar que el padre Pedro Páez Jaramillo se ha basado principalmente en tres fuentes, según Caraman: los documentos y libros etíopes (Philip Caraman precisa que Páez consultó exactamente los documentos de la biblioteca real etíope), la tradición oral (que consistía en recoger las declaraciones de personalidades fidedignas) y las observaciones del propio autor.<sup>85</sup> Javier Reverte, uno de los africanistas y biógrafo de Pedro Páez, confirma el primer aspecto al declarar lo siguiente:

El primer europeo que tuvo acceso a la epopeya etíope, a comienzos del siglo XVII, fue Pedro Páez, a quien el emperador Susinios dio permiso para trabajar en los archivos reales de Axum.<sup>86</sup>

En cuanto a las observaciones del propio autor sobre las costumbres de Etiopía, Philip Caraman destaca principalmente los contenidos de los siguientes capítulos, frutos de esas observaciones.

En el Libro I, el capítulo primero, sobre el aspecto físico, los saludos de los etíopes, las diferentes tribus con una atención especial a la descripción de los Gallas, una tribu muy particular de Etiopía por su activismo político. En el capítulo VIII, Páez describe la biblioteca de Lamba Guexen e informa sobre el número de monjes que se encuentran en esa tierra. En el siguiente capítulo, el autor habla de las monedas acuñadas por los emperadores, en el XI, describe la cruz que lleva el emperador como símbolo de su diaconía. El capítulo XIII describe la manera como el rey asiste a la misa, así como el trono en que se sienta, seguido en el siguiente capítulo de la descripción de la ropa que viste cuando se desplaza en tiempos de paz y en tiempos de guerra, el ejército, los emblemas sobre los escudos de los soldados y la práctica de la equitación por las mujeres. Los tres últimos capítulos en los que Pedro Páez plasma sus

---

<sup>85</sup> P. Caraman, *op. cit.*, pp. 225-228.

<sup>86</sup> J. Reverte, *Dios, el diablo y la aventura*, Madrid: Plaza & Janés, 2001, p. 107.

observaciones (capítulos XVII, XX y XXI) se refieren al sistema judicial en Etiopía, las ciudades, los pueblos, la administración, la educación, la fauna y la flora.

En el Libro II, Páez trata casi exclusivamente las cuestiones espirituales y religiosas, y más precisamente, concentra sus esfuerzos en la refutación de los errores de los etíopes en su práctica de la fe católica. Así, en los dos primeros capítulos de este Libro, el autor habla de los errores sobre la Trinidad y las naturalezas del Cristo. Hace observaciones sobre los errores que cometen los etíopes referentes al alma humana en el capítulo VI y las ceremonias judías vigentes en las costumbres etíopes en el capítulo VIII. Los siguientes capítulos (IX y X) pretenden señalar los yerros sobre el bautismo y la penitencia practicados por los etíopes. Por fin, los capítulos XI, XIII, XIV, XV, XVI, XX y XXI informan sobre los días en que se celebran la misa (con una amplia descripción del altar, de los ornamentos y de la recepción de la eucaristía; pero también vuelve, en esos capítulos, sobre aspectos sociales y habla de las riquezas y honores atribuidos al Abuna, del celibato de los frailes, de las costumbres sobre el divorcio así como las bodas de las viudas, los ritos funerarios y acaba con informaciones sobre los monasterios que hay en Etiopía, con especial insistencia sobre el monasterio de Hallelujah.

Consultando la fuente primaria (*Historia de Etiopía*) se puede confirmar esa información tanto en la dedicatoria que escribió el padre Páez a Mutio Viteleschi, como en el prólogo al lector en el que el autor dice lo siguiente:

Como verá também claramente quê ler esta historia, que das mesmas cousas tenho feita, em que ordinariamente fallo da vista, e o que dos livros d'Ethiopia tresladei fielmente; e as cousas que escrevo por informação procurei de tomar das pessoas mais fidedignas, que quá ha...<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> P. Páez, *op. cit.*, p. 3.

### 3.3. Recepción de la obra.

#### 3.3.1. La crítica coetánea.

Limitándose a las diferentes reacciones de los religiosos inmediatamente después de la redacción de ese tratado de historia, se puede observar que la acogida de la obra de Pedro Páez dentro de la misma Compañía de Jesús no fue tan entusiasta como se podría pensar. Esa falta de entusiasmo por parte de los compañeros jesuitas, cuya jerarquía había encomendado a Páez la escritura de esa obra para refutar las informaciones de Luis de Urreta en su mencionado libro, se manifestó de diversas formas.

Primero, la Compañía de Jesús se negó a imprimir la obra de Pedro Páez y la aisló hasta el siglo XX, cuando Camilo Beccari la sacó para incluirla en su mencionado trabajo, titulado *Rerum Aethiopicarum...*, entre 1903-1905. Por otra parte, algunos compañeros de Pedro Páez rescribieron esa obra y la hicieron imprimir, publicar y difundir ampliamente, modificando algunos detalles de la versión original.<sup>88</sup> Esa reescritura fue ordenada por el ex-compañero de Pedro Páez, Antonio Fernández, entonces Superior de la Misión jesuita en Etiopía, según se puede comprobar en el siguiente comentario de Hervé Pennec:

Ces mêmes écrits furent repris par le père Manoel d'Almeida, arrivé en Ethiopie en 1623 et chargé en 1626 par le supérieur de la mission éthiopienne Antonio Fernández de réécrire une Histoire de l'Ethiopie.<sup>89</sup>

Sobre las razones que llevaron a la no publicación de la obra de Páez y su reescritura, primero por Manoel d'Almeida y luego por Baltasar Tellez, Hervé Pennec baraja la posibilidad de que la obra de Páez, desde el punto de vista

---

<sup>88</sup> M. d'Almeida, *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia, imperio do Abexim, cujo Rey vulgarmente hé chamado Preste Joam, composta pelo padre Manoel d'Almeida da Companhia da Jesus, natural de Viseu*, Coimbra: Manoel Dias, 1660; B. Tellez, *Historia geral de Ethiopia ou Abassia do Preste Joam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus: composta na mesma Ethiopia, pelo padre Manoel d'Almeyda, natural de Viseu, Provincial, e Visitador, que foy na India. Abreviada com nova releyçam, e methodo pelo Padre Balthazar Tellez, natural de Lisboa, Provincial da Provincia Lusitana, ambos da mesma Companhia*, Coimbra, [s. N], 1660.

<sup>89</sup> H. Pennec, « La correspondance royale éthiopico-européenne de 1607 », *Cahier du Centre de Recherches Africaines*, 9 (1998), p. 24.



estructural, no hubiera gustado a los superiores de la Compañía, además del carácter muy polémico de la misma, al criticar duramente el libro de un fraile de otra orden religiosa:

C'est précisément parce que Pero Paes fit de la réfutation de Urreta le point d'orgue de son *Historia* que celle-ci, du point de vue de ses supérieurs, ne put correspondre aux critères de cohérence réclamés pour la rédaction d'une histoire. La mise à l'écart de l'ouvrage de P. Paes et sa réécriture par d'Almeida semblent s'être faites essentiellement en raison de son caractère polémique.<sup>90</sup>

Así pues, aunque la escritura de esa obra fue inicialmente recomendada por los superiores de la Compañía de Jesús, se quedó apartada del público durante varios siglos y los manuscritos trasladados discretamente a Roma y Lisboa hasta 1903 cuando Becarri los saca y los imprime, y su autor casi olvidado. Se debe precisar también que al rescribir la obra de Páez, tanto d'Almeida como Tellez tuvieron que eliminar los fragmentos más polémicos, aunque el objetivo fue siempre la refutación del libro de Luis de Urreta.<sup>91</sup> La versión de la obra escrita por d'Almeida, por las mismas razones, estuvo bajo la interdicción dictada por la inquisición hasta 1660.

### 3.3.2. La crítica contemporánea.

Los críticos contemporáneos fueron quienes sacaron la obra de Pedro Páez del olvido en el que lo habían confinado los coetáneos del autor. Empezando por el jesuita italiano Camillo Beccari, quien, en 1903 incluyó la obra de Páez en su voluminoso trabajo titulado *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales*, los críticos modernos empezaron a recuperar y difundir esa preciosa fuente de información sobre la Etiopía antigua. A continuación de Beccari, y por su importancia crítica, hay que situar la introducción de Elaine Sanceau a la primera edición de *Historia da Etiopía*, en 1945; el trabajo de Philip Caraman, *L' Empire perdu: l'histoire des jésuites...* y el libro de George Bishop, *Viajes y andanzas de Pedro Páez en 1986*; Beckingham en su "European sources for Ethiopian History

---

<sup>90</sup> H. Pennec, *Des jésuites au royaume du Prêtre Jean (Ethiopie)*, Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 2003, p. 268.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 268-269.

before 1634” parecido en la revista *Paideuma* (número 33, 1987)<sup>92</sup>; Hervé Pennec en sus numerosos trabajos que ya citamos, y más recientemente, la obra de Javier Reverte, *Dios, el diablo y la aventura* publicada en 2001.

Con este panorama de estudios críticos, se puede notar el entusiasmo naciente por el conocimiento y la difusión de la obra de Pedro Páez y, sobre todo, en la exploración de una de las fuentes preciosas de información sobre la Etiopía del Siglo de Oro y el África negra en general, en sus relaciones con la Península Ibérica en aquella época.

4. *Fundación, vida y regla de los Cavalleros Comendadores Monges, y Militares de la sagrada Orden del glorioso padre san Antón Abad en la Etiopía, monarchia del Preste Juan de las Indias*, de don Juan Baltasar Abissino.

4.1. La obra de Juan de Baltasar Abisino: ¿Una réplica africana a las obras occidentales sobre la Etiopía del siglo XVII?

Señalemos que esa obra apareció en Valencia en 1609 y su autor, un tal Juan de Baltasar, del que no se sabe más cosas que su origen etíope (más precisamente de la región de Fatigar) y su pertenencia a la Orden militar y monástica de san Antón Abad. Sobre la nacionalidad de Juan de Baltasar, se puede leer en la obra lo que sigue:

Por quanto mi desseo es tan zeloso de hazer cosa que sea en alabança, y gloria de Dios primero, y de mi Padre San Antón Abad, en honra de mi nación abissina, me ha parecido sacar a luz esta obra...<sup>93</sup>

Más adelante, el autor vuelve a confirmar su nacionalidad etíope y habla de “...Etiopía mi patria...” y del “preste Juan mi Señor...”.

En contraposición a la falta de datos sobre su persona, el autor informa ampliamente sobre su orden religiosa y la historia de su implantación en Etiopía. Además de esas informaciones, fuentes independientes afirman que la orden de San Antonio Abad es bastante antigua. Su fiesta se estableció el 17 de enero tras

---

<sup>92</sup> C. F. Beckingham, “European sources for Ethiopian History before 1634” *Paideuma*, 33 (1987), pp. 167-178

<sup>93</sup> J. de Baltasar, *Fundación, vida... op. cit.*, prólogo.

el traslado de las reliquias de su santo al Delfinado. Se le considera como el fundador del movimiento cenobítico. Su vida fue contada por San Atanasio y San Jerónimo y más tarde se popularizó en el libro de vidas de santos llamado *La leyenda dorada* escrito por Santiago de la Vorágine. Nació en el Alto Egipto y muy joven se retiró al desierto. Allí tuvo una serie de tentaciones del diablo que supo afrontar con gran entereza. Se extendió su fama de santidad y así empezaron a unirse a él una serie de discípulos, por lo que no tuvo más remedio que organizar un cenobio. Pasado algún tiempo sintió la necesidad de recobrar la soledad perdida y se retiró hacia el mar Rojo para vivir de nuevo en retiro. Cuentan que su vida se alargó hasta más de cien años. Casi al final de su existencia se acercó a visitar a Pablo el Ermitaño que era un famoso decano de los anacoretas de Tebaida. A Pablo le alimentaba cada día un cuervo que le suministraba un pan, pero cuando llegó Antonio, el cuervo les suministró dos panes en lugar de uno. Cuando Pablo el Ermitaño murió, Antonio le enterró con la ayuda de dos leones. Tales son las narraciones de su leyenda.

La orden de los antonianos se habría especializado, desde el principio, en la atención y cuidado de enfermos con dolencias contagiosas: peste, lepra, sarna, las enfermedades venéreas y sobre todo el llamado fuego de San Antón o fuego sacro o fuego sagrado y se habría establecido en varios puntos del Camino de Santiago, a las afueras de las ciudades, donde atendían a los peregrinos afectados. Estos elementos característicos de la orden están basados, como se puede observar, en la caridad, la compasión y sobre todo la ayuda permanente a los afectados por calamidades: aspectos todos ellos que facilitan el acercamiento de la orden a la masa pobre, desamparada e indefensa; de ahí su supuesta popularidad.

Por otra parte el autor reconoce la existencia de la Orden de san Antón Abad, pero en menor proporción y desarrollo en Europa, y ofrece el ejemplo de Viena donde la orden fue fundada siglos después de Etiopía. Esa orden antoniana de Viena mantenía vínculo de hermandad con la abisinia y fue en el marco de los intercambios entre esas dos órdenes hermanas que Juan de Baltasar Abissino

emprendió un viaje a Europa, donde fue acogido y hospedado por los religiosos de la Orden. A este respecto escribe Juan de Baltazar:

Los Comendadores de San Antón de Viena han reconocido a los Comendadores de San Antón de la Etiopía como a hermanos, hijos de un padre. Y a los etíopes de su religión que vienen a Viena a visitar (como fuy yo) el cuerpo de San Antón, los reciben y aposentan como a hermanos, y religiosos de su orden, con mucha alegría y caridad.<sup>94</sup>

El autor parece tomar a contrapié las pretensiones de las órdenes religiosas que afirmaban en sus escritos haber conquistado el imperio del Preste Juan pues ofrece en su libro una versión totalmente contraria de la situación religiosa --y sobre todo de la religión cristiana-- que reinaba en el terreno. El autor presenta a su Orden religiosa como la única que, por razones históricas, político-militares y culturales, florecía y predominaba en la Etiopía de su tiempo:

La Orden y religión que sólo florece en la Etiopía, y a donde muchos millares de Abadías y conventos ay, es aquella del glorioso, y gran Patriarca S. Antón Abad.<sup>95</sup>

A continuación de esa declaración, Juan de Baltazar hace una presentación histórica del nacimiento de su Orden y su implantación en Etiopía, remontando al siglo IV la presencia de los religiosos de su Orden en esa región. Además, ofrece las características por las que se reconoce esa Orden, de las que destacan principalmente el hábito negro y una cruz azul llamada TAU. Concluye el autor afirmando que esa Orden es la más antigua de todas las órdenes religiosas cristianas:

Encomienda más antigua que tiene la Iglesia de Dios: porque la primera orden militar, de que hazen mención las historias latinas, fue la de los Templarios, y su institución fue, según los que le dan más años, el de mil y ciento, según dize Mattino de Viciana, lib. 3. *Chroni. Valent.* Pero los demás historiadores les dan algunos años menos, como Bartholomé Cassaneo, *Catal. glor. mundi*, y Poliodoro Virgilio dicen, que comenzaron a mil y 117 del nacimiento de nuestro Señor Iesu Christo: aunque San Antonio, 2. p. Tit. 17. cap. I & 3. dize que eran

---

<sup>94</sup> J. de Baltazar, *op. cit.*, ff2v -3r.

<sup>95</sup> J. de Baltazar, *op. cit.*, f1r

mil y 120. Por lo qual se descubre que muchos centenares de años es más antigua de las demás religiones militares esta nuestra de san Antón Abad.<sup>96</sup>

A partir de esas declaraciones, los principales objetivos de Juan de Baltazar en esta obra serían:

En primer lugar, demostrar la sólida implantación de esa orden religiosa procedente de Egipto en la Etiopía de su tiempo y su aceptación y asimilación por toda la sociedad abisinia desde varios siglos. La solidez de esa orden y su conversión en uno de los elementos de la identidad cultural abisinia se traducían por ciertas actitudes populares, entre las que el autor ofrece unos ejemplos como el siguiente:

Todos los demás de la Etiopía dan sus hijos a la Orden, para yr a la guerra: la qual Orden tiene en cada ciudad su convento, y Abadía, (que son en número dos mil y setecientas) a donde residen los Caballeros, y Comendadores.<sup>97</sup>

No en vano el autor hace esas declaraciones y apunta esas actitudes de los abisinos respecto de su orden, porque con ello se pretende demostrar la imposibilidad de que prosperasen las demás órdenes religiosas en la Etiopía de aquel entonces.

En segundo lugar, el autor quería ofrecer más datos y más detalles sobre la implantación de la orden en Abisinia, describiendo las maneras en que viven, se organizan, se forman, combaten y se gobiernan los caballeros monásticos de la Orden de san Antón Abad en su país. A esos detalles dedica el autor casi toda la obra, abordando todos los aspectos (social, político, espiritual, militar) de la vida de los religiosos de san Antón Abad y sus impactos en los seglares y toda la nación abisinia. La extensión de esas reglas en toda la sociedad etíope tiene como consecuencia la homogeneización de la vida y la unidad espiritual del imperio abisinio, aspectos todos que convertían las reglas de la Orden de san Antón Abad en uno de los pilares de la identidad cultural abisina. Según el autor, la influencia de su orden era tan fuerte en Etiopía que acababan por influir en las poblaciones

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, f2r.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, f4r.

de los reinos circunvecinos donde se imitaban sus prácticas espirituales, como se puede comprobar en el siguiente fragmento:

Digo que son tan exemplares que hasta los gentiles son tenidos por grandes siervos de Dios, y por imitarles algunos negros del África de Menopopata, del reyno de Guguragu, de Zappe y Papeyes, y otros de África, que son tributarios a nuestro emperador, por mandado del qual he caminado estas provincias. Digo que algunos de estos gentiles idólatras, los que más professan de servir a Dios, se retiran en cuevas y desiertos, en vida solitaria y áspera y a imitación de nuestros monges de san Antón, y de muchos anacoretas del mismo santo, de los cuales ay muchos por toda la Etiopía, traen un hábito negro, con el Tau azul, pareciendoles en esto hazer cosa de sevicio de Dios y de beneficio de sus almas.<sup>98</sup>

Además de las informaciones sobre la vida de los religiosos de su orden y la supuesta lucha de influencia que encierran dichas informaciones en relación con otras órdenes religiosas, el libro de Juan de Baltasar ofrece valiosos datos de carácter sociológico sobre el imperio del Preste Juan. Entre las informaciones que se tienen en este sentido destacan la composición social del imperio etíope de su tiempo y los diferentes estamentos que integraban aquella sociedad. Además, describe los procedimientos en que se podía ascender al título de nobleza o formar parte de la burguesía, como se puede comprobar en este pasaje:

En la Etiopía ay una ley y constitución que hizieron los Prestes Juanes, Iuan el Santo y Phelipe Septimo, que los emperadores de la Etiopía no puedan hazer a ningún ciudadano, ni plebeyo, noble, cuyo instituto inviolablemente le han guardado hasta agora todos los emperadores de la Etiopía, porque quiere el instituto de Iuan el Santo y Phelipe Septimo, que ninguno pueda alcanzar el grado de la nobleza si no es sólo en virtud de las armas, desta manera: que si de la familia de un ciudadano huviessen siete hombres que huviessen hecho siete señaladas hazañas en la guerra, una por hombre, como tomar preso a un rey, o capitán general, tomar banderas en batalla, romper por su persona un ejército o hazer otra cosa semejante, quedan desta suerte los ciudadanos desta familia hechos nobles, y como a tales les da el emperador entonces sus privilegios y armas, de la empresa que a él le parece darles.<sup>99</sup>

El ocio, las formas y los juegos que constituyen las principales diversiones de los etíopes son también objeto de una atención particular en el libro de Juan de

---

<sup>98</sup> *Op. cit.*, ff. 20v-21r.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, f. 12r.

Baltasar. En este sentido, se puede apreciar esta muestra donde se refiere el autor a esos juegos y diversiones en las siguientes líneas:

Hazen los cavalleros torneos y justas: pelean armados sobre cavallos, y muchas otras fiestas y entretenimientos.<sup>100</sup>

El autor, al hacer sólo hincapié en la práctica de justas y torneos en Etiopía (precisemos que no menciona las demás formas de juegos y diversiones en el imperio) parecía apuntar no sólo el nivel de la cultura social del imperio negro sino también, y sobre todo, parecía equiparar la organización sociocultural de ese reino a la estructura de los demás reinos como pudieran ser los reinos occidentales.

Otro dato de gran importancia que ofrece Juan de Baltasar en su obra sobre la cultura etíope es la existencia de un calendario distinto del gregoriano. Por ejemplo, nos dice que el año etíope empieza el 25 de marzo.<sup>101</sup>

El autor acaba su obra recordando la buena difusión de su orden religiosa en el mundo entero, pero al mismo tiempo reitera su mayor implantación y despliegue en el imperio abisinio.

La importancia de la obra, si tomamos en cuenta todos los elementos señalados, no deja lugar a duda y puede apreciarse sobre todo en dos niveles: en primer lugar, al ser una fuente africana, se puede confiar en la autenticidad de los datos ofrecidos sobre la sociedad etíope en sus aspectos culturales, y políticas en cierta medida. Su obra carece de los aspectos monstruosos y maravillosos con que los autores del siglo XVI habían presentado a los Negros de África. La falta de esos aspectos, antes que una omisión, parecía una voluntad tal vez de no alterar la realidad observada, ni generalizar casos particulares y muy escasos de seres deformes encontrados por esos territorios. Además, esa falta de los aspectos maravillosos y prodigiosos en la obra de Juan de Baltasar podría tener un sentido mucho más importante: el autor afirma haber recorrido varios reinos negros, pero no refiere nada extravagante ni extraordinario en los comportamientos de esas poblaciones negras. En cambio, coincide con los demás autores que le

---

<sup>100</sup> *Op. cit.*, f. 17r.

<sup>101</sup> *Ibidem*, f. 19r.

precedieron en un aspecto: las prácticas idólatras que caracterizan la religión de la mayoría de los negros. Pero a diferencia de aquellos autores que afirmaban que esos pueblos rechazaban cualquier contacto con los extranjeros y se quedaban alejados de la religión cristiana, Juan de Baltasar informa sobre la buena disposición de esos pueblos a abandonar su idolatría por la religión cristiana, pero con tal de que los cristianos los abordasen de buena manera y los persuadiesen:

...esos tales con grande facilidad se bautizan, si son persuadidos de algún christiano, y a los que se hazen christianos, los recebimos en nuestros conventos y abadías, catequizándoles, y enseñándoles en la verdadera y santa fe de nuestro Señor Iesu Christo. <sup>102</sup>

El aparente plagio del libro de Juan de Baltasar por el dominico Luis de Urreta parecía confirmar la importancia del mismo, porque las informaciones contenidas en él sobre los etíopes, a pesar de que este último manipuló de manera extravagante esas informaciones, deformando y desviándolas de su sentido original. Dentro del contexto de la lucha de influencia mantenida entre las diferentes órdenes por el mundo en general y en el imperio abisinio en especial, el documento de Juan de Baltasar constituía un arma eficaz contra las informaciones recibidas en Occidente sobre el avance y la influencia de su religión en esas tierras.

#### 4.2. Recepción de la obra de Juan de Baltasar Abissino en Occidente.

Las reacciones tanto a la publicación de la obra de Juan de Baltasar Abissino como a la mención de su nombre como supuesta principal fuente del padre Luis de Urreta ha sido (y sigue siendo) tajante. Para resumir esa actitud de Occidente (tanto en el siglo XVII como hoy), pongamos unos casos de reacción que suscitaron la obra y la figura de ese etíope.

En el siglo XVII, todos los jesuitas que montaron en cólera tras la publicación de la obra de Luis de Urreta y escribieron una refutación de dicha obra tacharon al “informador” del dominico de impostor, pero no pusieron en

---

<sup>102</sup> *Op. cit.* f21r.



duda la existencia efectiva de ese personaje. Por otra parte, esos jesuitas no han dejado constancia de haber leído el libro de Juan de Baltasar, en el que las informaciones sobre Etiopía eran bastante diferentes de las pretendidas noticias detalladas y completas que ofrecía el dominico en su libro. Los jesuitas no cotejaron el contenido de las dos obras y sólo se limitaron a las declaraciones de Luis de Urreta para formular juicios sobre ese etíope.

Los jesuitas de los tiempos modernos y contemporáneos tampoco parecen haber hecho caso a los contenidos del libro de Juan de Baltasar en sus aspectos supuestamente más polémicos. Para ellos, Juan de Baltasar no era sólo un impostor, sino que era un personaje de ficción, que nunca existió en la realidad. En efecto, Bertrand Hirsche, en una tesis doctoral sobre las figuras y personajes de Etiopía entre los siglos XIV y XVI, afirma lo siguiente:

«Qu'il s'agirait probablement d'un personnage de fiction, plutôt que d'un imposteur, comme on l'affirme parfois. »<sup>103</sup>

En cuanto al libro de ese etíope, Hirsche baraja la posibilidad de que habría sido redactado hacia 1578 por un tal Pietro Duodo, natural de Venecia<sup>104</sup>, pero no expone de manera convincente los argumentos de su tesis. En el mismo sentido, el jesuita, especialista en los estudios etiípicos, Hervé Pennec, aboga en todos sus escritos que hemos citado en varias ocasiones a favor de la tesis de Bertrand Hirsche y su actitud parece aún más radical frente a la persona de Juan de Baltasar Abissino. Pero volvamos a señalar que, después de leer el libro de Juan de Baltasar, no pudimos comprobar la presencia de las principales informaciones que constituyen lo que consideraban los jesuitas como una estafa moral y una gran ofensa a la religión cristiana católica, a saber: que el imperio del Preste Juan ha sido desde siempre cristiano y católico, y que sus reyes juraban la obediencia a Roma; que los reyes de Etiopía descendían directamente de los Reyes Magos; que en Etiopía había árboles que daban frutas todo el año, hormigas grandes como perros, numerosas y excelentes escuelas donde estudiaban juntos los chicos

---

<sup>103</sup> B. Hirsche, *Connaissance et figures de l'Ethiopie dans la cartographie occidentale du XIV<sup>e</sup> siècle au XVI<sup>e</sup> siècle*, (Tesis Doctoral), Paris : Université de Paris I, 1991, pp. 520-521.

<sup>104</sup> B. Hirsche, *op. cit.*, p. 520.

y las chicas; o que en la capital del imperio había una biblioteca donde se guardaba toda la sabiduría del universo etc. En el libro de Juan de Baltasar, en cambio, encontramos bastantes informaciones algo desproporcionadas y, por eso, extravagantes, pero casi todas se refieren a la orden de San Antón Abad que el autor presenta como omnipresente y potente en la Etiopía de su tiempo, mientras que las demás órdenes religiosas decían casi lo mismo. Este último aspecto es lo que más puede interesar, en la medida en que nos ayuda a entender esa controversia y esa nutrida guerra de informaciones: esa situación formaba, y tal vez lo sigue, parte de las campañas o propagandas de las órdenes religiosas, pero Etiopía, como todas las demás tierras de misión en general, sólo servía como terreno donde se enfrentaban.

Con toda probabilidad, y aunque Luis de Urreta afirmó que su principal fuente de información era Baltasar Abissino, el libro de Francisco Alvares habría sido bastante explotado por el dominico. Las noticias contenidas en el libro de Urreta que provocaron la indignación y el rechazo, y llevaron a los jesuitas presentes en Etiopía a escribir varios libros para refutarlas tienen alguna relación, en su mayoría, con algunos aspectos del imperio etíope señalados por Alvares. Recordemos que Francisco Alvares, a través de las referencias y la descripción de un número muy impresionante de iglesias y monasterios en el imperio del Preste Juan, demostraba la excelente implantación de la religión cristiana en Etiopía, aunque no afirmó que los etíopes eran católicos y daban obediencia a Roma. También Francisco Alvares insinuaba la inmensidad de los territorios del Preste Juan en varios fragmentos de su obra, y señalaba la presencia de una gran cantidad de materias primas como el oro y la plata en ese imperio. Indicaba que en ese imperio, había todos los animales y pájaros del universo, que la agricultura era próspera etc. Hay razones para creer que son más bien esas noticias sobre Etiopía contenidas en el libro de Alvares que probablemente recogió y modificó Luis de Urreta, haciendo creer que Juan de Baltasar se las proporcionó, aunque no se descarta la posibilidad de que ambos se conocieran e intercambiaran informaciones. Por ello, negarse a barajar la posibilidad de un plagio de la obra de Francisco Alvares por Luis de Urreta, además de la deformación sistemática

de las posibles informaciones que recibió de Juan de Baltasar, sería imponerse limitaciones en el análisis del caso, y por tanto negarse a llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Además, la tesis de la probable inexistencia del personaje de Juan de Baltasar parece muy ligera y sin fundamentos ni argumentos válidos: que un etíope escribiera un libro en el siglo XVII no podía sorprender, pues el mismo padre Pedro Páez señalaba que los etíopes tenían dos idiomas en los que escribían: el *Amarico* y el *Gue'ez*; y que casi todos los libros de la biblioteca real etíope que había consultado para redactar su *Historia de Etiopía* estaban escritos en uno de esos idiomas: el *Gue'ez*. Que un etíope haya viajado a Europa en ese siglo no era tampoco una hazaña, y en este trabajo tendremos ocasiones de ofrecer informaciones sobre esos casos, de acuerdo con varias fuentes que señalan cómo muchos etíopes viajaban a Europa en el marco de sus actividades religiosas o diplomáticas.

SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS DEL CORPUS I  
LIBROS DE VIAJES DEL SIGLO XVI

## CAPITULO IV: AFRICA NEGRA EN LA *DESCRIPCIÓN GENERAL DE ÁFRICA Y DE LAS COSAS PEREGRINAS QUE ALLI HAY* DE Juan León el AFRICANO

### 1. Juan León el Africano

No resulta fácil hacer la biografía de Juan León el Africano por varios motivos, de los que destacan particularmente la escasez de las fuentes de información sobre la vida del autor y, en varias ocasiones, las contradicciones que encierran esas fuentes. En efecto, la mayor parte de esas indicaciones o notas biográficas se encuentran en los prefacios, introducciones o notas a las diferentes ediciones o traducciones de la obra del autor. Para dar las siguientes líneas de la biografía de Juan León, aparte de los datos autobiográficos diseminados en *Descripción de África*, hemos consultado las indicaciones que algunos estudiosos de la obra del autor hicieron al margen de la traducción, edición o comentario de algún aspecto<sup>105</sup>. Aun después de la consulta de esas fuentes resulta extremadamente difícil determinar con exactitud la fecha del nacimiento, exilio y muerte de Juan León el Africano. Sin embargo, aprovechamos las indicaciones más pertinentes y concordantes de las proporcionadas por los mencionados estudiosos de la obra del autor para dar unos datos sobre la biografía nuestro escritor.

Al Hassan ben Muhammad el Wazzan es Zayati nació en Granada en una fecha aproximada: entre 1489 y 1496. Massignon, uno de los mayores comentaristas de la obra del autor, la sitúa en 901 de la Hégira, es decir entre 1495 y 1496; Epaulard propone 1489 o 1495; Mauny, partiendo de unos supuestos que vamos a exponer a continuación, adelanta la fecha de 899-900 H, es decir 1493-1494<sup>106</sup>. Según recuerde, Juan León Africano estuvo presente en la

---

<sup>105</sup> G. B. Ramusio, (ed), *Della Descrittione dell' Africa e delle cose notabili che ivi sono*, Venecia: Gian Battista Ramusio, 1550; R. Mauny (trad.), *Description de l'Afrique*, Paris: Maisonneuve, 1980; Z. Oumelbanine, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Ginebra: Droz, 1991, Z. Oumelbanine 2, "Jean Léon l'Africain, une oeuvre et son lieu" *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 7 (1989), pp 53-62; R. Mauny, "Notes sur les grands voyages de Léon l'Africain", *Hespéris*, XLI (1954), pp 379-394; L. Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> Siècle: le tableau géographique d'après Léon l'Africain*, Alger: Adolphe Jourdain, 1906.

<sup>106</sup> R. Mauny, aymond, art, cit. p. 30.

campaña de Arzila en 1508, en 1509 recogía unos epitafios del cementerio de los Meriníes en Chella y en el mismo año idea --en su calidad de consejero del capitán del rey de Fez-- una estratagema para sacar más dinero de un pueblo recién conquistado. Partiendo de esos hechos y teniendo en cuenta que todas esas actuaciones no podían ser de un adolescente de trece o catorce años, Mauny propuso la mencionada fecha de 1493-94. Sin embargo las indicaciones del propio autor sobre su edad son contradictorias: por ejemplo, Juan León afirma en uno de los pasajes de su obra que tenía catorce años en 920H (1514). De su infancia granadina no se tiene casi ninguna noticia, excepto su exilio junto a su familia al norte de África, y más precisamente, a Fez. La persecución de los judíos y de los musulmanes que siguió a la reconquista total de España con la toma de Granada en 1492 determinó, como se sabe, a numerosas familias musulmanas de España a abandonar su país para buscar refugio y seguridad en particular en el norte de África. Así, la familia de Al Hassan Al Wazzan tuvo que emigrar para instalarse en Fez, pero la fecha de la salida de esa familia de España queda imprecisa. Mauny la sitúa entre 1499 y 1500<sup>107</sup> pero ni la suposición del africanista, ni las indicaciones del propio Al Hassan lograron sacarnos de dudas, ya que muchas contradicciones e incertidumbres caracterizan sobre todo las declaraciones del autor. Por ejemplo, afirma el autor en la descripción de la ciudad de Hadechhis:

Vuelto ya a Marruecos, supe que Hadechhis había sido también devastada en la guerra con los portugueses y que sus vecinos huyeron a los montes principiando el año novecientos y veintidós o 1513 de Cristo, en que abandoné mi patria.<sup>108</sup>

Al atenernos a esta declaración, podemos afirmar que la fecha del exilio de la familia de Al-Hassan fue en 1513. Pero muy pronto topamos con las contradicciones que vienen a poner en duda esa fecha. Contrariamente a lo dicho anteriormente, el autor afirma en la introducción de la descripción de Guzzula, y más precisamente al hablar de una de sus ferias más famosas:

---

<sup>107</sup> *Ibidem*

<sup>108</sup> P. 9. Precisemos que en este trabajo manejamos la edición de Serafín Fanjul *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay*, Barcelona: Lunewerg, 1995.

En el año novecientos veinte estuve por gusto durante quince días en esa feria con el príncipe Jerife.<sup>109</sup>

La misma contradicción sale en esta declaración suya, hecha mientras describía la ciudad de Ethiad, una ciudad de la región de Tadla:

Yo estuve en ella en el año de novecientos veinte y me hospedé en casa del Imán del lugar.<sup>110</sup>

La formación de Juan León Africano en una de las universidades más prestigiosas del mundo árabe de su tiempo contribuyó de manera inequívoca en el desarrollo intelectual del que se convertiría en el árabe más admirado del siglo XVI y que, por supuesto, hubiera justificado su entrega al Papa como regalo por parte de sus captores. La universidad de Karawiyin se consideraba como el centro por excelencia de la formación en ciencias y de encuentro de civilizaciones orientales y occidentales, en una ciudad de Fez en plena expansión, bajo la dinastía de los Meriníes. Sobre la excelencia de la formación que se adquiriría en aquella universidad, Abderraouf Ají dice lo que sigue:

Des cours d'un haut niveau y étaient dispensés dans différentes branches de la connaissance humaine au stade le plus récent de leur évolution; on pouvait y suivre des cours de droit et des institutions, de sciences naturelles, de mathématiques, de géographie et bien d'autres disciplines. L'université de la Karaouiyine n'enfermait pas, comme c'est le cas aujourd'hui, la science dans son acception la plus étroite et les lettres dans des images figées.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 110.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>111</sup> A. Hajji, *Said Hajji, fondateur de la presse nationale arabe au Maroc*, Kaarst: Broicherdorsfstr, 2002, p. 12.

La solidez de la formación impartida por esa universidad hacía de Juan León el Africano un hombre que había alcanzado un grado apreciable de madurez, gracias precisamente a la formación espiritual que se daba junto con otras asignaturas. Las siguientes palabras de Pecka Mosonen se encierran en este ámbito, por cierto, cuando declara:

In Fez, young al-Hassan b. Muhammad received a sound education at the Islamic university of al-Qarawiyyin, although the surviving records of al-Qarawiyyin do not show his name.<sup>112</sup>

De cualquier forma, según varias fuentes entre las que destacan las del mismo autor, la familia de Al Wazzan tenía una buena posición social en Fez, pues su tío tenía cargos diplomáticos y su padre era dueño de algunas propiedades en el Riff. Al Wazzan estudió derecho y teología en Fez y en la universidad de Qarawiyyin. Ocupó el cargo de secretario durante dos años en el manicomio de Fez. Empezó a viajar muy temprano, probablemente entre 1507 y 1508, cuando tuvo que acompañar a su tío en sus viajes diplomáticos. Fue precisamente durante uno de esos viajes cuando Al Wazzan llegó al África negra, acompañando a su tío quien llevaba la embajada del rey de Fez Mohamed el Portugués al Askia Mohamed Touré, rey de Tombuctú, ciudad a la que vuelve en 1512 por su propia cuenta<sup>113</sup>. Habría recorrido otros numerosos reinos y territorios del África negra como Yenné, Mellí, Walata, Gao y tal vez Agades y Kano. Afirma haber recorrido también los reinos de Guber, Zaria, Zanfara, Borno y Guangara, pero muchos estudiosos ponen en dudas la realización efectiva de esos viajes por las imprecisiones y a veces los errores contenidos en la descripción de los mencionados territorios<sup>114</sup>. Después de este largo periplo negroafricano llegó a Egipto en 1514 donde pasó unos meses antes de regresar a Fez. Estuvo al servicio del rey de Fez, Mohamed el Portugués (Muhammad al-Bortoqali) y del Cherif de Susa, Ahmad al A'raj (Bababarroja según fuentes fidedignas) durante más de un año. Entre 1515 y 1517 llevó la embajada del rey de Fez a la Sublime

---

<sup>112</sup> P. Mosonen, *Leo Africanus: The man with many names*, Helsinki: ASF, 2000, p. 3.

<sup>113</sup> R. Mauny sitúa el primer viaje de León Africano a Tombuctú entre 1509 y 1510

<sup>114</sup> R. Mauny, *op. cit.*, p. 12



Puerta, recorrió todo el Magreb, viajó de nuevo a Constantinopla de donde regresó pasando por las orillas del Nilo después de cruzar el Mar Rojo. Aunque no se sabe la fecha exacta, Hassan Al Wazzan habría efectuado la peregrinación a la Meca, como cualquier buen musulmán en condiciones morales, físicas y materiales apropiadas de hacerlo. En 1518 se produjo el acontecimiento que iba a cambiar profundamente la vida del escritor: estando en Egipto, se embarcó para Magreb pasando por Trípoli. Al llegar a Djerba, fue secuestrado por los corsarios sicilianos que lo llevaron a Roma y le ofrecieron como regalo al Papa León X (Juan de Medicis). No estuvo mucho tiempo en la cárcel del castillo de Santángel donde fue preso, pues fue liberado por orden del Papa y convertido al cristianismo. Fue bautizado en San Pedro de Roma por el sumo pontífice con el nombre de “Johannes Leo de Medicis” (el propio nombre del Papa). Tras la muerte de León X acaecida en 1521, Juan León viaja a Bolonia donde da clases de árabe a algunos dignatarios de la iglesia católica como el cardenal Gil de Viterbe. Empieza a escribir su *Vocabulario*, según los críticos, en 1523 y lo firma en 1524, siendo el primer libro del autor. Al final del libro III de *Descripción de África*, Juan León anunciaba su deseo de regresar a África. A este respecto escribe Serafín Fanjul:

Antes de 1550 se trasladó a Túnez donde, tal vez, pasó sus últimos años de nuevo en el seno del Islam<sup>115</sup>

Mauny piensa que la fecha del regreso y de la reconversión de Juan León el Africano a la religión musulmana es de 1528, aunque otros estudiosos de la obra del autor se muestran más cautelosos al respecto, prefiriendo no tratar el caso al no tener datos fidedignos. No obstante, Zhiri Oumelbanine está tan convencida del regreso del autor a África y de su reconversión al Islam que lo afirma con vehemencia y ofrece, para ello, una prueba que le parece muy convincente:

Jean-Albert Widmanstatter, qui assure tenir de Gilles de Viterbe que notre auteur a quitté l'Italie pour Tunis, déplore ce départ qu'il considère comme une perte grave pour les études arabes.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> S. Fanjul, *op. cit.*, p. 38

De todas formas, desde aquel entonces no se tienen noticias del autor, siendo un enigma su paradero posterior y la fecha de su muerte. Tampoco hay informaciones sobre los numerosos viajes que habría hecho durante su estancia europea. Como se puede notar, la vida del autor está llena de enigmas, controversias y perturbaciones. Esas contradicciones constituyen un aspecto sobresaliente en la obra del escritor, tanto en lo que se refiere a su identidad como en las marcas de su personalidad en el texto. Por poner unos ejemplos, Juan León el Africano se identifica en su obra ya como granadino (español y europeo), ya como africano y más precisamente como un fesí, dependiendo de las circunstancias en las que hace la declaración. Cuando presenta las taras de los africanos, lo hace como europeo y al tratar de los defectos de Europa, lo hace como africano. Para justificar esa actitud ambigua, León nos cuenta dos anécdotas. En la primera, evoca la situación de un mozo condenado a ser castigado a latigazos por hurto. El verdugo encargado de administrar la corrección era el amigo del reo y, mientras éste se alegraba de la coincidencia, ya que esperaba un mejor tratamiento por parte de su amigo, se sorprendió mucho al darse cuenta de lo contrario, porque cumplía su tarea debidamente, sin estado de ánimo ni favor. Juan León se sirve de esta anécdota para justificar la imparcialidad del historiador a la que debía atenerse al describir a los africanos en todos sus estados. Si esta primera historia ofrece garantías de ser considerada como buena excusa para describir las costumbres de los africanos con palabras duras, la segunda, en cambio, parece más ambigua y molesta. En efecto, el autor nos cuenta la historia de un pajarito “capaz de vivir bajo las aguas y entre los peces como sobre la tierra” (Libro I, p. 84). Ese pajarito adoptaba el medio de vida según las circunstancias, huyendo del que no le conviniese en algún momento para refugiarse en el que le ofreciera más seguridad y amparo. Lo cierto es que esta historia se convierte en un símbolo que caracteriza y define la vida de Juan León Africano.

Como este pajarillo, hemos visto que la vida del autor se caracterizó por la inestabilidad, una emigración continua y forzada. Como consecuencia de ello, el

---

<sup>116</sup> Z. Oumelbanune 2, “Jean Léon l’Africain: une oeuvre et son lieu”, *art. cit.*, p. 58.

autor encuentra dificultades a la hora de identificarse con un lugar y una cultura precisos y con claridad; un signo, como dirían algunos, de desarraigo cultural. Varios indicios en la obra del autor apuntan este desarraigo cultural en la personalidad de Juan León el Africano, desde la distancia que marca tanto hacia la cultura africana como hacia el mundo occidental. Así, escribe el autor:

...allí donde el hombre ve ventajas para él, las persigue en tanto puede. Así, donde los africanos sean afrentados diré que yo nací en Granada y no en África, y cuando mi patria chica sea vituperada, acudiré en mi favor que me crié en tierra africana y no en Granada.<sup>117</sup>

El escritor franco-libanés Amin Maalouf tal vez fue el que mejor captó los aspectos fundamentales de la biografía de Al-Hassan ben Muhammad al-Wazzan es-Zayati al Fassi convertido posteriormente en Juan León de Medicis y finalmente en Juan León el Africano, nombres e identidades que llevó sin elección, forzado a vivir y llevar todas esas identidades que a veces lo anonadan. Leamos las líneas que pone el escritor en boca del personaje principal de su obra que lleva precisamente el nombre de Juan León el Africano:

A mí, Hasan, hijo de Mohamed al alamín, a mí, Juan León de Médicis, circuncidado por la mano de un barbero y bautizado por la mano de un papa, me llamo el Africano, pero ni de África, ni de Europa, ni de Arabia soy. Me llaman también el Granadino, el Fesí, el Zayyati, pero no procedo de ningún país, de ninguna ciudad, de ninguna tribu. Soy hijo del camino, caravana es mi patria y mi vida la más inesperada<sup>118</sup>.

Recordemos que apenas podía el autor notar las cosas que le rodeaban cuando fue obligado a abandonar su ciudad (Granada) para África. De igual modo, apenas había desarrollado el autor disposiciones naturales que le permitían alcanzar la madurez intelectual cuando fue secuestrado y llevado a Italia, un mundo totalmente distinto del suyo (granadino musulmán y sobre todo magrebí) donde adquirió los instrumentos esenciales de la formación que le llevaron a ser un hombre culto en el sentido profundo de la palabra. Tal vez haya sido

---

<sup>117</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 84.

<sup>118</sup> A. Maalouf, *León el Africano*, Madrid: Alianza, 1988, prólogo.

precisamente víctima de esa formación, al ser una de las principales razones barajadas por los estudiosos para justificar su secuestro y, sobre todo, su ofrecimiento al papa como regalo. Consta que el papa León X era un apasionado de las ciencias y un gran protector de las letras. Tras mantener un encuentro con el prisionero Hassan el Wazzan había ordenado revisar las condiciones de detención del autor, y le concedió su protección, empezando así las relaciones particulares que debían caracterizar las relaciones entre ambos personajes. La cultura de Hassan es, sin duda, la principal razón de esta situación, pues el papa, posiblemente quiso completar su formación incorporando elementos de la civilización árabe en particular y africana en general. Así, Juan León, por cierto se consideraba a sí mismo como el único capaz de llenar el vacío dejado en la cultura occidental por los conocimientos incompletos sobre los árabes y sobre África. La conversión del escritor a la religión cristiana, de su mano, y el hecho de darle su propio nombre, pueden ser considerados asimismo como pruebas de la voluntad papal de asimilarlo y utilizarlo para sacar los provechos intelectuales correspondientes. Pero hablando de las ventajas del rapto y de la conversión del autor al cristianismo, pensamos que Juan León Africano aparece aquí como el gran perdedor, en la medida en que las consecuencias han sido desastrosas en la personalidad del autor que, como ya dejamos dicho más arriba, se define por la ambivalencia y la alineación.

Ironizando precisamente sobre esta situación identitaria de Juan León Africano, el ya citado escritor franco-libanés escribe:

¡Un magrebí vestido a la egipcia, casado con una circasiana viuda de un emir otomano, que adornaba su casa a la usanza cristiana!<sup>119</sup>

A raíz de esta situación, dos mundos se enfrentaban continuamente en el autor sin que uno haya logrado imponerse, hasta tal punto que Juan León Africano acabó por identificarse sólo con su libro, como lo nota acertadamente Oumelbanine al comentar la relación entre el apellido del autor y la crisis de su identidad:

---

<sup>119</sup>A. Maalouf, *op. cit.*, p. 242.

Du reste, n'est-ce pas cette vision qui s'est imposée, jusque dans le nom qui a finalement été retenu pour le désigner? On n'a pas choisi son nom arabe, on ne s'est pas contenté de ses noms chrétiens, on n'a pas élu la seule appellation ethnique qu'il s'est lui-même donné, le Grenadin. On a préféré l'Africain. Est-ce parce qu'il a, comme il le dit lui-même, passé les plus belles années de sa vie en Afrique? Sans doute non. Plus vraisemblablement, si cette dénomination lui est restée, c'est parce que son oeuvre maîtresse s'intitule *Description de l'Afrique*.<sup>120</sup>

De acuerdo con Oumelbanine, podemos pensar sinceramente que frente a la ambivalencia de la pertenencia nacional, lingüística y religiosa de Juan León el Africano que daba lugar a la inestabilidad de su existencia, no quedaba más remedio que atribuirle su propia obra como nación indiscutible. En este sentido, la *Descripción general de África y de las cosas notables que allí hay* acabó por engullirse a su propio autor hasta el punto de darle su nombre como única señal de identidad.

A pesar de estas notas un poco melancólicas --pero muy significativas desde el punto de vista filológico-- sobre la personalidad del autor, su obra, aunque desconocida en su inmensa mayoría por las razones que no olvidaremos de evocar, denota su erudición y se caracteriza precisamente por ser este puente que une las dos civilizaciones: arabe-musulmana y occidental.

## 2. Obras de Juan León el Africano.

La producción literaria de Juan León el Africano pudiera ser a la vez importante e interesante por lo prolija, pero está, como los demás aspectos de su vida que ya vimos anteriormente, envuelta en una bruma de incertidumbres, imprecisiones y dudas. No se tienen datos fidedignos sobre las fechas y los lugares de publicación de la mayoría de sus obras. Además del libro que es el objeto del presente trabajo, Juan León habría escrito otras más, como lo insinúa él mismo en *Descripción*. Por ejemplo en el Libro segundo (o segunda parte, que es la denominación adoptada por el editor del ejemplar que manejamos), dice

---

<sup>120</sup>Z. Oumelbanine 2, *art. cit.*, p. 62.

Juan León al hablar de la batalla entre las tropas portuguesas y los nacionalistas en la ciudad de Teculeth en 1514:

La ciudad fue pasto del fuego, parte de su gente apresada, otra muerta, y otra en fin, escapó, según ya hemos escrito en la *Moderna historia del África*.<sup>121</sup>

En otro sitio de la obra, dice el autor sobre la ciudad de Marruecos que perdió la capitalidad del reino en beneficio de Fez:

... cosa de la que hemos tratado en nuestro *Resumen de las Crónicas mahometanas*.<sup>122</sup>

Vuelve a citar esta obra momentos después, pero en vez de hablar de “Resumen de las Crónicas mahometanas”, dice “Resumen de las Crónicas musulmanas”. A pesar del cambio ocurrido en el título, pensamos que ambos títulos se refieren al mismo libro. Al describir la región de Duccala, menciona también el autor el título de otra obra que afirma haber escrito:

Doce años tendría yo entonces y, casi catorce después, fui parlamentario del rey de Fez y del Jerife príncipe del Sus y Hea, para tratar con el ya mentado señor de aquella parte...en el año de novecientos veinte, según escribí en las *crónicas abreviadas*.<sup>123</sup>

Los estudiosos de la obra de Juan León, y sobre todo el mencionado Louis Massignon quien analizó acertadamente la *Descripción* en su contexto norteafricano, citan las siguientes obras como la principal producción del autor:

1. *Dell' abbreviamente delle croniche maumettani*, [s.n]<sup>124</sup>
2. *Della fede e legge maumettana*, [s.n]
3. *Grammatica araba, croniche maumettani*, [s.n]

---

<sup>121</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 84.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>124</sup> Según Massignon, *op. cit.*, p. 9, el primer volumen de esta obra se encontraba en Landes Bibliothek de Strasbourg, lo mismo que nuestro número 3 *infra*.

4. *Gli epitafii: della Berberia*,<sup>125</sup>
5. *Libellus de viris quibusdam illustribus apud arabes*, Roma: Hottinguer, 1664
6. *Vocabulario árabe-hebreo-latín*, [s.n], 1524.
7. *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay*, Roma: Ramusio, 1550.

Además de *Descripción*, las obras más conocidas del autor son *Grammatica araba, croniche maumettani* y *Vocabulario árabe-hebreo-latín*, pero las demás son difíciles de encontrar.

### 3. Presentación de la obra estudiada.

La *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay* de Juan León Africano fue redactada en 1526 y publicada en 1550 por Giovanni Battista Ramusio. Fue traducida al latín en 1556, al francés el mismo año y al inglés en 1600. La versión española no salió hasta 1940, cuando un traductor anónimo la sacó a luz en las circunstancias que aún se desconocen, pero incompleta. En 1995, Serafín Fanjul publicó la versión completa de la obra con un número muy elevado de notas que reparan los errores de todo tipo cometidos por el autor, sobre todo en lo referente a las fechas de los acontecimientos relatados, subsanando así la equivocación de Juan León en la conversión de los años musulmanes a los cristianos. Existe otra edición --la del padre Luciano Rubio--, más reciente (1999), con una introducción interesante sobre la biografía del autor, como en la edición de Serafín Fanjul, pero esta edición es incompleta, ya que el relato se detiene en el libro III (o tercera parte).

De cualquier forma, sea en su versión original (en italiano) o en sus traducciones, la *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay* consta de nueve partes o libros que tratan respectivamente los temas siguientes:

---

<sup>125</sup> Esta obra se habría encontrado, según la misma fuente citada anteriormente, en posesión de un tal Jerónimo Mantini, amigo de Juan León Africano, en 1550.

Libro I: generalidades sobre el continente africano y sus poblaciones.

Libro II: el suroeste de Marruecos

Libro III: el reino de Fez

Libro IV: el reino de Tremecén

Libro V: Bugía y Túnez

Libro VI: el sur de Marruecos, Argelia, el sur de Túnez y Libia

Libro VII: la Tierra de Negros o Bilad-as-Sudan

Libro VIII: Egipto

Libro IX: Ríos, animales, vegetales y minerales de África

Si el primer libro versa sobre las consideraciones geográficas de carácter general (el origen de la palabra *África*, sus fronteras naturales, las regiones que la integran y sus habitantes), las siete partes siguientes describen con detalles el África, con explicaciones, ilustraciones, ciudad tras ciudad, región tras región. En el último libro el autor aborda los aspectos relativos a los recursos naturales, del suelo: ríos, mares de África. Sin embargo, no es muy necesario detenernos más en la división interna de la obra y sus contenidos, ya que otros estudiosos lo hicieron acertadamente<sup>126</sup>. Nuestra intención, en cambio, es estudiar el tratamiento del tema del África negra en la obra y la manera cómo el autor representa a los negros, ya que ninguno de los mencionados estudios lo hizo, contentándose con aludir al tema de manera superficial.

#### 4. África negra en *Descripción general de África*

Antes de enfocar el análisis de la noción del África negra en la obra, nos parece importante empezar por la contribución de Juan León Africano al conocimiento de África en general en el mundo occidental de su época.

##### 4.1. Aportaciones de la *Descripción* al conocimiento de África

Sin recurrir a un historicismo excesivo ni en largas lecciones de geografía antigua, nos parece de suma importancia recordar la imagen que el mundo

---

<sup>126</sup> Los trabajos más interesantes sobre la *Descripción de África* relativos a la división de la obra y al análisis de la imagen del norte de África son los de Massignon, Mauny y Oumelbanine, ya mencionados.



occidental tenía de África antes de la publicación de la obra de Juan León el Africano. Este recuerdo nos ayudará seguramente a la hora de evaluar las aportaciones del autor al conocimiento de dicho continente. En efecto no nos parece tarea fácil valorar las aportaciones de Juan León el Africano en el ámbito del descubrimiento de África, si ignoramos la imagen preexistente sobre este continente. Para ello no es necesario describir de manera exhaustiva la evolución de la imagen de África en la antigüedad clásica hasta el Renacimiento, sino dar unas pinceladas para tener una idea general de cómo África era vista en Occidente hasta 1526.

#### 4.1.1. La imagen de África en Occidente anterior a la *Descripción*.

Desde la antigüedad clásica las noticias que se tenían sobre África eran muy vagas, incompletas y a veces erróneas. Sin remontarnos a los remotos siglos, digamos que las representaciones de África en Occidente, heredadas de la tradición pliniana y transmitidas por las crónicas, los compiladores y los enciclopedistas a lo largo de la Edad Media hasta el Renacimiento, apuntaban unos territorios insólitos habitados en parte por monstruos y en parte despoblados<sup>127</sup>. En efecto antes del inicio de los grandes descubrimientos portugueses, eran bien conocidas las obras como *Historiae Naturalis* de Plinio, el *Animalibus Generatione Libri* de Aristóteles, la *Geographia* de Ptolomeo, *De Situ Orbis* de Pomponio Mela, así como los comentarios de esas obras, como *Civitati dei* de San Agustín, *Polyhistor* de Solino. Todos ellos, así como los mapas y planisferos de la época daban de África una imagen muy vaga y falsa. Escribe a este propósito Lanni:

La vision du monde selon Ptolomée contenue dans la *Geographia* imprimée à Ulm en 1482 donne à voir une Eurasie démesurément étendue et une masse africaine accolée à la *Terra Incógnita Secundum Phtolomeum*.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> D. Lanni, “L’émergence d’une alterité: les représentations des populations des côtes meridionales africaines au seizieme siecle dans les recits de voyage et livres savants” en *Relations savantes: voyages et discours scientifique à l’âge classique*, Paris: Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages, 2004.

<sup>128</sup> D. Lanni, “L’émergence d’une altérité...”, art. cit, p. 18.

De manera general, poco se sabía sobre el continente hasta el siglo XVI, pero para llenar este vacío histórico y geográfico se ha imaginado una geografía, una sociología y una cultura aplicadas al continente. Así, la toponimia de África seguía siendo la misma desde Herodoto, es decir, un mapa incompleto. Por ejemplo Egipto y Etiopía no eran considerados como partes de África por aquellos geógrafos y escritores. Sobre Egipto escribe Oumelbanine:

La plus prestigieuse des régions est l’Egypte... Tout d’abord, elle n’a pas toujours été située en Afrique. La plupart des auteurs anciens la considère comme une contrée asiatique. Telle est l’opinion aussi bien d’Hérodote que de Diodore de Sicile, de Strabon que de Pline, de Pomponius Mela que de Solin ou de Denis le Périégète. Ils sont suivis en celà par les auteurs médiévaux.<sup>129</sup>

El por qué de la exclusión de Egipto del continente no tiene explicaciones muy claras; quizá la explicación esté en las palabras de Zhiri:

Chez les anciens, l’Egypte suscite une curiosité et une admiration teinte d’un attrait certain pour l’exotisme... Elle est un miroir dans lequel ils reflètent leur société, un contre-exemple grâce auquel ils critiquent les moeurs grèques. Pour les auteurs de la Renaissance, c’est un modèle abstrait, une réussite intemporelle que toute société devrait tacher d’égaliser.<sup>130</sup>

Además de Egipto, Etiopía se encontraba a veces excluida del mapa de África por escritores y geógrafos. La idea de que Etiopía significaba un mundo maravilloso relacionado con el reino del Preste Juan --un asunto de que hablaremos más tarde--, excluía de facto esta región del continente Africano. Así la situaban unos en Asia (Estrabón, Herodoto, Mela) y otros en África (Plinio, Solino).<sup>131</sup> Excluidas esas mejores partes, lo que quedaba de la imagen de África era la de una tierra cerrada sobre la que existían concepciones más fabulosas que reales. Según unos, África no era más que un territorio invadido por animales salvajes y monstruos y, por consiguiente, inhabitable por el hombre<sup>132</sup>; para otros los pueblos que viven en este continente cerrado por las montañas y el calor se definen por comportamientos más cercanos a los animales que a los hombres. El

---

<sup>129</sup> Z.Oumelbanine, , *op. cit.*, p. 14.

<sup>130</sup>Z. Oumelbanine, *op. cit.*, p. 15.

<sup>131</sup>Z. Oumelbanine, *op. cit.*, p. 16.

<sup>132</sup> Münster, citado por Oumelbanine, *op. cit.*, p. 19.

hábitat de los trogloditas --pueblo más representativo de África según Herodoto-- así como el trato de los ganfasantes --otro pueblo de África-- que evitan el contacto con los hombres según Mela y Vincent de Beauvais, mientras que Herodoto, Diodoro y Boemus tienen la misma opinión sobre los garamantes. Además, los pueblos de África no tenían nombre propio, según Herodoto, quien ofrece el ejemplo de los Atlantes. Esta imagen de los africanos se enriquecía con el paso del tiempo hasta llegar al punto en que se pensaba que los pueblos de África no tenían lenguaje y que emitían, para comunicarse, gritos parecidos al aullido de los de los animales<sup>133</sup>. Así, África se identificaba con un caos en el que no hay frontera entre animales y hombres, llegando hasta asimilar al africano con ciertos animales: por ejemplo la hiena y los africanos son iguales para unos, porque emiten los mismos sonidos. Para otros, hombres y animales viven en una simbiosis perfecta. Solino hablaba de un pueblo etíope que tenía un perro como rey<sup>134</sup>. Tanto por su *modus vivendi* como por sus formas físicas se asimilaban a muchos pueblos de África a los monstruos. Por ejemplo los Blemies --según Solino--, tenían un ojo en el pecho; los Himantopodes tenían piernas tan blandas como las serpientes, que los Trogloditas viven en cavernas como los ganfasantes, los Atlantes maldicen el Sol y no tienen sueño... Vistos desde esta perspectiva los africanos no eran más que unos seres deformes e híbridos entre animales y hombres, y por consiguiente pertenecen a la especie de los seres infrahumanos. Así pues, África en el imaginario colectivo occidental implicaba una humanidad monstruosa, tanto por la bestialidad de sus hombres como lo extraño de su *modus vivendi*, así como las deformidades de su físico y los trastornos del lenguaje. Esta imagen se impuso en el mundo occidental y se mantuvo durante siglos y siglos, a pesar de los esfuerzos hechos por ciertos viajeros europeos por cambiarla a partir del siglo XV y de los que hablaremos brevemente más adelante. Pero señalemos que esa propensión a la representación monstruosa de los habitantes de los países exóticos no se limitaba sólo a África. Los casos de descripciones maravillosas de seres humanos y animales en los libros de viajes a Oriente y Asia, repertoriados

---

<sup>133</sup> Para todos estos detalles, véase Oumelbanine, *l'Afrique au miroir de l'Europe...*, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>134</sup> Z. Oumelbanine, *op. cit.*, p. 22.

por Maria Adelina Amorim<sup>135</sup>, son muy numerosos. Así, dice por ejemplo que se ha escrito que en las lejanas tierras de Oriente había razas cuyos rostros eran monstruosos, porque unos no tenían nariz, presentando la superficie totalmente plana y sin rasgos; otras ostentaban el labio inferior tan prominente que dormían cubriéndose todo el rostro con él. En el mismo sentido, señala la monstruosidad de las orejas de los habitantes de Escitia que, según los autores de los libros de viajes, les cubrían todo el cuerpo, o los Hipópodes, habitantes del mismo país, que tenían cuerpo mitad de hombre y la otra mitad de caballo.<sup>136</sup>

Resumiendo la imagen de África en occidente en aquellos siglos dice Serafín Fanjul:

...Los europeos aplican un reduccionismo indefendible al hablar de África: tierra cerrada (por la naturaleza, el calor, el sol, los animales salvajes); tierra de humanos incompletos ( sin nombre, como los atlantes; con lenguajes de aullidos, como fieras ), a medio camino entre el hombre pleno y la bestia , monstruosos con frecuencia y localizados , también en muchos casos en Etiopía, tierra en que las licencias sexuales acaparan la atención de los escritores (ofrecimiento de la novia a los invitados, posesión de hijos en común, etc..) y subraya la proximidad al mundo animal de los habitantes.<sup>137</sup>

Sin extendernos demasiado sobre esta imagen ni ofrecer un cuadro exhaustivo de los ejemplos de las ideas preconcebidas que prevalecían en Europa sobre el continente africano, limitémonos a decir que la *Descripción General de África y de las cosas peregrinas que allí hay* aparece en este contexto. Después de este breve panorama de la imagen preexistente del continente veamos ahora el África de Juan León Africano, con especial insistencia sobre el África Negra.

---

<sup>135</sup> M. A. Amorim, Viagem e mirabilia: “monstruos, espantos e prodigios” en Fernando Cristovão (coord), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Lisboa: Cosmos, 1999, p. 145.

<sup>136</sup> Para la bibliografía sobre este aspecto, y sobre todo en lo que toca con las maravillas en los libros de viajes medievales en general, remitimos, entre muchos escritos, sobre todo a: J. P. Albert, “Destins du mythe dans le christianisme medieval”, *L’Homme*, 113, (enero-marzo 1990), pp. 53-72; J. Cédard, *La nature et ses prodiges*, Ginebra: Droz, 1996; J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Barcelona: Gedisa, 1996. Sobre el caso específico de África se puede consultar J. P. Albert, “Le roi et les merveilles: à propos de la légende du Prêtre Jean”, *Cahiers de Littérature orale*, 29, (1991), pp. 17-45; M. J. Ramos, *Ensayos de mitologias cristão. O Preste João e a reversibilidade simbólica*, Lisboa: Assírio y Alvim, 1997; M. Pereira dos Santos Hanenberg, *África. Um novo Mundo nos escritos alemães dos séculos XVI e XVII*, Bamberg: Universidad de Bamberg, 1991.

<sup>137</sup> J. L. Africano, *Descripción*, *op.cit*, ed. de S. Fanjul, Introducción, p. 15.

#### 4.1.2. El África de Juan León Africano.

Desde las consideraciones geográficas y físicas, ya se puede advertir la diferencia entre el África de los antiguos historiadores y geógrafos occidentales que prefiguró la imagen a la que acabamos de aludir anteriormente, y el África de Juan León el Africano. La división del continente en cuatro partes abre el capítulo de esas novedades y supone una ruptura con los autores antiguos. Con esta división de África en cuatro partes (Berbería, en el norte del atlas; Biledulgerid o país de los dátiles; Libia en el desierto del Sàhara y la Tierra de Negros o “Bilad-as-Sudán”, “Beled-la-Abid”, “Beled Geneüa” que son otros nombres que utiliza el autor para designar esta parte) Juan León el Africano da una definición de las zonas naturales del continente mencionando por primera vez de manera constante una parte ignorada o abandonada antiguamente por los occidentales: África negra, o la parte que se conoce más en este siglo con la denominación de *África subsahariana*. Además de la división de la obra, otra novedad, tal vez la más importante en la *Descripción*, es la descripción minuciosa y a veces pormenorizada de algunas regiones, ciudades y reinos. Muestra de ello nos la ofrece la extensa descripción de Fez, en la que el autor nos da una serie de elementos estadísticos precisos, observaciones con una separación nítida entre lo observado y lo oído, sobre todos los aspectos sociológicos, económicos y culturales del reino; o la descripción de Egipto, un país al que dedica el autor una especial atención, sobre todo en los aspectos sociológicos. En ningún momento en la descripción de las regiones del África del norte aparecen elementos de la imagen preexistente sobre el continente, a pesar de que en la obra puede advertirse la influencia de las antiguas creencias. Pero el autor se limita sólo a la evocación de lo que se creía antiguamente, sin confrontar la veracidad de aquellas “verdades” al presente:

Al decir de los cosmógrafos y los historiadores, el África estaba antiguamente deshabitada por doquier, menos la tierra de los negros. Dase por cosa cierta que, durante muchos siglos, la Berbería y la Numidia carecieron de población.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 63.

Al escribir esto, Juan León insinuaba seguramente que esas informaciones eran anticuadas o inexactas, ya que a continuación da una extensa descripción del norte de África. Volviendo a la división de África y sobre todo a la división del Magreb, podemos advertir que esta repartición geográfica sigue siendo utilizada en los manuales de geografía actual. El hecho de haber sido el primer escritor en adoptar esa división de África en un documento de importancia universal en el siglo XVI denota la capacidad de observación científica por parte del autor, así como su aptitud para un procedimiento analítico concreto y práctico. Al describir las regiones del Magreb, Juan León el Africano nos informa sobre sus riquezas y sus recursos naturales.

Gracias a sus indicaciones sabemos que la esperanza de vida de los marroquíes de aquel entonces se situaba entre 65 y 70 años y que variaba entre 80 y 100 años en las regiones de las montañas atlas, donde las condiciones climatológicas permitían llevar una vida más sana. Minuciosamente, Juan León el Africano profundizó en la descripción de las condiciones de vida de los magrebíes, hasta hacer un inventario de las enfermedades que amagaban la región, buscando a la vez sus causas y sus orígenes. Luego el autor aborda aspectos relacionados con la vida social y la influencia del clima sobre el temperamento de las poblaciones. Así describió a los Bereberes, como un pueblo entregado a las actividades comerciales y que siempre se desplaza, a la vez que los pinta como un pueblo religioso y parlanchín. Juan León dedicó, como se puede comprobar al leer la obra, varias páginas a la indumentaria de los marroquíes de la época y su variedad en función del clima y de las circunstancias socioculturales, así como los hábitos alimenticios, que describió con muchas precisiones, pruebas todo ello del buen conocimiento de las realidades representadas. El autor analizó también la organización administrativa, enumerando los tribunales que hay en cada región, e insistiendo en la división política. Todos estos aspectos de la obra, nunca encontrados en los libros anteriores sobre África, no podían más que hacer de la *Descripción* un documento de referencia en occidente hasta la primera mitad del Siglo XVI.

Con la publicación de la obra en 1550, se producen cambios profundos en la actitud europea, sobre todo a partir de la segunda mitad de aquel siglo, cambios que transformaron la concepción del continente africano y que relegaron desde entonces esa concepción a la categoría del imaginario. Las expresiones culturales, la vida sociopolítica y el desarrollo comercial, así como las sólidas tradiciones culturales e históricas documentadas en la descripción de África vienen a derrumbar así las tesis que prevalecían en occidente desde siglos acerca del continente. Tal vez sea la razón por la cual algunos críticos consideran al autor como el Cristóbal Colón de África<sup>139</sup>. La obra de Juan León cobraba también un gran valor porque, además de ser una de las mayores contribuciones de la cultura arabo-musulmana al saber europeo, actuaba también como puente que relacionaba ambas civilizaciones. Resumiendo todos los logros de la obra, y sobre todo su influencia profunda en la geografía marroquí, Massignon concluía su importancia en los siguientes términos:

La obra de León fue para nosotros una auténtica revelación, al aportar un cañamazo de cerca de 400 nombres geográficos repartidos por todo Marruecos.<sup>140</sup>

Pero aprovechemos precisamente esta afirmación para cambiar el plano del análisis, o más bien, para profundizar algunos aspectos de la obra: los aspectos que más nos interesan en este trabajo. O sea ¿Ha sido “una auténtica revelación” para todo el conjunto del continente africano la obra de Juan León? Esto nos lleva a analizar la representación del África negra en la obra.

#### 4.2. África negra en *Descripción General de África*.

En la primera parte, al presentar la división en reinos de la tierra de los Negros Juan León el Africano, afirma lo siguiente:

Esta tierra de negros está así mismo dividida en muchos reinos, aunque algunos siguen siendo desconocidos y apartados de nuestro comercio.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup>Z. Oumelbanine, *op. cit.*, p. 27

<sup>140</sup>L. Massignon, citado por Serafín Fanjul, *op. cit.*, p. 37

<sup>141</sup>J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 63.

Desde esta presentación liminar el autor arroja ya una multitud de incertidumbres sobre lo que nos ofrecerá a continuación sobre la tierra de los Negros. La primera razón para creer en esta confusión y sus consecuencias es el desconocimiento confesado por el propio autor. La segunda, aún más importante, es que los reinos negros que nos describirá el autor parecen ser los que habría recorrido como territorios de transición en las vías comerciales. Así, podemos pensar que el autor no se detuvo para observar y analizar todos esos reinos, pero tampoco podía omitir esos territorios en su relato, ya que pretendía hacer la descripción de todo el continente y no podía afirmar que desconocía la Tierra de Negros. En este caso preciso, Juan León preferiría dar de esta parte del continente una imagen falsa antes que no decir nada. El autor cae así en la trampa de los autores de libros de viajes que, según uno de los personajes de la fantástica novela de Maalouf sobre la vida del autor, nos presenta en los siguientes términos:

Cuando un viajero narra sus hazañas, se vuelve prisionero de los cacareos admirados de los que lo escuchan. No se atreve ya a decir “no lo sé” o “no lo he visto”, por temor a quedar mal.<sup>142</sup>

La asociación de esa visión superficial y el afán de ofrecer a su público lector informaciones completas sobre el continente habría llevado al autor a hacer afirmaciones que distaban de las realidades. De manera global Juan León el Africano presentaba a los miembros de la sociedad negra en estos términos:

Por su parte, los de la tierra de negros son bestialísimos, gente sin cabeza, ingenio, ni sentido, todo lo desconocen, y también viven a guisa de animales, sin reglas y sin ley.<sup>143</sup>

Cabe precisar que el autor hace esta afirmación al presentar el capítulo sobre “Vicios y cosas vituperables de los africanos”. Los Negros no son los únicos cuyos defectos presenta el autor en este apartado. De los de Berbería dice:

---

<sup>142</sup> A. Maalouf, *op. cit.*, p. 223.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 83.



Son pobres pero soberbios, despreciativos al máximo y capaces de grabarse como el mármol, cada injuria que reciben...<sup>144</sup>

A continuación los califica de “condición vil”, “toscos e ignorantes”. A los pastores de las montañas de Libia, los caracteriza como “bestiales, ignorantes y ladrones” (p 83). Además los pastores son presentados como gente sin fe. De los Numidas dice que “están lejos de los conocimientos, maneras y vida naturales, son traidores, homicidas y ladrones sin miramiento”. (p. 83). Por fin describe a los libios como “brutales e ignorantes sin letras ningunas, ladrones y asesinos, viven como animales salvajes, así mismo sin fe ni principios y sumidos en la miseria ayer, hoy y mañana”<sup>145</sup>.

Al leer esas caracterizaciones de los diferentes pueblos de África presentadas por Juan León, uno no se quejaría de lo que dijo de los Negros, ya que la misma imagen negativa, la da de los Numidas, Beréberes y Libios. Pero al leer detenidamente estas caracterizaciones, y sobre todo al comparar la manera de representar a estos pueblos, uno llegaría a creer que se trata de imágenes a lo mejor preconcebidas, estereotipos que ya existían en la imaginación y comúnmente aceptadas en Occidente. No olvidemos este factor importante: Juan León el Africano escribía desde el mundo occidental, para los occidentales que ya tenían una imagen del continente africano. ¿Intentaba operar cambios paulatinos el autor en el imaginario occidental, manteniendo algunas ideas difusas de la imagen del africano, pero dando a la vez otras informaciones que contrastaban con otros aspectos? Lo cierto es que la caracterización de los pueblos africanos deja ver unas constantes negativas: “Ladrones, brutales, ignorantes, miserables...”, son los calificativos aplicados a casi todos esos pueblos con excepción de los Bereberes y de los que viven en los centros urbanos. Pero si volvemos al caso particular de los Negros, la caracterización se vuelve aun más abyecta, no sólo porque el autor los pinta de manera más negativa (fijémonos en el empleo del superlativo “bestialísimos”), sino también y sobre todo porque, a diferencia de los demás pueblos de África, el autor no

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

presenta ninguna virtud, ningún mérito ni social, ni político, ni cultural del Negro en el apartado que precede al que acabamos de citar, cuyo título es: “virtudes y cosas loables de los africanos” (p. 82). En este apartado, dice el autor de los de Berbería:

Son hombres muy dados al saber y se entregan al estudio con ahínco.<sup>146</sup>

A continuación los califica como “gente valiente y de esforzado ánimo”, perfectos mercaderes y hombres piadosos. Cabe señalar que los habitantes de Berbería resultan los menos vituperados y más alabados por Juan León, si tomamos en consideración la cantidad y la calidad de cuanto dijo el autor en el buen sentido sobre este pueblo. Los Numidas, según el mismo autor “son más ingeniosos, inclinados a las virtudes y estudios de su ley, aunque de las ciencias naturales no saben mucho. Son gente adiestrada en las armas...” (ibid). Los de Libia “son también agradables y generosos y ponen toda el alma en atender a sus amigos...” En cambio los Negros sólo: “llevan un buen vivir: son fieles, miman al forastero y dan todo su tiempo al placer y a vivir alegremente, danzando y andando siempre de fiestas...” (ibídem). En realidad nada tiene este carácter con el buen vivir, ya que todo lo que caracteriza a los Negros es exclusivamente el ocio. La entrega al placer y a la alegría, los bailes de las fiestas permanentes: tales son sus rasgos esenciales según Juan León. En este caso, no se trata de virtudes sino de vicios. De ahí que pueda pensarse y afirmarse que el autor no daba las virtudes de este pueblo, sino sus vicios de manera disfrazada. Así pues, al final, nos encontramos sólo con vicios cuando se trata de los negros.

Para aprehender mejor esta perspectiva de la descripción de los Negros debemos ahondar el análisis superando las consideraciones generales y las afirmaciones lapidarias a las que se puede resumir el contenido de esta primera parte. Para ello, nos centramos en la parte del libro que trata exclusivamente de la descripción de la tierra de los Negros.

---

<sup>146</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p 82.

Juan León crea en primer lugar el marco de su trabajo informativo sobre el África negra precisando o recordando lo poquísimo que se tenía como noticias sobre esta parte:

Los antiguos geógrafos con El Bicri o El Mesudi no escribieron nada sobre la Tierra de los Negros, excepto el Guechet y Gana; en sus tiempos no se sabía nada de los otros países negros, pero de ellos se tuvo noticia después del año 380 de la Hégira porque entonces los Luntuna y toda la población de Libia se convirtieron al Islam...<sup>147</sup>

Según podemos ver en este pasaje, el África negra era prácticamente desconocida antes de la *Descripción*. Si tomamos por verdadera esta declaración, la obra de Juan León el Africano sería una revelación, pues supondría el descubrimiento de una parte muy importante del continente africano que se había quedado al margen de la historia y del saber occidental, aunque los árabes ya tenían algunas noticias de esa tierra incógnita a partir del siglo XI. Sin embargo, no nos dice el autor los nombres de los viajeros árabes que recorrieron esas tierras y qué informaciones tuvieron sobre los Negros y en qué fuentes dejaron constancia de ello. En cambio, nos fija Juan León el cuadro en el que esta parte del continente africano va a ser descrita a continuación mediante esta introducción:

... esas tierras, todas habitadas por hombres que viven como animales, sin reyes, ni señores, ni estados, ni gobiernos, ni costumbres; apenas saben sembrar, van vestidos con pieles de oveja y ninguna tiene una mujer en propiedad exclusiva...<sup>148</sup>

Esta declaración ya nos da una imagen caótica de la Tierra de los Negros, pero es todavía muy temprano para cuestionar la veracidad de lo que escribe el autor aquí. Sigamos descubriendo los detalles que nos da sobre este universo esperpéntico de los Negros para ver unos aspectos específicos de su vida:

Unos adoran al sol y se prosternan en cuanto lo ven asomar por el horizonte; otros, como la gente de Gualata, reverencian al fuego.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

Según Juan León el Africano, esos pueblos no habrían empezado a organizarse y a llevar una vida civilizada antes de su islamización, o sea a partir del siglo XI:

José, rey de Marruecos, y los cinco pueblos de Libia dominaron a estos negros, les enseñaron la ley musulmana y los conocimientos necesarios para conducirse en la vida.<sup>150</sup>

Por otra parte, la organización de los territorios negros en reinos tiene, según el autor, su origen en este contacto con el mundo arabo-musulmán, ya que fueron los árabes los que estuvieron en la base de la creación de los quince reinos con que cuenta la Tierra de Negros que presenta y describe a continuación. Eso, por lo menos, es lo que podemos leer en las siguientes líneas de la *Descripción*:

Los cinco pueblos de Libia se repartieron las tierras en quince partes y cada uno de ellos se apoderó de tres.<sup>151</sup>

Después de preparar el marco sociocultural e histórico, el autor pasa a “describir” luego cada uno de los mencionados reinos. Con excepción de Tombutto (Tombuctú), la descripción de casi todas las ciudades y regiones se limita tan sólo a unas indicaciones, a veces imprecisas y confusas, sobre la distancia que las separa, su tamaño expresado de manera aproximada en términos de habitantes u hogares, sus fronteras naturales, consideraciones generales sobre sus habitantes, y sobre todo su lejanía o cercanía con la ciudad y reino de referencia: Tombuctú. He aquí unos ejemplos. De los habitantes de Gualata dice que “son hombres muy negros y viles” (p. 86); los de Ghinea (en realidad se trata de Yenné) “...van muy bien vestidos”; los de Melli “son los más civilizados, inteligentes considerados de todos los negros”; los de Gago “son ricos comerciantes que deambulan sin cesar por la región con sus mercancías” (p. 290) y los de Nubia “...pertenecientes a una raza semejante a los Xingaros, que viven miserablemente en el desierto y cuyo idioma nadie comprende” (p. 298).

---

<sup>150</sup> *Ibidem.*

<sup>151</sup> *Ibidem.*

Además de escuetas y muy vagas, en comparación con la precisión de los detalles de la descripción de las regiones del África del norte, las informaciones contenidas en la descripción de los reinos negros se parecen más a una disertación literaria sobre el Negro y su marco de vida. En esta parte de su obra, Juan León el Africano no hace --como lo hizo al describir los reinos del África del norte donde da un acopio de detalles con datos históricos, geográficos y socio-étnicos-- ni siquiera una breve historia de la fundación de la mayoría de los reinos o de las ciudades de los Negros. No da en ningún momento de su descripción los nombres de las tribus o etnias --realidad muy importante en el África negra-- que habitan esos reinos. Cuando se detiene sobre una ciudad, es para contarnos el alcance positivo de la influencia de la cultura árabe sobre la población local en todos los aspectos de su vida.

Las diferentes posturas del autor cuando pasa de la descripción del África blanca a la representación del África negra nos llevan a pensar que Juan León utiliza una posición maniquea frente a las realidades presentadas; discurso maniqueo cuyas vertientes fundamentales son la geografía ideológica y una original postura ante la alteridad negra y rural. Para entender mejor esta dialéctica discursiva es necesario analizar estos aspectos en la obra, con especial insistencia en la postura del autor frente a la alteridad negra y el modo en que la expresa.

#### 4.2.1 Geografía ideológica y percepción de la alteridad negra

Aunque nos serviremos de algunas referencias necesarias en las demás partes de la obra, el libro VII es nuestro marco predilecto de análisis, ya que la representación del Negro en la obra de Juan León el Africano es lo que más nos interesa en este trabajo. Pero es imprescindible partir de la representación de otras realidades descritas en la misma, cuya comparación nos permita determinar la postura del autor en cada caso.

##### 4.2.1.1 Geografía ideológica del África blanca.

Cuando leemos detenidamente la *Descripción general de África*, lo primero que llama nuestra atención es la proporción de la obra dedicada a esta parte del continente. De las nueve partes o libros en que se divide la obra, cinco describen el África blanca; y si añadimos el libro VII que describe Egipto, son seis en total. Por otra parte la cantidad y la calidad de las informaciones históricas, geográficas, económicas y antropológicas contenidas sobre todo en las cinco partes mencionadas hacen de la obra una auténtica revelación para esta zona del continente africano. Para hacernos una pequeña idea de la importancia de estas partes de la obra, Louis Massignon<sup>152</sup> señala que Juan León el Africano aportó cerca de cuatrocientas nuevas denominaciones a la geografía magrebí. Desde el punto de vista estilístico, aparte de las anécdotas que cuenta el autor de vez en cuando en la obra hasta un total de treinta, la expresión de opiniones personales del autor y las reflexiones sobre las costumbres locales, aunque existen, no son abundantes en estas partes, sobre todo en términos de desprecio. En cambio, la descripción, que es la manifestación del carácter científico del discurso, pues mediante ella el autor nos da una serie de informaciones precisas que son el resultado de una observación, domina en ellas. Hasta tal punto que Massignon, restando tal vez importancia a la postura del mismo autor en el libro VII (sobre la Tierra de Negros) dice:

Il fournit une série des statistiques précises, d'observations minutieuses, séparant visiblement ce qu'il a vu de ce qu'on lui a raconté<sup>153</sup>.

Si el carácter científico predomina en estas partes, importa saber qué postura adopta el autor en la parte que dedica al África negra. Pero antes, cabe mencionar un hecho muy importante, que a lo mejor nos va a ayudar a comprender mejor el análisis que nos proponemos a continuación. Dentro del conjunto de la descripción del África blanca y de sus poblaciones, en efecto, se singulariza la actitud de Juan León frente a la percepción de la realidad campesina o rural. El autor cambia radicalmente su estilo y el tono del discurso,

---

<sup>152</sup>L. Massignon, *op. cit.*, p.

<sup>153</sup>L. Massignon, *op. cit.*, p. 45.

adoptando una actitud poco amena ante esas poblaciones rurales. Muestra de ello son las valoraciones que hace el autor de los nómadas y trashumantes beréberes. Para él, el rasgo común de los nómadas es el robo (p. 45). Los pastores montañoses, en cuanto a ellos, se definen por su bestialidad, su ignorancia y el robo (*ibídem*). Son muy numerosos los ejemplos de este tipo sobre las poblaciones rurales, y esto apuntaría el desprecio y el rechazo del mundo rural por el autor, antítesis en este caso de la vida modélica de las ciudades como suma magnificencia. Este último aspecto es lo que representa para nosotros la geografía ideológica --la geografía urbana-- en la obra.

En efecto, si contar un viaje impone un ejercicio que consiste en referirse a la geografía, cabe señalar que esas referencias pueden manifestarse principalmente en dos direcciones: la geografía empírica y la ideológica tal como el tema fue planteado y analizado por Vasile Anca Crivat<sup>154</sup>. La geografía empírica, como sabemos, está basada en los elementos y datos científicos tales como las distancias, descripciones de regiones con sus relieves, clima, riquezas naturales, aspectos sociológicos... Desde el punto de vista de la información, estos datos son obviamente de suma importancia en la medida en que constituye el libro, por así decir, un precioso documento de toponimia y de antropología y permite la identificación de rutas militares y comerciales. Los datos obtenidos aquí son un resultado de la experiencia directa completada con noticias históricas sacadas de los autores antiguos (Juan León cita por ejemplo sesenta y dos autores antiguos de cuyas fuentes ha sacado datos de este carácter). El autor nos proporciona un caudal de datos que representa la imagen casi ideal de los africanos blancos que viven en los centros urbanos. La descripción del ejercicio del poder político, los diferentes cargos de los funcionarios, la organización del ejército y de las provincias son otros tantos argumentos que utiliza el autor para idealizar los reinos de Fez, Telencín, Túnez, Marruecos y el Egipto de los Mamelucos (libros II, III, IV, V, VI y VIII). La proliferación de las actividades

---

<sup>154</sup> V. A. Crivat, *Los libros de viajeros de la Edad Media Española*, Bucuresti: Universitatea din Bucuresti, 2003, *passim*. Además, se puede consultar K. Ruppert, "Acerca de la concepción de la geografía social", *Cuadernos de Geografía Humana*, 21 (mayo 1979), pp. 7-25; A. L. Gómez, "La geografía humana: ¿ciencia de los lugares o ciencia social?", *Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 4, (enero 1948), pp. 5-51.

comerciales --que implican riqueza, fuente del bienestar material-- la relevancia de la vida intelectual con la presencia de un número importante de institutos, profesores y la circulación de una cantidad enorme de libros y manuscritos sobre todos los campos del saber, así como la fama de la universidad de Qarawyin en la ciudad de Fez, son detalles que confirman lo civilizado y atractivo de la vida urbana. Vistas así, las ciudades son, gracias a su importancia económica e intelectual, los centros ideales para vivir. Sin restar importancia a los méritos de los centros urbanos, pensamos que Juan el León Africano utiliza estos elementos para presentar una imagen idealizada de las ciudades y aquí precisamente interviene el alcance ideológico del discurso del autor, ya que anteriormente vimos cómo presentaba a los campesinos. No olvidemos que Juan León es un puro producto de la ciudad: nació en una ciudad con fama internacional (Granada), creció, estudió y vivió en otra gran ciudad (Fez). La inclinación del autor hacia la defensa de la cultura urbana no es de sorprender pues, si tomamos en consideración todos estos elementos.

#### 4.2.1.2 Percepción de la alteridad negra

La primera mención que hace el autor del África negra es cuando habla de la división del continente. Después de dar la definición de la palabra “África”, prosigue su presentación con los límites del continente y luego por la descripción de las diferentes regiones que lo componen: Berbería, Numidia, Libia y la Tierra de Negros. Recordemos que, según él, África tiene su origen en la palabra *Ifriquíá*, ella misma derivada del verbo *faraca* que significa dividir o separar; de tal forma que el continente significa la parte del mundo “separada de Europa por la mar Mediterránea y del Asia...” (p. 61), aunque existe otra opinión que considera que el nombre se debe a Ifrico, rey de la Arabia Feliz, quien fue el primero en habitar el continente. A continuación, el tratamiento de la Tierra de los Negros va a ser muy parco y ligero tanto en el aspecto formal del libro como en el contenido de las descripciones.

#### 4.3. Aspectos materiales



En efecto, aparte de la mención en la primera parte que trata de las generalidades sobre África, sólo en el libro VII se vuelve a hablar de esta parte del continente, pues el autor lo dedica exclusivamente a su descripción. Sin embargo, podemos notar que esta parte es precisamente la más corta del libro, en comparación con las restantes: apenas consta de ocho páginas de textos. Señalemos que el autor dedica cuarenta páginas a la descripción de Marruecos, sesenta y seis páginas para Fez, quince páginas para Tremecén, veintiuna páginas para Bugía y Túnez, Numidia ocupa doce páginas y el desierto de Libia cuatro<sup>155</sup>.

#### 4.4. El tratamiento del espacio negro.

Además de la parquedad de las páginas dedicadas a los territorios negros, el tratamiento del espacio negro por Juan León el Africano es otro aspecto sobresaliente. El autor reduce la Tierra de los Negros en su *Descripción* a quince reinos. Esos reinos son: Gualata, Ghinea, Melli, Tombutto, Gago, Guber, Agades, Cano, Casena, Zegzeg, Zanfara, Guangara, Borno, Gaoga y Nube. La primera observación, a partir de la afirmación del mismo autor, es que todos los citados reinos son limítrofes con el África blanca:

Quince reinos, en su mayoría a orillas del Níger.<sup>156</sup>

En otra afirmación, declara el autor que esos quince reinos no representan sino la cuarta parte del África negra:

No quiero callar que he estado en quince reinos de la Tierra de Negros y que hay tres veces más de aquellos reinos en los que no estuve, bien conocido cada uno de ellos y próximos a los que sí visité.<sup>157</sup>

Como se puede notar, tres principales informaciones se desprenden de este texto sobre el África negra. En primer lugar, la parte visitada por Juan León el Africano representa tan sólo la cuarta parte de los territorios de los Negros. Tanto

---

<sup>155</sup> Las páginas contadas aquí no incluyen las ilustraciones y los mapas.

<sup>156</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 63.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

desde el punto de vista geográfico como de la organización administrativa y política (nos referimos principalmente a los imperios o reinos negros de África) es enorme en comparación con la parte arabo-musulmana y muy bien estructurada social, política y culturalmente. Esto estaba perfectamente documentado mucho antes de la *Descripción* de Juan León, gracias a las informaciones aportadas sobre cada región geográfica del continente negro por los viajeros. Por poner unos ejemplos, Manuel Pimentel señala la presencia de numerosos europeos (portugueses sobre todo) en el continente negro desde la segunda mitad del siglo XV, aún antes del descubrimiento de América por Cristóbal Colón:

En 1471, Joao de Santarem llegó a la puerta conocida como Jorge da Minha, en el actual país de Benin. Los portugueses se establecieron allí en 1483 construyendo el fuerte de Saint-Georges. Ya en 1450 el veneciano Ca Da Mosto pasó por Arguin, visitando la desembocadura del Senegal, en Casamance<sup>158</sup>.

En el mismo sentido, Peka Masonen también escribe lo siguiente:

As mentioned above, Alvise Cadamosto's description of his voyages to West African coasts was first published in Italy in 1507. The first volume ("decada") of the "Asia" by Joao de Barros, which describes the advance of Portuguese discoveries on African coasts until 1498 until with extensive accounts of Gold Coast, Benin, and the kingdom of Congo, was published in 1552<sup>159</sup>.

Mucho antes del siglo XV, Doran y Anta Diop, así como otros muchos autores, afirman que Hannon había recorrido toda la región del África subsahariana y explorado las costas de Gana, Senegal, hasta el Camerún en el África central cuya montaña (Monte Camerún) habría mencionado en su relato<sup>160</sup>. Sin detenernos mucho en este aspecto, podemos concluir que la marginación que sufre el tratamiento del África negra en la obra no puede achacarse a un déficit de información, teniendo en cuenta la formación intelectual del autor. Además, al

---

<sup>158</sup> I. Dadie., y Manuel Pimentel, *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú: Andalucés en el Níger*, Madrid: Martínez Roca, 2004, pp 117-118.

<sup>159</sup>P. Masonen, *op.cit*, p. 21.

<sup>160</sup>M. Doran, "The Maritime provenience of iron technology in west Africa", *Terrae Incognitae*, 9 (1977), pp. 89-98; Anta Diop, Cheikh, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris: Présence africaine, 1987, *passim*.

poner lado a lado algunas declaraciones del autor sobre estas tierras, nos damos cuenta de contradicciones llamativas que nos llevan a pensar en el descuido total por su parte al tratar el tema del Negro, signo tal vez de falta de interés o de mero desprecio. Dice Juan León que cada uno de los reinos que aún desconoce “es conocido”; y aquí empieza precisamente la controversia sobre la actitud del autor respecto al tema tratado. En varias circunstancias, el autor ha dejado constancia del desconocimiento de esas tierras al no tener ningún contacto con el exterior:

Las regiones son numerosísimas, pero en su mayoría desconocidas para nosotros, tanto por la distancia y dificultades del viaje como por la diversidad de lenguas y creencias, las cuales impiden mantener relaciones con las tierras de nosotros conocidas...<sup>161</sup>

La cuarta región, la Tierra de Negros, empieza en su parte de oriente por el reino de Gaoga, sigue a Occidente hasta Gualata, y se alarga a Septentrión hasta los desiertos de Libia, acabando a mediodía en la mar oceána, lugares desconocidos por nosotros pero de los que muchas noticias tenemos por mercaderes que llegan al reino de Tombuctú.<sup>162</sup>

Después de afirmar que los territorios situados en el sur están cerrados y no tenían contactos con el exterior, afirma aquí sin embargo la existencia de intercambios comerciales con esos territorios. Además, no menciona un solo nombre de los países, reinos o imperios de que habla, ni siquiera los nombres de los “mercaderes” a través de los que tuvo noticia de estos territorios.

La exclusión de Etiopía de la Tierra de Negros es otra prueba del tratamiento descuidado del tema negro en la *Descripción*. Lo menciona brevemente y lo presenta en las siguientes palabras:

Los latinos la llaman Etiopía y de ella vienen ciertos frailes con sus caras marcadas a fuego y se ven por todas partes de Europa, especialmente en Roma. Ese país lo señorea un jefe a modo de Emperador al que los italianos dicen Preste Juan. La parte mayor de tal región está habitada por cristianos, aunque un señor musulmán es dueño de grandes posesiones.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> J. L. El Africano, *op. cit.*, p. 285.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 62

Notemos que, además del desconocimiento de la geografía negroafricana, el consabido mito del Preste Juan sigue dominando en la escritura en el siglo XVI, como se desprende de esta cita, y su mención inoportuna nos lleva precisamente a preguntarnos si no lo hace el autor por la moda. Volviendo a las causas del tratamiento reduccionista y deformador del espacio negro por el autor, nos inclinamos más hacia la falta de interés por su parte, ya que, como dejamos dicho, Juan León el Africano ha tenido una formación intelectual que excluye la palabra “ignorancia” en su currículum, sobre todo en relación al tema tratado. Él mismo nos da la confirmación al citar a más de sesenta autores antiguos o contemporáneos, tanto occidentales (Herodoto, Ptolomeo, Tito Livio) como musulmanes (Ibn Jaldún, Ibn Battuta, Averroes, Al-Bakri...). Esta actitud, en cambio, puede ser considerada como la expresión de su postura frente a la alteridad negra. Aun cuando pasa a describir los quince reinos que afirma haber visitado, Juan León no nos convence de lo contrario sino crea más dudas y contradicciones. Al describir un reino, una ciudad o una región, no se empeña en dar ni mínimos datos históricos de ellas. Sobre el reino de Gualata dice:

Este reino es pequeño y de ruin condición...Sólo hay habitados tres grandes pueblos y algunas cabañas diseminadas entre grandes palmerales. Estos pueblos están a 300 millas aproximadamente al sur de Nun; a 55 millas, más o menos, al norte de Tombuctú y a un centenar de millas del Océano.<sup>164</sup>

Esto es lo esencial que dice el autor sobre este reino y, como vemos, ningún aspecto relacionado con su historia (quién lo fundó, cuándo y cómo) y su sociología (cuántos grupos tribales viven en el reino y cómo se llaman) aparece aquí.

El reino de Ghinea. El nombre que da Juan León a este reino nos puede engañar, pues podemos pensar que se trata de Guinea. En realidad el autor se refiere a Yenné, no sólo por su proximidad con Melli, sino también porque su descripción lo deja claro. Además, Guinea había sido explorada mucho antes, y Gomes da Zurara había dejado constancia de ello<sup>165</sup>. De todas formas, cuando

---

<sup>164</sup> J. L. El Africano, *op. cit.*, p. 285.

<sup>165</sup>E. Gomes da Zurara, *Crónica dos feitos de Guiné*, ed. del vizconde de Santarem, Paris: 1849.

leemos la descripción de este reino, nos damos cuenta de que conoce en la obra una suerte mejor que el anterior (Gualata). En efecto, los datos sobre su localización son más precisos:

Melli está al sur. Gualata se encuentra al norte, Tombuctú al este y se extiende a lo largo del Níger unas 250 millas...<sup>166</sup>

Lo mismo que detalles sobre las riquezas agropecuarias del reino:

Abundan la cebada, el arroz, el ganado, el pescado y el algodón.<sup>167</sup>

Al margen de esas informaciones, el autor precisa unos aspectos que caracterizan a la población del reino. Así, nos dice que los habitantes del reino amasan ganancias considerables al comerciar con los mercaderes de Berbería. Se extiende más en las informaciones sobre las riquezas del reino y la vestimenta de sus habitantes, así como la influencia del río en sus comportamientos. Sin embargo, el autor no describe las casas del reino, ni los trabajos de sus campesinos. Recordemos que en el caso de los habitantes del Magreb, el autor siempre describe las actividades de sus poblaciones urbanas y rurales, citando los nombres de las tribus que habitan esas localidades y su especialización. Pero se puede pensar que el interés del autor por el reino se encuentra en sus relaciones con los habitantes de Berbería que, según parece, posibilitaron su éxito económico. Se trataría entonces de la insinuación por Juan León el Africano del poderío de los Bereberes cuyo contacto con los demás pueblos, los Negros, en este caso preciso, implicaría beneficios importantes para estos últimos.

La misma suerte parece tocar al reino de Melli también, pues en su descripción no aparecen muchos datos con aspectos negativos y exóticos como en el caso de Gualata. La denominación del reino, nos dice el autor, deriva de “un pueblo grandísimo que cuenta cerca de 6000 familias y cuyo nombre es Melli”.<sup>168</sup> Además de las noticias sobre la abundancia de productos

---

<sup>166</sup> J. L el Africano, *op. cit.*, p. 286.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 286.

agropecuarios, como en el caso anterior, el autor señala la presencia de artesanos. Pero la motivación del autor parece ser la misma, porque evoca también el contacto entre los habitantes y los comerciantes árabes como para justificar su éxito socio-económico:

Fueron los primeros en adherir a la religión de Mahoma.<sup>169</sup>

Y como si esa conversión a la religión musulmana hubiera transformado de repente a los habitantes de Melli, Juan León el Africano los presenta como “los más civilizados, inteligentes y considerados de todos los negros”. Pero lo que no sabe o nos oculta el autor es que el éxito de los habitantes de este reino es una tradición antigua que hunde sus raíces en el poderoso reino de Gana que duró más cuatro siglos (siglos VII-XI).<sup>170</sup>

Tombutto (Tombuctú) es el reino mejor representado de toda la Tierra de Negros. El autor le dedica más atención, dándonos más informaciones geográficas e históricas que las de carácter general a las que nos ha acostumbrado hasta ahora sobre los reinos negros. Primero, nos da el nombre del reino y de la ciudad:

El nombre de este reino es moderno: es el de una ciudad edificada por un rey llamado Mense Suleiman en el año 610 de la Hégira.<sup>171</sup>

Aunque muchos --como Serafín Fanjul<sup>172</sup> -- ponen en duda la fecha de la fundación de la ciudad, su descripción coincide con la que varios autores anteriores y posteriores a Juan León habían dejado. Ibn Batuta ya había visitado la ciudad en 1352 y la habría descrito, pero con detalles menos interesantes que Juan León<sup>173</sup>. Tres siglos más tarde, un francés describe la misma ciudad con el

---

<sup>169</sup> *Ibidem.*

<sup>170</sup> C. Anta Diop, *op. cit.*, pp. 51-53.

<sup>171</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 288.

<sup>172</sup> S. Fanjul, *op. cit.*, nota 14, p. 299, señala que la fecha de 610 que corresponde a 1213 del calendario cristiano, es muy improbable, porque el fundador de Tombuctú, Mansa Suleyman era contemporáneo de Ibn Battuta al que conoció y que vivió en el siglo XIV. Juan León cita, entre los autores árabes, a Ibn Battuta, pero en este aspecto parece haberse equivocado o confundido los datos.

<sup>173</sup> I. Dadie, y Manuel Pimentel, *op. cit.*, p. 36.

mismo contenido esencial sobre los aspectos presentados por Juan León el Africano, con excepción del origen del nombre Tombuctú que, según el viajero galo, viene de Tim y Buctú, siendo *Tim*, el pozo en lengua Bambara, y *Buctú* el nombre de la mujer que era guardiana de dicho pozo, de manera que Timbuctú (como se llamaba originalmente la ciudad) significaba el pozo de Buctú. Luego el nombre se corrompió y tomó la forma actual: Tombuctú<sup>174</sup>. En su descripción, Juan León apunta la riqueza de los habitantes de la ciudad, la abundancia de víveres y la falta de sal, producto que alcanza precios astronómicos por su escasez. El autor llega hasta describir el rey con un estilo que no dista de la ficción literaria, por lo hiperbólico, como podemos advertir en las líneas que siguen:

El rey posee un gran tesoro en moneda y lingotes de oro, uno de los cuales pesa trescientas libras.<sup>175</sup>

En la última parte de este texto se puede percibir el aspecto maravilloso de la información que nos da el viajero Juan León el Africano sobre el tesoro del rey: el tamaño del lingote de oro. Pero no nos vamos a detener en ello ahora, pues de las *mirabilia* que aparecen en la obra nos ocuparemos más adelante. En cambio, nos parece más conveniente seguir descubriendo los aspectos fundamentales de la ciudad de Tombuctú según aparece en su descripción. Uno de esos aspectos es cultural, y en este sentido, Juan León señala la presencia de monumentos y de lugares de culto:

...en medio de la ciudad hay un templo levantado con piedras engastadas en mortero de cal por un excelente maestro de granada y también un gran palacio levantado por el mismo arquitecto...<sup>176</sup>

Aunque no da el autor el nombre de ese arquitecto, se refiere a Es-Sahelí según todas las probabilidades. En efecto, Manuel Pimentel se refiere a él como al

---

<sup>174</sup>R. Caillé, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné pendant les années 1824-1828*, Paris: Imprimerie Royale, 1860

<sup>175</sup>P. 288.

<sup>176</sup>*Ibidem*.

arquitecto quién ideó e hizo construir la mezquita de Yinguereber y el palacio del rey Mansa Kanku Musa en el siglo XIV. El poeta y arquitecto nació en Granada en 1290 y abandonó su ciudad para el norte de África en 1322, y de allí emprendió un viaje de peregrinación a la Meca. Fue, según Pimentel y otros muchos autores como el historiador y antropólogo Anta Diop, en el camino de regreso cuando el arquitecto encontró y conoció al soberano tombuctí que se había detenido un momento en la ciudad de El Cairo. Éste le habría convencido, ofreciéndole gran cantidad de oro, para que le acompañara a su reino, se instalara allí y le construyera una mezquita. Es-Sahelí aceptó la oferta e hizo construir dicha mezquita que hoy se conoce con el nombre de Yinguereber. Hizo también construir el palacio real al mismo estilo (edificaciones de barro a imitación de termitero), un estilo conocido mundialmente como el “arte sudanés” y que habría inspirado al famoso arquitecto catalán Antoni Gaudí i Cornet, y al artista mallorquín Miquel Barceló<sup>177</sup>. De todas formas, los detalles que da Juan León sobre Tombuctú son pruebas de su profundo conocimiento de la ciudad. Así, nos habla de las tiendas numerosas de artesanos, de los mercaderes, y sobre todo de los tejedores de tela de algodón, además de la existencia de un número considerable de pozos de agua dulce. Luego describe la organización de la corte real y el modo en que se dirige la palabra al rey, señalando de paso la presencia en el reino de un nutrido número de cadíes, imanes y alfaquíes “todos bien pagados por el rey”, insinuando así el interés y la atención que dedica el soberano a las ciencias y a los hombres de letras. La presencia de una considerable cantidad de libros y manuscritos en circulación y en venta en el reino de Tombuctú es otra prueba de una vida intelectual marcadamente cómoda que caracterizaba a sus habitantes. Estos aspectos llevan al autor a concluir su descripción del reino y de la ciudad de Tombuctú en los siguientes términos:

La gente de Tombuctú es de naturaleza alegre, suelen pasear por la ciudad durante la noche, entre las veintidós horas y la una de la mañana, tocando instrumentos musicales y danzando.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup>I. Dadie, y Manuel Pimentel, *op. cit.*, p. 73; C. Anta Diop, *op. cit.*, p. 38.

<sup>178</sup>J. L. el Africano, *op. cit.*, p.288.



Al comparar la descripción de Tombuctú con la de los demás reinos negros anteriormente mencionados, vemos que el autor da pruebas convincentes de su conocimiento de aquel reino. En efecto, el único lugar donde la presencia efectiva de Juan León el Africano ha sido bien documentada es la ciudad de Tombuctú que visitó dos veces. El primer viaje del granadino fue entre 1506 y 1510<sup>179</sup> y el segundo en 1512. Un testigo ocular, también granadino, desterrado, viajero y diplomático como nuestro autor, dejó constancia de su presencia en la ciudad y de su encuentro con él, más precisamente en la corte del rey de Tombuctú. Sobre aquel encuentro escribe Pimentel, aunque las fechas parecen algo dudosas:

En el año 1505, Alfa Mahmudd fue testigo de excepción de un hecho singular. Una embajada del sultán de Fez, el Wattasida Muhammad al-Bortoqali, constituida por magrebíes y andalusíes, llegó hasta la Curva del Níger. Un andalusí de Fez encabezaba aquella embajada. El joven Alfa Mahmudd Kati conoció también al joven Hasan al-Wazzan, que algún día llegaría a ser conocido como León el Africano. Dos figuras históricas, dos hijos de exiliados andalusíes se encontraban en el corazón de África.<sup>180</sup>

Aunque Juan León el Africano es el más conocido hoy en Occidente debido a la *Descripción general de África*, señalemos que ambos granadinos describieron la ciudad, porque Mahmud Kati lo hizo también en su *Tarikh el-Fetasch*. Además, este último documento es el que da más informaciones sobre otros aspectos la ciudad --el nombre y la biografía del arquitecto que hizo construir la mezquita y el palacio real ya mencionado--, el encuentro de ambos y la duración de la embajada. Sobre el segundo viaje de Juan León a Tombuctú, nos da noticias él mismo de manera precisa:

Mientras me encontraba allá, en mi segundo viaje, la mitad de la población se quemó en cinco horas y como el viento arreciaba, los habitantes de la otra mitad comenzaron a trasladar sus pertenencias por temor a que su parte también se quemara.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> I. Dadie y M. Pimentel, *op. cit.*, p. 132, sitúan el primer viaje de Juan León a Tombuctú entre 1506 y 1509 mientras que Raymond Mauny, *op. cit.*, p. 382, lo sitúa entre 1509 y 1510 .

<sup>180</sup> I. Dadie, y M. Pimentel, *op. cit.*, p. 132.

<sup>181</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 288

Según varios estudios, el segundo viaje de Juan León el Africano a Tombuctú tuvo lugar --como ya hemos indicado-- en 1512.

No podemos omitir, sin embargo, la gran diferencia que hay, como ya señalamos brevemente *ut supra*, entre la actitud del autor al describir Tombuctú y los demás reinos de la Tierra de Negros. Diferencia que puede tener una explicación. En efecto, si Juan León fue a Tombuctú por primera vez por motivos políticos, acompañando a su tío, quien llevaba la embajada del rey de Fez al rey Askia Muhamed Turé, este viaje no le podía permitir recorrer los demás reinos de la región. A pesar de la relativa larga permanencia del autor en ese reino --ya que Alfa Mahmud Kati habla de un mes--, varias razones impedían la realización de ese recorrido. Primero porque al ser una misión oficial, el embajador y su séquito no podían salir del ámbito de su misión, apartándose del reino de Tombuctú. Además, el mismo carácter oficial del viaje tampoco les podía brindar la ocasión de detenerse en el camino, antes bien se tenían que apresurar en la realización de dicha misión y luego dar cuenta lo antes posible al rey de Fez. Así pues, la única ocasión en que el autor habría recorrido los demás reinos negros es su segundo viaje. Pero el espacio de tiempo en que se habría realizado aquel viaje no era tampoco suficiente para recorrer los quince reinos descritos.<sup>182</sup>

Las irregularidades que notaron varios africanistas en la descripción de muchos reinos y varias ciudades refuerzan la tesis de que el autor no habría visitado efectivamente todos esos reinos. Existen razones para creer que Juan León el Africano estuvo en los reinos de Walata, Melli, Yenné, Gao, Agades y Kano por la verosimilitud de algunos datos contenidos en las informaciones que ofrece sobre ellos. En cambio, se pone en duda la probabilidad de que haya recorrido los reinos de Guber, Zegzeg, Zanfara y Guangara, no sólo porque el tiempo que afirma haber dedicado al recorrido es insuficiente, como dijimos más arriba, sino porque las informaciones que da sobre esos reinos en su *Descripción* parecen escuetas, vagas y a veces irreales. Reconstruyendo el itinerario de Juan

---

<sup>182</sup> El viaje de Juan León tuvo lugar a finales de 1512 y principios de 1513. Oumelbanine señala que el autor ya se encontraba en Fez a principios de 1514.

León el Africano al África negra en su segundo viaje, Oumelbanine resalta estos últimos aspectos en los siguientes términos:

...il est peut être allé à Djenné, à Melli et à Oualata. De là, il prend le chemin de l’Egypte, en traversant le désert, où lui et ses compagnons ont connu toutes sortes de dangers. Il passe par Gao, Agadès et Kano. Pour les autres pays des noirs qu’il décrit, R. Mauny pense qu’il ne faut pas le croire quand il prétend les avoir visités, car les descriptions de Guber, des pays des Zaria, de Zanfara et de Guangara sont trop éloignées de la réalité pour qu’on se persuade qu’il y soit réellement passé.<sup>183</sup>

Mauny apunta efectivamente en este sentido un dato erróneo en la descripción de Guber que, según Juan León, se encuentra situado entre altas montañas. Después de señalar otras numerosas informaciones erróneas e imprecisiones en la descripción de Zaria (Zegzeg en la obra), Zanfara y Guangara, concluye Mauny en estas palabras:

Nous n’avons aucun détail pouvant nous indiquer à quelles dates il a parcouru les divers pays précédents, mais il ya de fortes chances pour que cette traversée du Sahara, du Darfour en Egypte, ait lieu, pour les mêmes raisons que la précédente, à la fin de l’hivernage et au début de la saison fraîche. Léon ne parle que très vaguement de cette partie de son voyage.<sup>184</sup>

Además de las imprecisiones ya señaladas en la descripción de aquellos reinos negros cuyo recorrido se pone en dudas, podemos notar, al nivel del estilo adoptado por el autor, el tono despectivo que utiliza para hablar de ellos. Al describir el reino de Guber, dice el autor:

Entre las poblaciones existe un pueblo grandísimo que cuenta 6000 hogares, habitado por comerciantes del país o extranjeros: allí estaban antes la residencia y la corte del rey que, en nuestros tiempos, fue apresado y muerto por el rey Ischia de Tombuctú<sup>185</sup>.

Como podemos advertir, ni el tamaño del pueblo mencionado, ni el trágico destino del rey que lo gobernaba despertaron la curiosidad del autor para saber

---

<sup>183</sup> Z. Oumelbanine, *op. cit.*, p. 31.

<sup>184</sup> Mauny, Raymond, *op. cit.*, p. 388.

<sup>185</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 290.

cómo se llamaban y en qué año ocurrieron los hechos relatados. El mismo estilo lapidario caracteriza la descripción de Kano, del que dice:

La población es muy negra y con la nariz y los labios horribles por lo gruesos. Todos los lugares habitados de esta tierra son aldehuelas de chozas de aspecto miserable... Aquí pobreza y villanías marchan unidas. Antiguamente los gobernó un rey, pero Ischia los mató...<sup>186</sup>

Tanto en la descripción de Zegzeg, como de Casena y Zanfara, el autor repite que el rey Ischia de Tombuctú mató a sus reyes respectivos para hacerse con sus territorios y extender su dominio. Pero pecan esas informaciones por sus imprecisiones, ya que Juan León no da más detalles que ilustran sus propósitos, como podían ser las circunstancias de esos acontecimientos (guerras y batallas habidas) y los lugares y años en que tuvieron lugar.

El carácter ligero de tales informaciones las convierte en noticias de poco valor científico e histórico, y a su autor como fuente poco creíble, aunque, desde el punto de vista filológico su actitud es interesante. En efecto, la repetición de la misma hazaña que atribuye al rey Ischia de Tombuctú cobra una dimensión legendaria y mítica: la leyenda de un rey negro, musulmán y poderoso, que dominaba toda la región tras derrotar y matar a los reyes paganos. Cabe mencionar que este mito no es el único que encontramos en la obra sobre la Tierra de Negros. En efecto, insinúa también la existencia de un reino negro en el corazón del África negra con un caudal inestimable de riquezas auríferas y de donde viene en abundancia todo el oro utilizado en las transacciones con el África blanca. Por ejemplo, dice que en Ghinea (Yenné), “la moneda que emplean estos Negros es oro sin acuñar...” (p. 286); de Tombuctú, nos dice que su rey posee, entre el tesoro que constituye su riqueza, lingotes de oro que pesan mil trescientas libras cada uno; sobre Gago, escribe:

Acuden a Gago infinidad de negros con gran cantidad de oro para comprar objetos de Berbería y Europa...<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>187</sup> *Ibidem*, 290.

En el mismo sentido, dice del reino de Guangara que, según vimos anteriormente posiblemente no recorrió Juan León:

Los habitantes son muy ricos porque viajan con sus mercancías a países alejados y por hallarse por el sur, en la vecindad del país donde se encuentra oro en gran cantidad.<sup>188</sup>

Más adelante, prosigue el autor sus propósitos precisando las intensas actividades que desarrollaban los habitantes de este reino en torno al oro del “país del metal precioso”:

Los mercaderes de Guangara están obligados, cuando van al país del oro, a atravesar unas montañas tan elevadas y escabrosas que no pueden pasarlas las acémilas, colocadas en anchas y profundas cáscaras de calabaza.<sup>189</sup>

La exageración supera la imaginación cuando pasa el autor a describir el tesoro del rey de Borno, con particular énfasis en la extravagancia del uso de este metal precioso por el soberano:

El rey hace ostentación de su riqueza y del inmenso tesoro que posee: todos los arneses de sus caballos, estribos, espuelas, bridas, brocados, todo por entero de oro. Las escudillas y recipientes de que se sirve para comer y beber son también en su mayor parte de oro; las cadenas, incluso, de los perros del rey son todas del oro más fino.<sup>190</sup>

Se puede percibir, a través del carácter fabuloso de lo que acabamos de leer, el sesgo mítico de las noticias dadas. Sin embargo, además de estos mitos del rey negro poderoso y de territorios negros que rebosan de oro, cabe señalar otros dos, también de importante relevancia: uno sobre un reino negro donde los habitantes viven sin fe ni leyes:

Son hombres sin religión, ni cristiana, ni judía, ni mahometana, sino que viven sin fe, como los animales. Las mujeres y niños son comunes y según oí contar a un mercader que vivió en tal lugar y comprendía el idioma, esta gente carece de

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 296.

nombre propio, como se tiene en otras partes y si un individuo es de buena estatura, se le llama el largo, si es de pequeña, el corto, si tiene los ojos de través el bisojo, y así a discreción, según otros accidentes o peculiaridades.<sup>191</sup>

Lo que escribe Juan León el Africano sobre los reinos negros cuyo recorrido pusimos en duda anteriormente pertenece más bien a la esfera de las *mirabilia*, rasgo esencial de los escritos sobre los territorios de los Negros por los occidentales desde varios siglos. El autor no innova sino recupera y remodela a su manera todos los rasgos que los autores antiguos atribuían al África negra y sus habitantes. Recordemos que este último aspecto es, a grandes rasgos, la caracterización general de los Negros que daba en el primer libro, al tratar de las generalidades sobre el África negra, y en la introducción al libro VII dedicado exclusivamente a la descripción de la Tierra de Negros. Señalemos también que en la descripción de cada uno de los quince reinos negros las informaciones que da el autor en estos apartados distan mucho de las que ofrece en las mencionadas presentaciones liminares. Vimos como el autor llega a veces a idealizar la vida que llevan los habitantes de algunos reinos negros, como Tombuctú. En cambio, al presentar la Tierra de Negros, tanto en el libro I como en la introducción del libro VII, da una idea infernal y monstruosa de los territorios negros. Esta actitud maniquea del autor se explica tal vez por el contraste entre las ideas preconcebidas sobre el África negra (que caracterizan las presentaciones liminares de los capítulos) y las realidades observadas en el terreno durante sus viajes, cuando pasa a describir esos reinos. Podemos pensar que las partes donde el autor presenta la imagen infernal y salvaje de los Negros (introducciones, en general) fueron escritas en Italia, bajo las influencias de la imagen general del África negra en los escritos europeos que posiblemente había leído después de escribir lo esencial de su obra.<sup>192</sup> Esto explicaría el que el autor haya puesto esas informaciones en las generalidades, sin alterar lo que había descrito en sus notas durante sus viajes, aunque contrastan con lo anterior. La contradicción entre los

---

<sup>191</sup> *Op. cit.*, p. 294.

<sup>192</sup> Ya indicamos anteriormente las obras antiguas en las que se plasmaba la imagen grotesca y monstruosa del África negra. Las notas tomadas por Juan León Africano constituyen lo esencial de su obra, siendo las partes explicativas y introductorias aludidas, sólo añadiduras que, según toda verosimilitud, se hicieron en Roma al traducir esas notas al italiano.

propósitos introductorios y la descripción de los reinos negros no podía tener más explicación que en el peso que aún seguía teniendo en Italia (y el mundo occidental en general) la imagen negativa de los Negros, heredada de la tradición antigua. El autor no podía derogar completamente esta tradición sin riesgo de disgustar a su público lector y el destinatario de su obra, aunque tenía que decir también la verdad en ciertos momentos, sobre lo que él vio. De ahí la relativa contradicción entre la descripción de los reinos de la Tierra de Negros y las caracterizaciones globalizantes, reduccionistas y negativas de las introducciones.

Otro aspecto de la herencia medieval en la obra de Juan León el Africano es la influencia de las maravillas. En efecto, uno de los constantes geográficos de los libros de viajes desde la Edad Media es la evocación de espacios extraños que consisten en territorios de lo maravilloso expresado desde varios puntos de vista pero con rasgos de fábula: lo maravilloso en el sentido positivo (riquezas fabulosas en oro, pedrerías preciosas y especias de todo tipo, razas humanas que gozan de una longevidad increíble o que llevan una vida purísima y que se gobiernan por leyes irreprochables, o que tienen una religión única como en el caso del imperio del Preste Juan...) y en el sentido negativo (abundancia vegetal lujuriantes y fauna de gran tamaño, licencias sexuales extravagantes y fuera del común, desnudez corporal con descubrimiento de formas físicas y hábitos alimenticios extraños por lo repelente, monstruos humanos y animales y espacios estructurados como paradigmas infernales...). Estos espacios imaginarios, vectores de las maravillas, fueron constituidos y propagados, como sabemos, por la tradición grecolatina y la Biblia glosada por la tradición cristiana, alcanzando todo el mundo occidental hasta las postrimerías de la Edad Media, a través de la erudición científica y la literatura ficcional.<sup>193</sup> Sin extendernos demasiado sobre los orígenes lejanos de las maravillas, digamos que sus influencias en la *Descripción general de África* de Juan León el Africano, y especialmente en la descripción del África negra, son inequívocas. Las maravillas en la obra tienen sus bases en mitos históricos: poderío del rey de Tombuctú, existencia de un

---

<sup>193</sup> Sobre estos aspectos, remitimos sobre todo a C. Kappler, "Tipología de monstruo" en *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal, 1986, pp. 131-210 y J. Le Goff, *Lo maravilloso... op. cit, passim*.

reino negro con riquezas de oro inestimables..., sin olvidar el consabido mito del Preste Juan que, aunque excluye Etiopía de la Tierra de Negros, menciona el autor en los siguientes términos:

Estos hablan cierta lengua que yo creo mezcla de caldeo y que se asemeja mucho a la hablada en Suachin y en la Alta Etiopía, donde se halla la residencia del Preste Juan.<sup>194</sup>

La validez de las informaciones obtenidas por medio de la experiencia directa se encuentra varias veces teñida de una nota de utopía como aspectos en que influyeron en el autor las maravillas medievales sobre África. El ejemplo de los Negros de Borno que, según Juan León el Africano, viven sin fe ni leyes y tienen mujeres e hijos en común es algo ya dicho mucho antes por autores antiguos. A este propósito, objeta Oumelbanine:

Un des traits récurrents de ces évocations est la licence sexuelle, qu'il s'agisse de la prostitution des femmes le soir de leurs nocés, attribuée à différents peuples selon les écrivains, ou de la particularité d'avoir femmes et enfant en commun.<sup>195</sup>

Oumelbanine, que se refiere a unos de aquellos autores antiguos en concreto (Boëmus, Herodoto, Mela), señala otra característica atribuida a los Negros por él y que podemos encontrar en la obra de Juan León el Africano, más precisamente en la descripción del reino de Borno: el hecho de que los habitantes no tengan un nombre particular. El ensimismamiento de los Altantes, según aquellos autores, se manifiesta en el hecho de no atribuirse nombres particulares. Así, el primer elemento que sirve para la diferenciación del individuo en la sociedad, el nombre, no existe entre esos pueblos, lo que les acerca más a los animales que a los humanos.

Además del mito del Preste Juan, del que hablaremos como uno de los elementos constantes en todos los libros de viajes sobre África en su tiempo, otro mito muy relevante en la obra de Juan León el Africano es el relativo a la

---

<sup>194</sup> J. L. el Africano, *op. cit.*, p. 298.

<sup>195</sup> Z. Oumelbanine, *L'Afrique au miroir*, *op. cit.*, p. 23.



existencia de un reino negro donde abunda el oro en cantidades astronómicas. Este mito hunde sus raíces en la antigüedad más remota. En efecto, ya contaba Herodoto cinco siglos antes de la era cristiana que los marineros cartagineses realizaban una larguísima travesía en sus frágiles embarcaciones de la época, hasta anclar en las costas africanas que los historiadores han identificado como la desembocadura del río Senegal y que, una vez llegados allí, desarrollaban un sistema de intercambios comerciales con los nativos negros. Los cartagineses dejaban sus mercancías en la playa y regresaban a sus barcos, desde donde daban señales de su presencia a los habitantes del lugar. Los nativos avisados acudían entonces a la playa con gran cantidad de oro y dejaban al lado de cada objeto que les interesaba una cantidad de oro en que estimaban su precio y regresaban a sus pueblos sin tocar nada. Volvían los cartagineses al día siguiente y si estaban de acuerdo con el trato, recogían el oro y dejaban la mercancía, y si no, no tocaban nada y regresaban a sus barcos. Los Negros comprendían entonces que los blancos no estaban de acuerdo con la cantidad de oro que permanecía al lado de las mercancías y volvían a revisar el precio. Valorando este sistema, podemos afirmar que no podía haber engaño ni estafa, ya que los cartagineses no podían recoger el oro, ni los indígenas las mercancías hasta haberse puesto de acuerdo en su valoración y precio. De cualquier modo, además de la existencia de relaciones establecidas desde los remotos tiempos entre los Negros de África y el mundo occidental, esta historia apuntaba, el abundante oro que los nativos del África occidental subsahariana parecían disponer, constituyendo la primera referencia histórica del tema. Así pues, aquel intercambio pudo haber sido una leyenda o una realidad, pero lo cierto es que el paso de los tiempos no consiguió borrar su influencia, ya que muchos siglos después, un geógrafo árabe llamado Yakub contaba, según Manuel Pimentel, una historia muy similar a la de Herodoto acerca de los intercambios con los Negros, pero esta vez, el árabe hablaba de los comerciantes árabes. Éstos llegaban hasta el río Níger y tocaban tambores para avisar a los Negros de su presencia. Entonces se desarrollaban escenas de intercambios comerciales parecidas a las que describimos

anteriormente. El famoso antropólogo e historiador africano Cheikh Anta Diop<sup>196</sup> confirma en sus investigaciones y da por reales esos intercambios, tanto entre los cartagineses y los Negros como entre éstos y los árabes.

Aunque admitiéramos este hecho como leyenda en sus formas literarias, fuerza es reconocer que el elemento fundamental de esa leyenda, el oro de los Negros, adquirió mayor relevancia y difusión decisiva a partir del siglo XIV cuando el rey de Malí, Mansa Kanku Musa, en su viaje de peregrinación a la Meca, se detuvo en El Cairo con su numeroso séquito e hizo circular en la ciudad y sus afueras una enorme cantidad de oro que provocó el hundimiento de los precios del metal precioso. Estos datos se encuentran hoy muy documentados, pero los estudios de Manuel Pimentel y Anta Diop en sus ya citados libros contienen además otros muchísimos detalles sobre el caso. Así pues, a pesar de que su base fuera un hecho real, ese hecho cobró dimensiones tan fabulosas y literarias que acabó por convertirse en un auténtico mito en el mundo occidental: el mito de los territorios negros rebosantes de oro. Y la guinda que faltaba en el pastel del mito la puso Abraham Cresques, geógrafo y primer cartógrafo del siglo XIV, quien incluyó el Sáhara occidental en el mapa, debajo del que dibujó también la figura de un rey negro con una pepita de oro en la mano al que da el nombre de Kanku Musa.<sup>197</sup> Esas influencias de la cultura occidental en el autor nos dan la prueba contraria de la afirmación de Oumelbanine, según la cual Juan León el Africano desconocía todo de la tradición europea sobre África.<sup>198</sup>

En cambio, si las influencias de la tradición occidental están muy presentes y perceptibles en la obra a través de las maravillas o mitos ya aludidos, señalemos la presencia de unos aspectos importantes de la *Descripción* que marcan una diferencia notable con los autores de los libros de viajes españoles como *Embajada a Tomorlán* o *Andanzas e viages por diversas partes del mundo avidos*.<sup>199</sup> En efecto, *Descripción general de África* no es un relato de viajes con

---

<sup>196</sup> C. Anta Diop, *L'Afrique précoloniale*, op. cit., p. 87.

<sup>197</sup> I. Dadie y M. Pimentel, op. cit., p. 35.

<sup>198</sup> Z. Oumelbanine, *L'Afrique au miroir*, op. cit., p. 89.

<sup>199</sup> R. González de Clavijo, *Embajada a Tomorlán*, ed. de Ramón Alba, Madrid: Miraguano, 1984; P. Tafur, *Andanzas e viages por diversas partes del mundo avidos*, ed. de Giuseppe Belini y Alberto Boscolo, Roma: Bulzoni, 1986.

el tipo de organización secuencial que suelen tener, siguiendo la evolución del viajero, ya que este libro no describe los itinerarios seguidos por Juan León el Africano en sus viajes por el continente africano. En cambio, sus informaciones se presentan de forma dispersa y tangencial, siendo el propósito del autor la realización de un informe de carácter histórico, social y muchas veces doctrinal. El segundo aspecto de diferencia entre la obra de Juan León y los tradicionales relatos de viajes españoles es el estilo. El uso del eufemismo y otras figuras de estilo, para atenuar la crudeza de las críticas, era un elemento fundamental en los libros españoles de la Edad Media, y muestra de ello nos la ofrecen las obras arriba mencionadas como base de la literatura de viajes en el mundo hispánico. Los autores de esos libros utilizaban mucho el humor tanto para expresar los contrastes que observan con su mundo occidental como al entrar en contacto con pueblos y grupos humanos diferentes o extraños. Lo menos que podemos decir es que este estilo suaviza o atenúa la descripción directa de las realidades observadas al representar con gracia las cosas y los seres muy feos o graciosos. Por ejemplo, el autor de la *Embajada a Tamorlán* expresaba la astucia de la nación china frente a la ignorancia de los Moros en los siguientes términos:

...y de los del Catay así lo dicen, que ellos son las gentes más sutiles que en el mundo hay, y dicen que ellos han dos ojos, y que los Moros son ciegos, y que los Francos han un ojo, y ellos llevan ventaja en las cosas que hacen a todas las naciones del mundo.<sup>200</sup>

En otra circunstancia, dice el mismo autor al referirse al mundo de los tártaros que presentaba un aspecto horrible, por lo feo:

...y cerca de las ciudades y de los lugares donde había aguas y prados hallamos así mismo mucha gente de ellos, tantos en feos andaban de sol, que parecían que del infierno salían, y tantos eran que parecían infinitos.<sup>201</sup>

A pesar de que no nos es necesario poner ejemplos, para no alargar tal vez inútilmente el propósito, señalemos que el mismo estilo caracteriza el texto del

---

<sup>200</sup>R. González de Clavijo, *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>201</sup>R. González de Clavijo, *op. cit.*, pp 156.

segundo libro mencionado: el de Pero Tafur. Así que, donde Juan León el Africano utilizó palabras duras y muy negativas para retratar a los negros de África, Tafur y González de Clavijo posiblemente hubieran utilizado el humor, el eufemismo u otra figura estilística para suavizar la crítica. Esta diferencia en el estilo, aunque no pertenecen al mismo siglo, denota las marcas de diferencia entre la formación intelectual de Juan León y la de los mencionados autores. En Juan León se nota el importante peso de la influencia oriental y más precisamente, la cultura arabo-musulmana. Además de la ausencia del humor --o de su poco uso-- que no forma parte del rasgo de esta cultura, el uso de cuentos y anécdotas es otro elemento que confirma lo anteriormente postulado. Oumelbanine apunta por ejemplo treinta anécdotas que utiliza Juan León el Africano en su obra para ilustrar sus propósitos y ofrecer ejemplos de los hechos que expone. Las anécdotas que, como sabemos, actúan como los cuentos, constituyen uno de los rasgos fundamentales de la cultura árabe desde varios siglos, y basta recordar los famosos cuentos de las *Mil y una noches* para convencernos.

## 5. Conclusión

Para terminar este análisis, es preciso recapitular las ideas principales de nuestra exposición. Primero, basándonos en todos los rasgos que hemos dado de *Descripción general de África*, podemos afirmar --sin grandes riesgos de equivocarnos-- que el libro de Juan León el Africano es un documento a caballo entre la geografía descriptiva y empírica y los libros de viajes propiamente dicho, pero su valor literario resulta incuestionable. Su literariedad se encuentra sobre todo en su organización interna en libros o partes, y cada libro está dividido en una especie de capítulos, y cada capítulo en apartados o párrafos bien titulados; una organización simple pero rigurosa. Otro aspecto de su literariedad es la diversidad del estilo y de discurso a través de la hábil combinación de la descripción geográfica empírica y el sesgo ideológico que toma la descripción de ciertos reinos. Además de estos aspectos, señalemos también el uso de las anécdotas y la combinación de textos de carácter informativo y los de carácter

meramente literario. La importancia socio-cultural de la obra no da lugar a dudas tampoco, tanto para los españoles como para los africanos y el mundo en general. Oumelbanine nota por ejemplo, como una de las influencias de la obra, la entrada en el vocabulario corriente de la geografía africana, de varios nombres de origen español, como Argel (que se llamaba antiguamente “Gezeir” en árabe), Tánger (en lugar de “Tanja”), Melilla (en vez de “Melela”), cambios, todo ellos, ocurridos a raíz de nuevas denominaciones geográficas inspiradas de Juan León el Africano. Tantas eran las influencias del autor y de su obra en el descubrimiento de África en sus diferentes facetas que fue apodado Juan León el Africano el “Cristóbal Colón” de África. Sin embargo, la influencia de la obra no tuvo la misma importancia para el África negra que para el Magreb. Tanto por la proporción que dedica el autor al continente oscuro como por la manera en que presenta a sus habitantes, el libro no fue sino un documento o una fuente más dentro de la producción literaria occidental dedicada desde siglos a la representación negativa del Negro de África: un ser salvaje, monstruoso, ignorante, deforme, miserable y, por lo tanto, infrahumano. Pero debemos reconocer un matiz en la obra del granadino: la existencia de reinos en la Tierra de los Negros, lo que deja por lo menos percibir una sociedad organizada y “civilizada”. Pero la impresión general que se desprende de la lectura de la obra es que el África negra, además de la representación esperpéntica que sufre en la ínfima parte que le dedica el autor en su obra, no ocupa sino un lugar despreciable, al quedarse desatendida la mayor parte de ella: África central, oriental y meridional no se han mencionado en ningún momento. A este propósito nota Oumelbanine:

L'ouvrage de Léon s'intitule Description de l'Afrique. Ce titre est, à certains égards trompeur. En effet, dans l'Afrique dont il nous parle, l'Afrique noire n'occupe qu'une place modeste, le texte privilégiant l'Afrique blanche et musulmane.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup>Z. Oumelbanine, *op. cit.*, p. 39.

En el mismo sentido, escribe Masonen que, además de la marginación sufrida por esta parte de África en la obra de Juan León, apunta lamentablemente la exclusión de Etiopía de la Tierra de Negros por el autor:

Inspite of the title, Leo's work is not a comprehensive description of the entire African continent. There's no mention, for example, of Christian Ethiopia or of the lands to the south of the sudanic zone, which already were familiar to European readers from contemporary portuguese and Italian reports.<sup>203</sup>

La obra de Juan León el Africano dio pruebas suficientes de la falta de interés de su autor por el África negra no sólo por el carácter superficial de su descripción de esta parte del continente --y de la representación muchas veces conforme a la tradición occidental, dejando tal vez de lado la realidad observada en algunos casos-- sino también porque redujo la Tierra de Negros a los quince reinos subsaharianos que limitan con el África blanca, sin tener en cuenta lo que escribieron Alvise Ca da Mosto sobre el África del Oeste en 1507 y Joao de Barros en su *Asia*, donde proporciona datos copiosos sobre los avances de los portugueses, el descubrimiento de las costas occidentales africanas hasta 1498, con un informe exhaustivo sobre la Costa del Oro (actual Gana), Benin y el reino del Congo. Así pues, el mérito de la obra, lo hay que reportar casi exclusivamente al África del norte, pues el relato ha conseguido excluir esta parte del continente de la representación que se solía hacer de África en Occidente, desplazándolo y fijándolo en la Tierra de Negros. Tal vez habría que esperar otro relato posterior para aportar más luz en la representación del Negro en la literatura de viajes en la España de aquel entonces. Por eso debemos ver precisamente la evolución de esta situación de la imagen del Negro en los libros de viajes españoles de las postrimerías del siglo XVI, con otro granadino: Luis del Mármol Carvajal en su libro cuyo título es, como el de Juan León el Africano, *Descripción general de África*.

---

<sup>203</sup>P. Masonen, *op. cit*, p.21.

## CAPÍTULO V: TRAS LAS HUELLAS JUAN LEÓN EL AFRICANO: ÁFRICA NEGRA EN *DESCRIPCIÓN GENERAL DE ÁFRICA* DE LUIS DEL MÁRMOL CARVAJAL

La obra de Luis del Mármol Carvajal, *Descripción general de África*, guarda muchas similitudes con la *Descripción general del África y de las cosas notables* de Juan León el Africano. Podríamos empezar por un aspecto tan evidente como el título, pero no es el único elemento de similitud, porque ambos autores, desde la perspectiva personal, compartieron la condición de excautivos. En otros planos podríamos añadir otros aspectos, muy numerosos, relacionados con el contenido de ambas obras, que se parecen y llevarían a afirmar que la obra de Luis del Mármol sería una reescritura de la de Juan León el Africano como afirmaron muchos. Además de la actitud del autor en su percepción y expresión de la realidad negra, nos interesaremos por el estilo adoptado por el mismo, así como el vínculo que lo relaciona con el relato de su compatriota Juan León. Todas estas concomitancias y otros aspectos que se expondrán más adelante hacen necesario el empleo de una perspectiva comparatista entre ambas obras.

### 1. Vida y obra de Luis del Mármol Carvajal.

Al intentar elaborar la biografía de Luis del Mármol Carvajal, Ángel Galán lamentaba la dificultad de la tarea en los siguientes términos:

Todavía está por elaborar una biografía definitiva del autor de la *Historia del Rebelión...* De hecho, la mayor parte de los tratadistas antiguos y algunos de los más recientes, recogen esta imposibilidad.<sup>204</sup>

Casi cuarenta años antes de Galán, González de Amezúa, en el prólogo a la *Primera parte de la Descripción general de África*, reconocía la escasez de datos biográficos sobre el autor, a pesar de las aventuras y peripecias que caracterizaron su vida como militar que se alistó muy temprano en el ejército real. Por ser un hombre de acción, su experiencia podría haberse recogido por escrito junto con detalles de su vida. El desajuste entre la fama de Luis del

---

<sup>204</sup> A. Galán, "Introducción" en L. del Mármol Carvajal, *Historia y castigo de los moriscos*, Málaga: Arguval, 1991, p. 7.

Mármol Carvajal y los escasos datos sobre su biografía ha sido también reconocido, como veremos en las frases siguientes que citamos de González de Amezúa, por eruditos como Manuel Serrano y Sanz:

Tan escasas, en efecto, son las noticias biográficas tuyas, que un historiador del fuste y erudición de D. Manuel Serrano y Sanz hubo de confesar que “casi los únicos datos biográficos que de él sabemos son los que nos transmitió en el prólogo de su citada *Historia del rebelión... de los moriscos*”<sup>205</sup>

Debemos reconocer aun hoy que la investigación filológica sobre el autor no nos ha permitido ir sustancialmente más allá de los detalles esenciales y relevantes que han sido señalados por los anteriores críticos a partir de las propias indicaciones del autor en sus obras, datos que recogemos tanto en las fuentes primarias como en las secundarias para tratar de reconstruir la vida del escritor.

#### 1.1. Luis del Mármol Carvajal: un personaje por explorar.

Se desconoce la fecha exacta del nacimiento de Luis del Mármol Carvajal, pero la ciudad donde nació y su condición de hijo natural son datos fidedignos y de lectura inmediata en la obra. En el prólogo de la *Descripción general*, el autor afirmaba que era natural de “la insigne ciudad de Granada”. En cuanto a su linaje, existen dos tesis contradictorias: una, sostenida por un grupo de críticos entre los que cabe citar a Ángel del Arco y Moliner, afirma que Luis del Mármol era descendiente de moriscos. Debieron basarse supuestamente en una partida de nacimiento de la parroquia de Santa Isabel de los Abriles (Granada), habitada en aquel entonces por moriscos. Esa partida se refiere a una tal Isabel que era hija de Francisco de Mármol. La resonancia de este apellido llevó a don Ángel del Arco a escribir lo siguiente, en relación con la biografía del autor, declaraciones que recoge Tomás García Figueras:

Nació Mármol en Granada, en 1520-según del Arco-, de padres moriscos, y murió en la misma ciudad, en 1599.<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> A. González de Amezúa, “Introducción” en Luis del Mármol Carvajal, *Primera parte de la Descripción general de África*, Madrid: [s.n], 1953, (ed. facsímil), pp. 9-10.

<sup>206</sup> T. García Figueras, “Españoles en África en el siglo XVI. Luis del Mármol Carvajal”, *Revista de Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 10 (1949), pp. 69-101.



La partida alude al bautismo de Isabel el 1 de diciembre de 1527 y precisa, además, que es hija de Francisco de Mármol. Sin embargo, el nombre del padrino no aparece y sólo el apellido de Calderón se puede leer en ella. El de la madrina tampoco aparece, ya que el documento sólo habla de “Calderón y su mujer”. Ante tal confusión y omisión--que para unos era voluntaria--muchos pensaron que ese Francisco de Mármol era el tío de Luis del Mármol, e Isabel, su prima. La condición del padre de Luis del Mármol y las circunstancias en las que nació podrían alimentar también la especulación sobre su origen morisco. En la carta real de legitimación del escritor en fecha del 27 de marzo de 1528, se contienen las informaciones que a continuación reproducimos:

Por quanto por parte de vos, Pedro del Mármol, nuestro escribano de la Audiencia e Chancillería de la cibdad de Granada, nos fue fecha relación que syendo vos soltero, no obligado a matrimonio, [ni] religión alguna, ovistes e procurastes a Luys del Mármol, vuestro hijo, en una muger, syendo ella asy mismo soltera...<sup>207</sup>

Pedro del Mármol, el padre de Luis, era soltero a pesar de su estatuto social. El documento precisa que no estaba obligado a matrimonio, en una sociedad española de los siglos XV-XVI, caracterizada por un redoble de la fe católica en todos los aspectos de la vida, soliviantado por las recientes victorias sobre los moros que ocupaban un territorio cristiano. ¿Cómo comprender, en aquel contexto, que un hombre de la importancia social de Pedro del Mármol fuese de sangre castiza y prescindir de uno de los valores apreciados del catolicismo: el matrimonio, aunque no fuera obligatorio? La total ausencia de indicaciones sobre la identidad de la madre de Luis del Mármol podría ser otro indicio que llevó a muchos a tener tantas dudas sobre su linaje. Por fin, la situación de Granada en aquel entonces--mezcla de razas, convivencia y compenetración de culturas--ofrecía argumentos para pensar en la mezcla de sangre en un hijo natural como Luis del Mármol.

---

<sup>207</sup> *Op. cit.*, p. 33.

Otra tesis, en cambio, refuta esta afirmación de la ascendencia morisca del autor, pero sin ofrecer suficientes pruebas convincentes de la “limpieza de sangre” de una y otra de las familias de Luis del Mármol. Por ejemplo, Guillermo de Rittmagen, citado por García Figueras, sostenía esa tesis contraria a la del Arco y Moliner, pero no indicaba ninguna fuente de donde sacaba las pruebas de la pertenencia del autor al linaje de castellanos de sangre limpia, limitándose sólo a afirmar que sus antepasados participaron en la reconquista de Granada. Tampoco bastan los siguientes propósitos de Amezúa para justificar el origen castizo del autor:

No parece verosímil tal linaje oscuro en escritor como Mármol que, al historiar la rebelión de la Alpujarra, no sólo no calló las crueldades atroces y bárbaros suplicios a que los sublevados moriscos sometían a los cristianos que caían en su poder, sino que hubo de consignarlas con todo pormenor.<sup>208</sup>

De cualquier forma, los defensores de esta tesis parecen perder de vista el hecho de que Luis del Mármol, como hijo natural, estaba en una búsqueda permanente de su aceptación y legitimación social, lo que le hubiera llevado incluso a actuar contra su linaje si fuera necesario para conseguir su meta. Recordemos también que Juan León el Africano tuvo la obligación --por lo menos desde el punto de vista moral, al ser un protegido del Papa-- de actuar de igual modo, al atacar y criticar con palabras muy duras a sus antiguos correligionarios musulmanes del Magreb, alegando para ello su imparcialidad como historiador. Así pues, este argumento del compromiso de los antepasados de Luis del Mármol en la lucha contra los moros para justificar su linaje nos parece discutible.

Con todo, el año del nacimiento de Luis del Mármol queda incierto e impreciso, porque no se ha ubicado su partida de bautismo en ninguna parte. Así pues, las fechas adelantadas hasta ahora son conjeturas de los críticos. En efecto, las indicaciones del propio escritor no permiten determinar con exactitud en qué año nació, porque resulta poco creíble el año que insinúa en sus declaraciones. En el “Prólogo al lector” de su *Descripción general*, dice:

---

<sup>208</sup> A. González de Amezúa, *op. cit.*, p. 12.

Aviendo, pues, salido de la insigne ciudad de Granada, donde es nuestra naturaleza, siendo aun mozo de pequeña edad, para la jornada que el christianíssimo emperador don Carlos hizo sobre la famosa ciudad de Túnez el año de nuestra salvación mil y quinientos y treynta y cinco, y después de la felice expugnación della, seguido las vanderas imperiales en todas las empresas de Áffrica por espacio de veynte y dos años, y padescido siete años y ocho meses de captiverio que estuvimos en poder de infieles de los reinos de Marruecos, Tarudante, Fez, Tremecen y Túnez, en el qual tiempo atravesamos los arenales de Libia, hasta llegar a Acequia el Hamara, que es en los confines de Guinea, con el Xerife Mahamete, cuando traya las armas victoriosas por Áffrica, apoderándose de las provincias occidentales, y hecho otros viajes por mar y por tierra, assí en captiverio como en libertad, por toda Berbería y Egipto, donde notamos muchas cosas dignas de memoria y que nos pareció se desseavan saber en estas partes.<sup>209</sup>

Teniendo en cuenta la declaración de Luis del Mármol en la dedicatoria de su *Historia del rebelión*, este párrafo implica que el autor se alistó en el ejército real y salió en la campaña de África a los once años. Pero esta edad, tan corta para una empresa peligrosa como la guerra, nos lleva, al igual que a muchos críticos, a pensar que Luis del Mármol se habría equivocado en sus indicaciones. A falta de pruebas contrarias, como pudiera ser la edad mínima exigida para alistarse en el ejército en aquél entonces, varios críticos piensan que el autor tendría por lo menos quince años cuando acompañaba a don Carlos V en sus campañas africanas. En este sentido, escribe García Figueras:

Se cree que Mármol tenía quince años cuando fue Carlos V a Túnez, por lo cual se fija su nacimiento en 1520.<sup>210</sup>

Lo mismo opinaba Ángel del Arco y Moliner, en su mencionada obra, que por muy niños que fueran los jóvenes de aquel entonces al entrar en el ejército, parecen muy pocos años los once que tenía Luis del Mármol para hacerse soldado y participar en el sitio y toma de Túnez. En cambio, la hipótesis de la edad de quince años barajada como la que posiblemente tenía Luis del Mármol parecía la mínima compatible con la profesión militar. González de Amezúa, por su parte, no concibe la situación desde esta perspectiva lógico-deductiva y se ciñe

---

<sup>209</sup> *Op. cit.*, prólogo IIr.

<sup>210</sup> T. García Figueras, art. cit, p. 72.

férreamente a las indicaciones del autor para situar su nacimiento en 1524. Sin embargo, por las razones ya expuestas sobre las condiciones mínimas para desarrollar actividades militares, la fecha de 1520 nos parece más probable como la del nacimiento de Luis del Mármol Carvajal.

En cuanto a los demás datos sobre el autor, sabemos, por las mismas fuentes, que su padre se llamaba Pedro del Mármol y era escribano de la Audiencia y Chancillería de la ciudad de Granada, como consta en la carta real de legitimación de Luis del Mármol en la fecha de 27 de marzo de 1528, carta que podemos encontrar en *Descripción general*, edición de 1953. Además, Luis del Mármol tenía dos hermanos: Lorenzo del Mármol y Pedro Zapata del Mármol, que llegó a ser escribano de Cámara del Real Consejo de Castilla. Sobre este último, los siguientes datos se pueden leer en la *Historia del rebelión*:

Consideradas todas estas cosas, determiné de hacer atrevida elección, y escribí a Pedro Zapata del Mármol, mi hermano, escribano de cámara del real Consejo de Castilla, que besase à vuesa señoría las manos y le suplicase se dignase de dar a la *Historia* su favor.<sup>211</sup>

Sobre su formación intelectual, sabemos que Luis del Mármol había cursado sólo las primeras enseñanzas cuando se escapó del dominio familiar para entrar en el servicio militar.

En cuanto a su estancia en África y las peripecias que tuvo su vida en este continente, el párrafo anteriormente citado, sacado del “Prólogo al lector” de la *Descripción general*, nos da los elementos esenciales sobre el tema: a través de este pasaje, podemos ver que Luis del Mármol fue, como otros tantos españoles, protagonista de la expansión militar ibérica en África y se quedó en el continente durante veintidós años, de los que casi ocho fueron de cautividad en tierras musulmanas. No se sabe exactamente la fecha en que el autor cayó en poder de sus captores turcos y, otra vez, nos vemos en la necesidad de recurrir a conjeturas para intentar situar el evento en el tiempo.

---

<sup>211</sup> L. Mármol Carvajal, *Historia del rebelión...*, *op. cit*, Dedicatoria.

Si nos basamos en las declaraciones del autor que ya citamos más arriba, sus veintidós años de estancia africana, contada a partir de 1535, habrían acabado en 1557. Suponiendo también que su cautividad terminó en ese año, llegamos a la conclusión de que Luis del Mármol fue capturado entre 1548 y 1549. Pero independientemente de la exactitud de la fecha del acontecimiento, lo que no se puede dudar es que durante su cautividad el autor aprendió la lengua árabe a la perfección y recorrió todo el Magreb y Egipto, lo que le dio la idea de escribir una obra que diese a conocer su estancia en aquellos lugares y lo que observó en ellos.

Después de regresar a España, probablemente en 1557, no tenemos noticia alguna de Luis del Mármol hasta 1568, año en que los Moriscos se sublevaron en las Alpujarras. El autor marchó con el ejército encabezado por don Juan de Austria para sofocar la rebelión. Luis del Mármol actuaba en ese conflicto como veedor de las compras de bastimentos y municiones. La experiencia vivida por el autor en aquellas circunstancias fue plasmada en su *Historia del rebelión y castigo de los Moriscos del reyno de Granada*, obra que constituye la principal fuente de información sobre dicho acontecimiento, por ser el autor un testigo directo de los hechos relatados. Después de esta fecha, Luis del Mármol desaparece de la escena pública y su nombre consta sólo de vez en cuando en documentos oficiales tales como la traducción, en 1572, del texto del estandarte arrebatado a los turcos en Lepanto; o la traducción y el análisis del pergamino descubierto en 1588 en la Torre de Turpiana de Granada, escrito en árabe en su mayor parte. En ese pergamino, se contenía una supuesta profecía de San Juan sobre la inminencia de la invasión árabe. A este propósito, destaca Rodríguez Mediano el papel importante desempeñado por Luis del Mármol en los siguientes términos:

Luis del Mármol fue una de las personas requeridas por el arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, para emitir su opinión acerca del pergamino hallado en la Torre Turpiana. El informe redactado por Mármol es muy interesante. En él, expresa sus dudas sobre la autenticidad del mismo por varias razones. Una de ellas es que “el estilo, el frasis y las sentencias” de la supuesta profecía de San Juan coincidían con las de otros “jofores” o pronósticos que circulaban entre los

moriscos, y que profetizaban una inminente victoria del Islam sobre los cristianos.<sup>212</sup>

A propósito de las peripecias y polémicas en torno a ese pergamino, precisemos que existe una amplia bibliografía y muchos trabajos de investigación, lo que denota la importancia histórico de ese tema.<sup>213</sup> Para hacernos una idea sobre este asunto, señalemos que los primeros sucesos relacionados con lo que se llamarían luego “Plomos de Sacromonte” empezaron en 1588 con el hallazgo de un baúl entre los escombros durante la demolición de una torre de la antigua mezquita de Granada, donde se pretendía edificar una catedral cristiana. Ese baúl contenía un pergamino escrito en árabe, castellano y latín, con informaciones diversas tales como la identificación de los huesos encontrados junto al pergamino y la manera en que llegó a la ciudad de Granada el mártir cristiano de origen árabe de cuyos huesos se trata. Pero lo que más llamó la atención, al parecer, y provocó un fervor en la ciudad, además de los hechos increíbles y curaciones milagrosas que se relacionaban con ese hallazgo, fue la profecía anteriormente mencionada. Pero la historia de esos plomos se detuvo ahí, pues entre 1594 y 1599 aparecieron unos veintidós libros similares de plomo en unas cuevas del Monte Valparaíso, una localidad que se llamaría luego Sacromonte. Así pues, el tema de los plomos de Sacromonte constituía un hito importante en la historia cultural y religiosa del llamado Occidente musulmán del que formaba parte el sur de la Península ibérica en los siglos XVI y XVII.

La fecha de la muerte de Luis del Mármol queda también incierta, pero gracias a unos indicios se puede deducir el año probable de su fallecimiento.

---

<sup>212</sup> F. Rodríguez Mediano, *Exploradores españoles olvidados de África*, Madrid: SGEL, 2001, p. 9.

<sup>213</sup> Entre los trabajos existentes sobre el tema de los plomos del Sacromonte destacan los siguientes: M. Asín, “Noticia sobre los mss. Árabes del Sacromonte de Granada”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, IV (1911), pp. 249-278; I. P. Harvey, “The translation from arabic of the Sacromonte tablets and the archbishop of Granada: an illuminating correspondence”, *Qurtuba*, Vol. 1(1996); M. J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid: Nacional, 1980; K. A. Harris, “Forging History. The Plomos of Sacromonte in Granada in Francisco de Pedraza’s *Historia Eclesiástica*”, *Sixteenth Century Journal*, 30, 4 (1999), pp. 945-966; R. Benítez Sánchez-Blanco, “De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S. J.”, *Al-Qantara*, XXIII, 2(2002), pp. 403-436; F. J. Martínez Medina, “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica”, *Al-Qantara*, XXIII, 2(2002), pp. 437-475; L. Bernabé Pons, Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé”, *Al-Qantara*, XXIII, 2(2002), pp. 477-498; F. Rodríguez Mediano y M. García Arenal, “Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los “plomos”, op. cit., pp. 499-516.

Algunos críticos creen que el autor murió en 1599<sup>214</sup>, pero otros elementos dejan ver que el autor siguió viviendo hasta 1600. En efecto, basta leer detenidamente el título de su obra *Historia del rebelión...* y la mención de autor para ver que el autor vivió por lo menos hasta junio de 1600, ya que se presentaba como “andante en la corte de su majestad”. Además, se menciona en la *Historia del rebelión* que la obra fue “impresa en la ciudad de Málaga por Juan Rene a costa del autor”.

## 1.2. Obras de Luis del Mármol Carvajal.

Las obras conocidas, o mencionadas, de Luis del Mármol Carvajal no son muy numerosas, y lo esencial de su producción se reduce a las siguientes obras:

1- *Descripción general de Áffrica: Primera parte*, Granada: René Rabut, 1573.<sup>215</sup>

2- *Segunda parte y libro séptimo de la descripción general de Áffrica*, Málaga: Juan René, 1599.

3- *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*: Málaga: Juan René, 1600.

Además de esas obras, el autor redactó también unos memoriales, un comentario sobre el pergamino de la Torre Turpina de Granada que contenía una profecía de San Juan, como queda dicho anteriormente

## 2. *Descripción general de Áffrica*: presentación de la obra.

Luis del Mármol Carvajal presenta su obra, tanto en su estructura externa como en su contenido, con las palabras que siguen:

...hezimos esta hystoria y general descripción de Áffrica, que yrá dividida en doce libros y en dos partes. La primera parte que aora sale a luz va en seys libros repartidos en dos volúmenes por ser mucha escriptura. El primer libro es una

---

<sup>214</sup> A. Del Arco y Moliner y G. Rittwagen dedujeron de la falta de índices en la *Segunda Parte de la Descripción general de Áffrica* para suponer que su autor murió en el curso de la impresión de dicha parte.

<sup>215</sup> Existe una edición moderna de esta obra: la facsímil del Instituto de Estudios Africanos del Patronato Diego Saavedra Fajardo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, lo mismo que *Historia del rebelión*, pero de la *Segunda parte de la Descripción* sólo se conoce el impreso del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

colegción y compendio general de toda esta descripción, donde se declara en particular lo que es Áffrica, y las provincias, ciudades y poblaciones principales, medianas y pequeñas que ay en ella, no dexando aparte los ríos, los animales esquisitos y los pobladores y todas las otras cosas memorables, y la entrada de los Alárabes y su origen.

En el segundo libro se contiene una relación de todas las guerras que el pueblo christiano á tenido con los infieles y de las que án causado sus mismas discordias entre ellos, desde que Mahoma divulgó su secta, con el origen della...

Los otros quatro libros desta primera parte tratan de los quatro reynos de Berbería, que son Marruecos, Fez, Tremecen y Túnez, y la descripción dellos, y de sus provincias, y de todas las ciudades, castillos y poblaciones de sierras, y de los sucesos memorables de guerras que an acaescido en ellos...

La segunda parte terná otros seys libros, la qual saldrá brevemente a luz, con el favor divino, lo que se contiene en ella es lo que en ésta falta de toda la región de Áffrica, como son las provincias de Numidia, Libia, Egipto, la baxa y alta Etiopía y todas las islas que están al derredor della y le pertenecen, con la descripción de todas ellas.<sup>216</sup>

Después de esta presentación en sus rasgos esenciales (estructura externa y contenido), sólo añadiremos unos cuantos detalles para el mejor conocimiento de la obra y para delinear el ámbito en el que Luis del Mármol trata el tema del África negra.

Señalemos, de entrada, que los seis libros de la primera parte están repartidos en dos volúmenes que constan de tres libros cada uno. En cuanto a la segunda parte, también consta de seis libros, pero menos extensos que los de la primera parte y las materias tratadas en ellos lo son de manera concisa.

La observación que se puede hacer sobre esta división de las dos partes de *Descripción general...* es que su autor, al estructurar las dos partes de igual modo, con el mismo número de libros, demuestra su equilibrismo, aspecto muy interesante si llegara a averiguarse en el contenido de la obra y, sobre todo, en la calidad de las informaciones que da sobre las diferentes partes del continente.

Respecto al contenido de las dos partes precisamente, cabe decir algo, para dar por lo menos la sustancia de los temas tratados.

---

<sup>216</sup> L. Mármol Carvajal, *Descripción...*, op. cit, prólogo al lector.



## 2.1. Primera parte.

Los cinco primeros capítulos del primer libro tratan de las generalidades sobre África. En ellos, Luis del Mármol Carvajal recurre de manera abundante a fuentes tanto árabes como occidentales. Entre los árabes más citados se encuentran Al Masudi, que llama *El Moçaudi* en el texto, y Al Bakri (*El Bequer*); y entre los occidentales, Ptolomeo ocupa un lugar destacado. La utilización abusiva de esas fuentes tuvo como consecuencia la consideración de África, en un principio, como sólo una provincia del continente: Túnez y sus alrededores:

Áffrica propiamente, es una provincia particular, en esta segunda de las tres partes del mundo, donde fue edificada la famosa ciudad de Cartago.<sup>217</sup>

Luis del Mármol parte de las consideraciones sobre el origen de la palabra *África* que ya había tratado Juan León el Africano, y se atiene a ello en todos sus aspectos sociohistóricos, con la diferencia de que Luis del Mármol da más detalles sobre las fuentes utilizadas, citando a veces los libros de los autores antiguos, a diferencia de Juan León que sólo mencionaba los nombres de esos autores. Por ofrecer un ejemplo, cuando habla el autor de los que escribieron sobre el origen de la palabra *África*, cita la siguiente fuente:

Ibny Alraquiq, antiguo escriptor affricano (en su libro intitulado *Árbol de la generación affricana*) dize que la provincia de Áffrica tomó su nombre de un rey de Arabia feliz llamado Melec Ifriqui, el qual, vencido por los pueblos de la alta Etiopía en una batalla que con ellos uvo junto al río Nilo...passó el río y se metió por los desiertos de Libia.<sup>218</sup>

Si nos ceñimos a este origen y al sentido estricto de la palabra *África*, podemos notar que el continente carece de nombre genérico que incluya todas las demás regiones, como Europa y Asia. El nombre *África*, aplicado a las partes que no se encuentran en la región así delimitada--Túnez y sus alrededores-- sería entonces una denominación de conjunto por defecto. De cualquier modo, este elemento, la precisión del título de los libros de los escritores antiguos, que acabamos de

---

<sup>217</sup> L. Mármol Carvajal, *op. cit.*, fol. 1r.

<sup>218</sup> *Ibidem*

señalar y otros muchos aspectos en la obra, constituyen las originalidades de *Descripción general...* de Luis del Mármol Carvajal, atenuando así las afirmaciones de varios críticos que consideran la obra como mero plagio de la *Descripción* de Juan León el Africano. Pero no nos detenemos en este aspecto ahora, pues hablaremos, en su momento, de las similitudes y diferencias entre ambas obras para valorar así la calificación de la obra de Luis del Mármol por esos críticos como una mera copia del relato de su compatriota Juan León.

Después de hablar del origen de la palabra *África* según los antiguos, Luis del Mármol pasa a dar luego su propia descripción de África, empezando por la enumeración de los nombres de territorios y reinos que forman sus fronteras naturales, y acaba con la división del continente. En este último punto, notamos otra diferencia con Juan León el Africano, pues Luis del Mármol divide África en seis partes que son: *Berbería*, *Beled el Gerid* (o tierra de los dátiles o también *Numidia*), *Zahara* (o desierto de *Libia interior*), la *baja Etiopía* (o *Beled-la-Abid* o también *Beled Geneúa* que corresponde a la *Tierra de los Negros*), la *alta Etiopía* (o reino de los *abissinos* o también *Nubia*) y *Egipto*.

A partir del capítulo seis, el autor da algunos datos de carácter general sobre la descripción de las regiones citadas, y dedica los capítulos XV y XVI al África negra. El capítulo veintitrés describe los animales que se encuentran en África y que son diferentes de los de Europa. El capítulo veinticuatro versa sobre los primeros moradores de África. En este capítulo, Luis del Mármol utiliza casi exclusivamente las fuentes religiosas y, como lo comprobaremos en la segunda parte de la obra, afirma que el continente fue poblado por los descendientes de Noé, después del diluvio:

Las primeras poblaciones que uvo en esta segunda parte del orbe, después que las aguas del diluvio universal se retiraron, y Dios embió su arco en señal de paz entre él y la tierra...Mezraym, hijo de Cham y nieto de Noé, pobló a Egipto, Chus, otro hijo de Cham pobló a Etiopía y reinó en ella; y Fuht que también fue hijo de Cham pobló la Libia que antiguamente se llamó Fuhteya, y es la que oy llaman la tierra de los negros, donde están los pueblos de Neúba, Zinche y Geneúa. Sabatha, hijo de Chus pobló los desiertos de Libia que están entre

Numidia y la tierra de los negros. Y Tut, otro nieto de Cham truxo a la Tingitania los pueblos llamados Tuteyos.<sup>219</sup>

El recurso a la cosmogonía bíblica por el autor es uno de los rasgos importantes de la *Descripción general*, uno de los elementos fundamentales en la concepción de las razas en general, y la percepción del Negro en especial. Este aspecto, nos proponemos examinarlo como indicio muy importante en la determinación de la imagen del Negro a partir de las fuentes religiosas y sus implicaciones socio-históricas, sobre todo en los cuatro siglos que siguieron al descubrimiento de América. Señalemos también que a partir del capítulo seis, la lectura progresiva del relato nos permite pasar de las meras generalidades sobre el continente africano a muchos detalles sobre las regiones, las poblaciones, los ríos y los animales del continente. Los cuatro últimos capítulos (XXXVI a XXXIX) incluyen datos históricos sobre las correspondencias de los reyes de Abisinia y del Congo.

El libro segundo, de tema fundamentalmente histórico, se dedica a un discurso sobre la religión musulmana y da noticias sobre las guerras religiosas que hubo hasta el año 1571. Así, los tres primeros capítulos de este libro hablan del origen del profeta Mahoma y, desde el capítulo cuatro hasta el veintiocho, el autor narra los sucesivos gobiernos de los veintitrés primeros Jalifas del Islam. Del capítulo veintinueve al treinta y ocho, Luis del Mármol describe la dinastía de los Almoravides, de los Almohades y de los Benimeriníes

El último capítulo del primer volumen se refiere a la historia de la decadencia del reino de los Beni Watas, otra dinastía del África del norte, y evoca los principios del reino de los Cherifes. El primer volumen de la primera parte acaba con una tabla de capítulos y un índice de los nombres propios utilizados por el autor.

El segundo volumen contiene el mismo número de libros que el primero: tres libros que se dedican exclusivamente a una descripción muy detallada del África blanca, y al final del volumen viene un índice de reinos, provincias, ciudades y una tabla de los nombres propios citados.

---

<sup>219</sup> L.del Mármol Carvajal, *Descripción general. op.cit.*, fol. 31.

## 2.2. Segunda parte.

La segunda parte de la *Descripción general* se publicó en 1599, dieciséis años después de la publicación de la primera parte. La causa de este largo intervalo de tiempo en la publicación de las dos partes no ha sido dilucidada, pero el fracaso en que se saldó la búsqueda de la financiación por parte del autor y la falta de recursos propios y suficientes para sufragar los gastos de impresión, pueden esgrimirse como argumentos para explicar ese retraso. Esta parte, sin embargo, es mucho más reducida en su estructura externa que la primera parte, a pesar de que contenga seis libros al igual que aquella. Las materias tratadas en los seis libros son las que desglosamos a continuación.

-Libro séptimo: consiste en la descripción de la región de Numidia y tiene cincuenta y nueve capítulos.

-Libro octavo: en él hace Luis del Mármol una representación de Libia interior o “Zaara”. Sólo nueve capítulos integran este libro, pero el menor número de capítulos que contiene este libro tiene justificación, pues se ajusta a la naturaleza de la región descrita, que es un desierto.

-Libro noveno: con sesenta capítulos, éste es el libro más extenso de la segunda parte de la *Descripción general*. Este libro es lo que más nos interesa y en el que enfocaremos el análisis a lo largo de este trabajo, porque se ocupa del África negra o *Baja Etiopía*.

- Libro décimo: contiene la descripción de la alta Etiopía o *Abisinia*.

- Libro undécimo: el autor lo dedica a la descripción de Egipto.

## 3. África negra en la *Descripción general de Affrica*: Primera y Segunda parte.

### 3.1. El concepto de África y las relaciones hispanoafricanas en la época de Luis del Mármol Carvajal.

El marco político, histórico, social y cultural en que Luis del Mármol Carvajal concibió su trabajo incidió mucho en la determinación psico-espacial del concepto de *África*, tal como aparece en varias partes de la *Descripción general de Affrica* .

Desde el punto de vista político e histórico, podemos decir que el África de Mármol es un espacio mucho más reducido que su extensión geográfica. En cambio, si nos basamos en el último elemento, no cabe duda de que su *África* es más amplia que la de Juan León el Africano quien se limitó principalmente al Magreb y los quince reinos negros colindantes. En efecto, Luis del Mármol va más allá de esos quince reinos negros e incluye, en la geografía negro-africana, otros numerosos reinos y provincias como Guinea o “Gambu”, Casamance, Papays, Biafar, Maluces, Cocolis, Vagas, Zape, Sierra Leoa, el Cabo de Buena Esperanza, Zanguebay, Alagoa, Sofala, Angos, Mozambique, Quiola, Mombaza, Melinde, Magadaxa, Adea, Adel o Dobas y el reino del Congo.<sup>220</sup> Además, Luis del Mármol incluye la alta Etiopía y, sobre todo, la totalidad del territorio egipcio en el continente africano, a diferencia de Juan León el Africano, que había excluido esas partes del continente africano en su *Descripción*. Con esta enumeración exhaustiva de los territorios hasta entonces no nombrados por otros autores, por lo menos en documentos de esta importancia, Luis del Mármol presenta un África geográficamente más completa al nivel teórico. Sin embargo, varios elementos en la obra apuntan el interés particular del autor por el África blanca, hasta tal punto que en algunos propósitos suyos África se reduce a esta parte. Pero precisemos de antemano que el interés de Luis del Mármol por el África del norte tiene su historia, diferente de la motivación de Juan León en su *Descripción*.

La estancia africana de Luis del Mármol no fue motivada por el mero placer de explorar el continente, ni por exilio forzado como fue el caso de su compatriota Juan León. En cambio, la motivación política (la expansión militar y territorial del imperio español) fue la causa del viaje de Luis del Mármol. Sin embargo, la evocación de esta motivación expansionista del viaje del autor reduce sensiblemente, al menos al nivel psicológico, y también político, el concepto de África. En efecto, sólo una parte del continente africano (el Magreb)

---

<sup>220</sup> Los nombres de las regiones citadas son los que utilizó Luis del Mármol, pero muchos de ellos han cambiado, evolucionado o desaparecido en la geografía africana actual. Además, se nota la corrupción de los nombres de algunos reinos como Casa Manse (Casamance, en el actual Senegal), Biafar (Biafra, en Nigeria), Sierra Leoa (Sierra Leona), Magadaxa (Mogadiscio)...

se encontraba involucrada en las guerras de expansión o de protección del reino de España en los tiempos de Luis del Mármol, por varias razones como puede ser la presencia de numerosos musulmanes españoles exiliados en esa parte y que podían, en cualquier momento, organizar ofensivas para recuperar el reino de Granada que acababan de perder. Así, la seguridad del frágil reino de Granada recién reconquistado debía conseguirse a través del acorralamiento y persecución de esos enemigos potenciales, por una parte, y de la extensión del reino hacia el sur con la anexión de los territorios magrebíes cercanos, por otra parte. La guerra era, desde esta perspectiva, inevitable. El reconocimiento del terreno para este fin era la principal misión de Luis del Mármol y la verdadera motivación del viaje a África era una misión militar. La misma motivación fue ostentada por el autor para la composición de esta obra, como podemos comprobar en varias partes de la misma. En la dedicatoria de *Descripción general*, Luis del Mármol justifica la composición de su obra en los siguientes términos:

También me movió a ello que V.M rescibirá servicio de que, aviendo como en ellos ay copia de gente tan cathólica y aventajada, ay assí mesmo quien con historias generales y verdaderas combide los ánimos de los hombres valerosos a los dulces premios de la virtud y disciplina militar...para la conquista de los pueblos bárbaros affricanos tan vezinos como crueles enemigos nuestros, que siempre fueron y son asaz molestos a los súbditos y vasallos de V.M, o para la contratación con ellos en tiempo de paz.

Los “pueblos bárbaros affricanos” y “cruelles enemigos” a los que alude el autor son dos claves importantes que nos permiten identificar el referente de sus propósitos. Así pues, se trata de los árabes que, en aquel entonces, seguían siendo una verdadera amenaza para el reino de Granada y la Península Ibérica en general. La vecindad de los territorios donde se refugiaron los prófugos de la inquisición y de la expulsión, y la religión musulmana que une en la hermandad a éstos y las poblaciones del Magreb, no podían más que crear fuertes sospechas y originar inquietudes de los españoles que, como se podía imaginar, no tardarían en perseguirlos. Así pues, *Descripción general de África* puede considerarse como la participación de Luis del Mármol a la realización de esa inmensa empresa africana del rey Felipe II y sus sucesores. La intención del autor es

todavía más explícita en el “Prólogo al lector”, cuando vuelve sobre las motivaciones de su descripción de África, insistiendo en el carácter utilitario de su obra:

Siendo pues tan notorio el año que por tener cerca a estos pueblos affricanos, nuestros vezinos y crueles enemigos, á venido a estos reynos, y estando como están todas aquellas provincias consagradas con sangre de tantos mártýres, no avemos visto quien asta oy aya hecho en España hystoria particular por la qual se pueda tener enteramente noticia dellas, ni de sus poblaciones: como quiera que es cosa muy necessaria tenerlas conocidas para la contratación de la paz si uviera, y para la guerra, quando sea menester, se haga con la ventaja que suele dar el tener sabida y reconocida la tierra del enemigo.<sup>221</sup>

Estos propósitos del autor no dejan ninguna duda sobre su proyecto, que se situaba consciente y explícitamente en el ámbito de la confrontación militar, lo que requería el reconocimiento del territorio enemigo, detalle indispensable para el inicio de la ofensiva. Así pues, la necesidad de recorrer el África mediterránea tenía un objetivo eminentemente militar. Por tanto, a pesar de la intención abarcadora que se puede notar en la ambición del autor al pretender describir todo el continente, se advierte, a partir de los argumentos arriba adelantados, que el África mediterránea constituye la mayor preocupación de Luis del Mármol Carvajal, aunque eso no excluye el tratamiento del África negra.

3.2. Definición y descripción del África negra por Luis del Mármol Carvajal en *la Descripción general de África*.

3.2.1. Primera parte de la *Descripción*: una entrada en materia al tema del Negro.

Desde el punto de vista geográfico e histórico, la primera parte de la *Descripción general* nos ofrece, como ya indicamos anteriormente, amplias informaciones de carácter general sobre el conjunto del África negra: sus fronteras naturales, su flora y su geografía humana. Pero este último aspecto queda fuertemente influido por la pervivencia de los mitos y maravillas sobre los pueblos negros. A pesar de las novedades aportadas por Luis del Mármol en la presentación geográfica de la

---

<sup>221</sup> Prólogo, 2.

Tierra de los Negros, con la ampliación de los nombres geográficos, además de los que se conocía entonces a través de escritos importantes como la *Descripción* de Juan León el Africano, persiste la imagen deformada de los territorios de los Negros y de su población tanto humana como animal y vegetal. Sobre los Negros, escribe el autor lo que sigue, entre otras muchas cosas:

...los que viven en la parte interior, que los Alárabes llaman pueblos de Zinche y Sierras de Alard y que son gente bestial, monstruos de naturaleza, que los más dellos no comunican con forastero ni dexan ver dellos, y por la mayor parte no tienen otro ejercicio sino robarse y matarse los unos a los otros y de continuo tienen guerras.<sup>222</sup>

Para justificar la asociación de los Negros con los monstruos, Luis del Mármol ofrece varios hechos extraordinarios y sobrecogedores, apenas creíbles entre humanos, y que atribuye a la tierra de los Negros. Uno de esos elementos es la presencia de seres extraordinariamente gigantescos que sitúa el autor en el corazón de la Tierra de los Negros y se hacen matar por un aire que sopla especialmente para hacerles daño y así reducir su número:

... y son tantos que si no fuesse por un ayre que llaman Recha el Sueyda que corre en aquellas partes de sessenta en sessenta años y los mata y cubre de arena, crecería tanto su número que sobrepujaría a todos los hombres de la tierra.<sup>223</sup>

Aparte el carácter fabuloso de esta historia, Luis del Mármol parece alegrarse del aspecto trágico y devastador de la acción de ese milagroso aire sobre dichos hombres. Así, implícitamente, el autor considera ese grupo humano como amenaza para la humanidad. Se percibe pues, en esa opinión implícita de Luis del Mármol, que esos Negros no sólo son monstruos sino también que representan un peligro para la humanidad. Por otra parte, la duda que despierta la existencia real de dicho pueblo denota el valor literario de la obra de Luis del Mármol, en cuanto que supone la literaturización de algunas características físicas o de los defectos de algunos africanos, deformándolos. Entre mitos, maravillas y realidad

---

<sup>222</sup> *Op. cit.*, I, fol. 15r.

<sup>223</sup> *Op. cit.*, I, fol. 15v.



se situarán, en adelante, los demás datos e informaciones que ofrecerá el autor sobre los Negros, aparte de los datos históricos que, hasta cierto punto, son verosímiles. En la primera parte de la obra de Luis del Mármol notamos la combinación de elementos de la geografía empírica (denominaciones de reinos, provincias, ciudades hasta entonces poco repertoriadas en un libro) y de la geografía utópica. Si este procedimiento supone un avance por la ampliación de la geografía del África negra, se nota por otra parte que no rompe con la tradición antigua en la representación del Negro.

### 3.2.2. Segunda parte de *Descripción general*: un intento de percepción profunda del África negra.

Los libros IX y X son los que tratan el tema del África negra en la segunda parte de la *Descripción general*. A diferencia de la imprecisión del término adoptado para designar el conjunto de las tierras de los Negros en la primera parte, Luis del Mármol llama el África eminentemente negra *Baja Etiopía* en esta parte, siendo la *Alta Etiopía* un territorio con habitantes seminegros y semiárabes.

En la presentación de Etiopía, resalta el autor la inmensidad de esos territorios en los términos que siguen:

La Ethiopia sobrepaja a las otras partes de Áffica en grandeza de provincias, en muchedumbre de gentes y en copia de monstruos animales y de oro. Extiéndese de un trópico al otro por grande espacio, dilatándose también con una parte en la zona templada de los Antipodas, hasta el cabo de Buena Esperança....<sup>224</sup>

En la primera parte, las referencias al África negra tenían valor de introducción a la materia, con notas e informaciones de carácter general sobre la geografía natural y humana, pero la segunda parte pretende recabar todos los datos históricos y sociológicos sobre los Negros. Las primeras noticias que da el autor en este sentido se encuentran en la presentación general de la tierra de los Negros en el libro primero. Así, nos dice que Etiopía se caracteriza por su

---

<sup>224</sup> *Op. cit.*, II, fol. XXI

inmensidad territorial y el número elevado de su población. Pero también, Luis del Mármol, al añadir que Etiopía “sobrepaja a las demás partes de África...en copia de monstruos”, resalta los aspectos maravillosos o fabulosos de la tierra de los Negros. En relación con este tema se puede observar la evolución de la postura de Luis del Mármol en la segunda parte de su obra. En la primera parte, el autor evocaba los monstruos, restringiéndolos al campo de los animales y de los vegetales. En cambio, se nota una evolución progresiva de esta postura, al extender los monstruos al campo de los seres humanos. Pero precisemos bien que se trata de una evolución, pues en los primeros párrafos de este segundo libro, mantiene lo que nos parece como un desmentido de la monstruosidad de los hombres negros de que hablaban los geógrafos antiguos:

...hasta el Cabo de Buena Esperanza que los portugueses nos descubrieron, sin aquella monstruosidad de gentes que [los] geógrafos antiguos fingeron, con cabezas de perros o un ojo, o con otras cosas...y la fiereza de los moradores<sup>225</sup>

Al hablar de esa monstruosidad atribuida a los Negros de África, Luis del Mármol se refiere, posiblemente, a aquellos escritos de los antiguos en general y de los portugueses en especial, en los que se ofrecían un repertorio muy largo de humanos monstruosos ubicados mayormente en Libia y Etiopía. Señalemos que Maria Adelina Amorim resumía ese cuadro esperpéntico de los monstruos africanos según los antiguos, ofreciendo unos ejemplos corrientes en los siguientes términos:

Na Libia existem os Blemmyas, sem cabeça e com os olhos e a boca no peito...na Etiopía vivem homens que caminham sobre os quatro membros, como os animais:sao os Artabatitas.<sup>226</sup>

No obstante ese desmentido inicial, Luis del Mármol hace una espectacular vuelta atrás y presenta a los Negros de la era preislámica con estas palabras:

---

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> M. A. Amorim, “Viagem e *mirabilia*: monstros, espantos e prodigios” en Fernando Cristovao (coord.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Lisboa: Cosmos, 1999, p. 145.

...por la mayor parte eran gente bestial, sin ley, sin rey, sin república, sin gobierno y sin género de buenas costumbres.<sup>227</sup>

Aunque se atenúa la perversidad del Negro en estas palabras, podemos observar que vuelve a manifestarse el estigma de la representación deformante de la población africana y, sobre todo, se apunta la influencia de la visión árabe de los territorios negros. Pero esto no era más que una transición para volcarse luego hacia una verdadera animalización de los Negros. Declara en un pasaje que, por sus creencias y sus comportamientos, los Negros parecen más monstruos de naturaleza que hombres racionales, como podemos comprobar en las líneas que siguen:

No tenían muger propia...unos adoraban árboles o peñas, o la primera cosa que veyan cada mañana, más como monstruos de naturaleza que como hombres racionales.<sup>228</sup>

Volviendo al carácter detallado que el autor quiso imprimir a su estilo en la descripción del África negra, notemos que Luis del Mármol empieza por una presentación del conjunto en el primer capítulo del libro noveno y pasa luego a lo que se parece al análisis de los territorios, reinos y provincias, en los ochenta y ocho capítulos siguientes, repartidos entre el libro noveno (sesenta capítulos) y el libro décimo (veintinueve capítulos).

La definición de Etiopía y la división de esta entidad geográfica parecen ambiguas en el texto. Al hablar de la Tierra de los Negros, Luis del Mármol dice:

Toda esta tierra que los antiguos dividieron en la baxa y alta Etiopía, llamaron los ebreos Cus, y después se le apropió el nombre de Ethiope, hija de Vulcan, o del color negro de los naturales...<sup>229</sup>

Si bien el color negro de sus moradores constituye el elemento fundamental de la designación de la tierra de los negros con la palabra Etiopía o Etiope, la subdivisión de la misma entidad en alta y baja habría obedecido a otra

---

<sup>227</sup> II, fol. XXIII.

<sup>228</sup> *Op. cit.*, II, fol. XXIV.

<sup>229</sup> *Op. cit.*, II, fol. XXIr.

tesis que una mera variación del tono de la tez. Entre las hipótesis que se pueden barajar se encuentra la consabida leyenda del Preste Juan, aquel rey sacerdote cuyo reino se ubicaba en la alta Etiopía o Abisinia. Ese rey sacerdote tenía que ser necesariamente diferente de los Negros de repertorio: de ahí que se presentara a los moradores de Abisinia como una raza entre negros, blancos y árabes. Pero no es necesario detenerse en este aspecto ahora, pues de ello nos ocuparemos más tarde. Para volver a la definición del África negra por Luis del Mármol, señalemos los tres elementos fundamentales que se han tomado en cuenta: los aspectos geográfico, religioso y legendario.

### 3.2.2.1. El aspecto geográfico.

Luis del Mármol se basa en las fuentes de los geógrafos antiguos para adoptar el término *Etiopía* para designar al África negra. En efecto, la designación del África negra por el término Etiopía data de la antigüedad, así como lo indica Luz Adriana Maya Restrepo, en los términos siguientes:

Desde el medioevo hasta el “descubrimiento de América”, los europeos utilizaron el término etíope para nombrar a la gente del África sub-sahariana. Lo habían tomado de Plinio. La acepción más preeminente de este vocablo se nutría de la teoría de las zonas climáticas elaborada por los Antiguos.<sup>230</sup>

Podemos percibir así, que la aplicación de Etiopía a la zona de África habitada por los Negros formaba parte de los elementos de la construcción de la geografía antigua, una geografía que fue puesta luego al servicio de la teología de los descubrimientos. En cuanto a la asimilación del África negra al territorio de monstruos, reservamos el tema para el apartado correspondiente. También utiliza Luis del Mármol las mismas fuentes para la división de esta entidad en baja y alta Etiopía. Desde este punto de vista, el autor no innova en nada y sólo recupera lo que dijeron los antiguos. Pero esos antiguos no tenían una visión amplia del África negra y se limitaban a algunos territorios de las costas orientales y occidentales. En cambio, Luis del Mármol cita los nombres de territorios negros

---

<sup>230</sup> L. A. Maya Restrepo, *Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) negro(s)*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2002, p. 185.

no mencionados anteriormente por esos geógrafos, pero no modifica la concepción del África negra.

### 3.2.2.2 El elemento religioso.

Además del aspecto científico, el autor recurre a las fuentes religiosas para tratar el tema de los Negros. Desde la primera parte de su obra, nos dice Luis del Mármol que los Negros son descendientes de Cus:

Las primeras poblaciones que uvo en esta parte del orbe, después que las aguas del diluvio universal se retiraron y Dios embió su arco en señal de paz entre él y el hombre a la tierra, fueron en Egipto, en Ethiopía, en la Tierra de los Negros, en los desiertos de Lybia interior, y en la última y más occidental parte de Tingitania: porque según los escritores antiguos, Mezraym, hijo de Cham y nieto de Noé, pobló Egipto; Chus, otro hijo de Cham pobló a Ethiopía y reynó en ella; y Fuht que también fue hijo de Cham pobló la Lybia, que antiguamente se llamó Fuhteya, y es la que oy llaman la tierra de los negros, donde están los pueblos de Neúba, Zinche y Geneúa.<sup>231</sup>

El recurso al elemento religioso para referirse a la naturaleza del Negro aquí suscita una polémica sobre la intencionalidad del autor, en la medida en que no hace, al menos de manera tan exhaustiva, cuando presenta otras razas, como los árabes que habitan el África del norte. Lo menos que podemos decir sobre esta imbricación de lo religioso en lo antropológico es que el autor busca argumentos variados que concuerden en la representación del Negro, pero tampoco nos vamos a detener mucho en este aspecto, ya que volveremos a hablar de ello más adelante. Sin embargo, debemos precisar la fuente religiosa en la que se apoya el autor sobre este punto. Según la Biblia, los hijos de Noé dieron origen a las distintas razas humanas. Cam, el hijo de Noé que había avergonzado a su padre y se había ganado su maldición, había dado origen a los pueblos negros. A partir de ese momento, este estigma bíblico se convirtió en un tema recurrente en la descalificación permanente del negro. Era común invocar la maldición de Cam como base desde la que los árabes y los occidentales construyeron su sistema de representación del Negro. La asociación del Negro con la subhumanidad o con la

---

<sup>231</sup> *Op. cit.*, I, fol.31v.

esclavitud ha sido, desde tiempos remotos, un elemento constante en las diferentes manifestaciones de las culturas arábigas y occidentales, desde la historia hasta la música. Por lo que se refiere a la *Descripción general* este estigma bíblico de la representación del Negro hubo de influir en Luis del Mármol a través de la función referencial desempeñada por los espacios negros descritos. En efecto, desde la extensión de sus territorios hasta la monstruosidad de sus habitantes, el África negra o Etiopía está representada en términos de desmesura. Así, expresiones como ‘gente bestial’, “monstruos de naturaleza” son abundantes en el texto. Además, el autor recupera y se apropia las acusaciones de ciertos escritores árabes que achacaban a los negros la práctica de hechizos de manera visceral. El ejemplo que a continuación reproducimos ilustra este estado de espíritu:

En esta tierra de Lime, dice Aben Gezar que se hallan unas piedras que llaman de los hechizos, y en arábigo Hajar Acehr, las cuales tienen forma y proporción de miembros humanos...y con ellas dize aquel escritor que hazen muchas maneras de hechizos, y que los que pueden aver una entera la estiman en mucho, porque creen que trayéndola consigo se gana la benevolencia de los reyes y señores, y de todas las gentes con quien tratan.<sup>232</sup>

La tierra de los Negros, tanto para Luis del Mármol como para los escritores antiguos, rebosa de hechos extraordinarios de este tipo. Otro de los ejemplos que ofrece el autor en este sentido, es la historia de un árbol que produce un sonido polifónico cuando lo tocan:

El mismo autor [Aben Gezar] dize que ay en esta tierra un árbol llamado Aud Altaçauyt que echa unas varas como mimbres, y que tomándolas en la mano y zimbrándolas sobre los ombros hazen una armonía de música muy suave; y aunque den mil golpes con ellas no lastiman ni pierden aquel sonido, ni se quiebran.(*ibídem*).

La evocación de esos elementos fabulosos y la escasez de descripciones basadas en la observación directa denotan el carácter referencial de la función que atribuye el autor al espacio negroafricano. Al mismo tiempo, el despliegue de los

---

<sup>232</sup>*Op. cit.*, I, fol. 31r.

aspectos maravillosos o fabulosos en la descripción del África negra arroja dudas sobre la posibilidad de que esas zonas hayan sido efectivamente visitadas por el autor, ya que, como lo reconoce Claude Kappler en las palabras que siguen, lo maravilloso suele atribuirse a territorios lejanos que no alcanzan los que los describen:

Es raro que lo maravilloso exista dentro de los límites de nuestro horizonte: casi siempre nace allí donde no alcanza nuestra vista. Es por ello por lo que los “extremos” de la tierra son tan fecundos, lo mismo se trate de las regiones polares que de la periferia o simplemente de lugares misteriosos, inexplorados, en los confines del mundo conocido.<sup>233</sup>

Para volver a Luis del Mármol, digamos que desde este punto de vista, se puede notar una evolución controvertida sobre la representación del África negra en la obra: si la dimensión geométrica del espacio negro adquiere mayor relieve con el autor --en comparación con las obras anteriores a la *Descripción general* que tratan de esta parte del continente africano-- el alcance simbólico del mismo espacio supera los pronósticos en la medida en que traiciona su geometrización objetiva, denotando así la tendencia del autor a la subjetividad. Cuando enumeraba el autor los reinos y provincias del África negra de manera bastante exhaustiva al principio de la introducción, se esperaba luego la descripción física y sociológica de los mismos en los siguientes capítulos. Pero se esfuma completamente la esperanza de encontrar ese aspecto al final, pues, en vez de la descripción científica y objetiva de esos territorios, Luis del Mármol se queda en el plano de la evocación y de una reseña histórica en relación con la conversión de los Negros a la fe cristiana. Así, la parte sobre el África negra se aleja del universo del ver para centrarse en los juegos del sentir, oír y creer, que son aspectos fundamentalmente opuestos a la estricta objetividad. En los capítulos en los que el autor se refiere a los Negros o a sus territorios, es muy corriente el uso de las expresiones como “dicen los Alárabes que...”, “según los geógrafos antiguos” o “los escritores cuentan que...”. En cambio, las marcas de la presencia del autor en los territorios del África negra, como podría denotar el

---

<sup>233</sup> C. Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas*, op. cit, pp. 37-38.

empleo de la primera persona en la relación de los hechos, son escasísimas. Los apartados o capítulos que parecen reflejar la realidad de los territorios de los Negros son los que algunos críticos consideran como mero plagio de la *Descripción* de Juan León el Africano, y esto nos incita a detenernos un poco en este aspecto, para examinar el grado de la influencia de Juan León en Luis del Mármol.

### 3.3. Influencia de Juan León el Africano en *Descripción general de África* de Luis del Mármol Carvajal.

Algunos críticos se alzaron contra la obra de Luis del Mármol Carvajal, calificándola de plagio de la *Descripción* de Juan León el Africano.<sup>234</sup> Antes de aceptar o refutar completamente esta tesis, es imprescindible hacer una relación de los datos tomados de la obra de Juan León por Luis del Mármol y comprobar qué grado de influencia se puede detectar.

#### 3.3.1. Datos recuperados de la *Descripción* de Juan León el Africano.

Muchos aspectos de la *Descripción general de África*, desde el título hasta la estructura, los temas y el estilo, coinciden de manera asombrosa con los de la *Descripción* de Juan León el Africano. Desde el punto de vista estructural, aunque limitamos nuestro análisis a las partes que tratan del África negra, podemos notar que tanto Juan León como Luis del Mármol proceden de la misma manera: presentación del conjunto del continente, descripción de las regiones que lo integran y de su fauna y su flora. En la primera parte de la *Descripción general* de Luis del Mármol, los títulos de casi todos los capítulos son idénticos a los de la *Descripción* de Juan León el Africano, con una excepción: la baja y la alta Etiopía. La modificación que se puede observar entre la estructura de ambas obras se encuentra en la agrupación en un solo libro, por Luis del Mármol, de las

---

<sup>234</sup> A. Berbrugger, "Jean Léon l'Africain", *Revue Africaine*, op. cit, p.364 ; L. Massignon, *Le Maroc dans les premières années*, op. cit, passim ; M. D. Rodríguez Gómez, "La influencia de Juan León el Africano (ss. XV-XVI) en la obra de Luis del Mármol (s.XVI)" en C. del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XVI*, Colección Al-Mudún, Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 359-396; O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe*, op. cit, passim, P. Masonen, *Leo Africanus. The man with many names*, op. cit, p. 17.



informaciones que Juan León el Africano presentó en dos libros distintos. Así, la descripción de los ríos, de las plantas y de los animales que constituye el tema del libro IX de la obra de Juan León, se encuentra integrada en el libro I de la *Descripción general* de Luis del Mármol. Pero esto no constituye una innovación importante, pues la mayoría aplastante de las plantas y ríos descritos se encuentran presentados de la misma manera, y casi con las mismas palabras en la obra de Juan León. Sin embargo, existen unas cuantas plantas y unos animales, más fabulosos que reales, que forman parte de las novedades de la *Descripción general*, y de los que hablaremos en su momento.

Otra similitud se encuentra en los procedimientos de ambos autores en la enumeración de los reinos negros y en sus descripciones, a veces erróneas. Por ejemplo, podemos encontrar partes enteras muy semejantes, palabra por palabra, en ambas obras que se refieren a los reinos del África negra, como esta presentación de los quince reinos negros que lindan con el Magreb:

...y volviendo la tierra adentro están los reynos de Gualata, oGanata, Guinea o Genii, o Geneúa, Meli, Tombutho o Iza, Gaoga, Guber, Agades, Cano, Casena, Perzegzeg, Zanfara, Guangara, Burno, Gaoga y Neúba....<sup>235</sup>

Las semejanzas entre ambas obras se encuentran más reforzadas en los contenidos temáticos de varios libros y capítulos. Para ofrecer unos ejemplos, los casos de máxima relevancia son los que presentamos a continuación.

La descripción de los quince reinos negros enumerados se hace con las mismas expresiones en ambos relatos; pero lo más sorprendente es la formulación idéntica de los juicios de valor sobre las costumbres locales o los aspectos físicos de los Negros. En el libro II de la *Descripción general*, Luis del Mármol escribe lo que sigue, sobre los habitantes del reino de Gualata:

...son más negros que mulatos, los de la tierra adentro, negrísimos, y los unos y los otros son gente vil, aunque afable y de buen trato con los forasteros.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> *Op. cit.*, I, fol.15 v.

<sup>236</sup> *Op. cit.*, II, fol. XXII r.

Sobre esos mismos pueblos del reino de Gualata, decía Juan León el Africano, tres cuartos de siglo antes que Luis del Mármol:

Son hombres muy negros y viles, pero amables, en especial con los extranjeros.<sup>237</sup>

Por otra parte, la moneda utilizada, así como los demás objetos con valor de cambio utilizados en el reino de Guinea, la abundancia de comidas en el reino de Melí, la estructura de la mezquita y del palacio real de Tombuctú y la historia de Es Sahelí, el arquitecto granadino que los construyó, son otros elementos recuperados y transcritos *ad verbum* por Luis del Mármol. Además, el poderío del temido Ischía, rey musulmán y arabizado de Tombuctú, y sus influencias y victorias sobre los reinos paganos del África negra constituye otro argumento para los que piensan que Luis del Mármol robó la obra de Juan León. Si agregamos a todo esto el hecho de que el autor recoge y reproduce hasta historias inverosímiles y anécdotas contadas por Juan León, los detractores de Luis del Mármol tienen suficiente para atacarle en este sentido. A propósito del último elemento, los siguientes ejemplos de las mismas historias contadas de manera idéntica por ambos autores y con las mismas palabras son ilustrativos.

En efecto, en ambas obras podemos leer que los mercaderes de Agadez acostumbraban a enviar a sus esclavos a trabajar al servicio de los nobles de los lugares donde paran a descansar o vender sus mercancías, para permitirles ganar dinero, durante su periplo comercial; los habitantes de Zegzeg:

acostumbran hacer grandes fuegos, echa brasa la meten de noche debaxo de las camas, que son altas puestas sobre maderos, y desta manera pasan la vida.<sup>238</sup>

Cuenta también Luis del Mármol, igual que Juan León, la historia de un veneno en el reino de Nubia que, administrado en una dosis muy pequeña, mata a decenas de personas en un tiempo extremadamente corto. Para resumir la influencia de Juan León el Africano en Luis del Mármol Carvajal, se puede

---

<sup>237</sup> J. L. Africano, *Descripción*, *op.cit.*, p.286.

<sup>238</sup> *Op. cit.*, II, fol. XXV.

advertir las similitudes del contenido de sus obras sobre el África negra a través de la muestra que ofrecemos a continuación.

### 3.3.2. Cuadro ilustrativo de algunas semejanzas llamativas entre las obras de Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal sobre el África negra

TEMAS	En Juan León Africano	En Luis del Mármol
<p><i>Origen de la denominación de África</i></p>	<p>Al <i>África</i> llaman Ifriquíá en la lengua árábica, del verbo <i>faraca</i> que, en la parla de los árabes, equivale a partida o dividida en italiano. Hay dos opiniones sobre esta denominación, una de las cuales se basa en que esta parte de la tierra está separada de Europa por la mar Mediterránea y del Asia por el río Nilo. Y la otra opinión es que ese nombre viene del de <i>Ifrico</i>, rey de Arabia Feliz, quien fue el primero que llegase para habitarla. Derrotado este rey en batalla, expulsado por los reyes de Asiría y no pudiendo volver con su ejército a su reino, atravesó veloz el Nilo y, dirigiendo sus pasos a poniente, no se detuvo hasta llegar a los alrededores de Cartago. De aquí que los árabes no tengan por <i>África</i> casi más que a la región de Cartago, mientras que a su totalidad dan el nombre de occidente. (P. 61.)</p>	<p><i>Áffrica</i> propriamente, es una provincia particular, en esta segunda de las tres partes del mundo, donde fue edificada la ciudad de Cartago... La provincia de <i>Áffrica</i> tomó nombre de un rey de Arabia Feliz llamado <i>Melec Ifriqui</i>, el qual siendo vencido por los pueblos de la alta Etiopía en una batalla que con ellos uvo junto al río Nilo, viendo que le tenían tomado el passo del estrecho por donde avía de volver a su tierra, y que no tenía otro remedio para salvar sus gentes, passó el río... y los geógrafos <i>affricanos</i> tienen por <i>Áffrica</i> solamente las provincias del reyno de Túnez; y por toda <i>Áffrica</i> comprenden la parte oriental. Algunos escriptores africanos quisieron decir que <i>Áffrica</i> es nombre corrompido, y derivado de <i>faracha</i>, que en lengua árábica significa cosa dividida, o suelta, por ser una parte de tierra que el mar Mediterraneo divide de Europa, y el estrecho de Arabia, de Asia. (Fol. 1r.)</p>
	<p>El nombre de este reino es moderno: es le de una</p>	<p>Tumbito es una provincia que tomó su nombre de una</p>

<p><b><i>Descripción de Tombuctú</i></b></p>	<p>ciudad edificada por un rey llamado Mense Suleiman en el año 610 de la Hégira a unas 12 millas de un brazo del Níger. Las casa de Tombuctú son unas cabañas construidas con estacas revestidas de barro y tejados de paja; en medio de la ciudad ay un templo levantado con piedras engastadas en mortero de cal por un excelente maestro de Granada, y también un gran palacio levantado por el mismo arquitecto, donde vive el rey. (P. 288).</p>	<p>ciudad que edificó un rey llamado Mense Suleyman, cerca de los años seyscientos y diez de la Hixara, que fueron mil y doscientos de Christo. Está quatro leguas apartada de un ramo del Níger. Las casas son como choças hechas las paredes de maderos y barro, y los techos de paja. Tiene una mezquita y un palacio en que vive el señor, labrado en cantería por un albañil granadino... (II, fol. XXIIv).</p>
<p><b><i>Modo de hacer reverencia al rey en África negra.</i></b></p>	<p>Siempre que alguien quiere hablar al rey, se arrodilla ante él, coge arena y espolvorea su cabeza y hombros; es el modo de hacer la reverencia, que sólo se exige a quienes nunca han hablado al rey anteriormente, o a los embajadores. (<i>Ibidem</i>).</p>	<p>Es tanta la majestad deste rey, que quando alguno le quiere hablar, que le ha hablado otra vez, se a de prostrarse de pechos en el suelo delante dél, y tomando un puñado de tierra lo derrama sobre la cabeça y por las espaldas, y hecha esta reverencia propone su razonamiento. (<i>Ibidem</i>).</p>
<p><b><i>Cómo tratan los mercaderes de Casena a sus esclavos cuando van de viaje.</i></b></p>	<p>...éstos van acompañados de esclavos bien armados de venablos, espadas y aros, incluso han comenzado hoy día a emplear ballestas, de guisa que estos ladrones nada pueden contra ellos. En cuanto un mercader llega a alguna ciudad coloca a los esclavos en diferentes trabajos para que se ganen la vida y conserva diez o doce para sus necesidades personales y para guarda de sus mercancías. (P. 292).</p>	<p>...quando los mercaderes han de azer este camino, arman sus esclavos de espadas, arcos y ballestas, y algunas escopetas, y en llegando a poblado los envían a travajar para que se sustenten, dexando algunos dellos para guarda de las mercancías. (II, fol. XXIVv)</p>
	<p>Su rey fue antiguamente muy poderoso y su corte</p>	<p>...el señor solía ser muy poderoso, y tenía gran</p>

<p><b><i>Anexión y dominación de los reinos de Zegzeg, Casena y avasallamiento del reino de Cano por el rey Ichía de Tombuctú.</i></b></p>	<p>digna de consideración: disponía de nutrida caballería, de suerte que convirtió al rey de Zegzeg y al de Casena en sus tributarios; pero Ischía, rey de Tombuctú, fingiendo venir en socorro de éstos, los hizo perecer con estratagemas y usurpó sus reinos. Tres años después, declaró la guerra al rey de Cano y tras un largo acoso le forzó a tomar por esposa a una de sus hijas y a entregarle cada año el tercio de sus rentas, dejando en el reino varios intendentes y tesoreros para recaudar su parte de impuestos. (<i>ibídem</i>).</p>	<p>corte y muchos cavallos y soldados con que avía hecho sus tributarias las provincias de Zegzeg y Casena, mas el rey Izquía, fingiendo querer favorecer a los señores de aquestas provincias contra el rey de Cano, los mató con engaño y se apoderó de sus estados, y dende a tres años movió las armas contra él, y compelido por un largo cerco le hizo casar con una hija suya, y que le diesse la tercera parte de la renta del estado de tributo, y dexando en aquella ciudad su tesorero y fatores que recogiesen aquel dinero, se tornó a tumbito. (II, fol. XXVr).</p>
<p><b><i>Cómo se protegen los habitantes del reino de Zegzeg del frío.</i></b></p>	<p>... los habitantes, no pudiendo soportar el invierno, disponen en el suelo de sus cabañas grandes braseros sobre los cuales colocan sus camas y así duermen. (<i>ibídem</i>).</p>	<p>... acostumbran hazer grandes fuegos, y hecha brasa la meten de noche debaxo de las camas, que altas puestas sobre maderos, y desta manera pasan su vida. (<i>ibídem</i>).</p>
<p><b><i>Los habitantes del reino de Borno.</i></b></p>	<p>Son hombres sin religión, ni cristiana, ni judía, ni mahometana, sino que viven sin fe, como los animales. Las mujeres y niños son comunes, y...esta gente carece de nombre propio... y si un individuo es de buena estatura, se le llama el largo; si es pequeño, el corto; si tiene los ojos de través, el bisojo, y así a discreción, según otros accidentes o peculiaridades. (P. 294).</p>	<p>Son hombres que no tienen ley, ni religión, porque no ay entre ellos cristianos, ni iudíos, ni moros, ni gentiles, y viven como brutos teniendo las mujeres y los niños por comunes. Tampoco tienen nombres propios; si uno es largo le llaman el largo, si tuerto, el tuerto, si coxo, el coxo, y por el semejante de todos los otros accidentes y particularidades, toman el nombre. (II, fol. XXVIr).</p>
	<p>Un grano de alguno de ellos, repartido entre diez</p>	<p>Traen de allí los mercaderes tosigo tan</p>

<i>Sobre un veneno muy potente y de efecto inmediato en el reino de Nubia.</i>	hombres, los mata en el espacio de un cuarto de hora, pero si alguien toma un grano entero muere en el tiempo de rezar un Padrenuestro. (P. 296).	perfeto que el peso de un grano repartido entre diez hombres los mata en espacio de un cuarto de ora, y tomándolo uno, muere supitamente... (II, fol. XXVIv).
--	--	--

Pero a pesar de la existencia de esas semejanzas, y también de la influencia árabe que guió prácticamente la escritura de ambas obras, y sobre la que volveremos posteriormente, parece injusto valorar la obra de Luis del Mármol callando los aspectos novedosos o las aportaciones de su *Descripción general* en la representación del África negra.

### 3.3.3. Innovaciones de la *Descripción general de Affrica* en la representación de África.

La primera novedad que encontramos en la obra de Luis del Mármol, respecto al tema tratado, consiste en la división del continente en seis partes, en vez de las cuatro que proponía Juan León el Africano. Así, dice Luis del Mármol, hablando de las regiones del continente:

Esta región de Áffrica limitada en la manera dicha, viene después a dividirse en seys partes que son: Berbería, Beled-el-Gerid, Zahara, la baja Ethiopía, que es la tierra de los negros, llamada por los affricanos Beled-la-Abid o Beled Geneua, la alta Ethiopía y Egipto.<sup>239</sup>

Con la inclusión de las dos Etiopías y de la totalidad de Egipto, se amplía la geografía africana, revolucionando la cartografía del continente. Esta aportación es muy apreciable, pues supone un hito importante en el descubrimiento o la exploración del continente cuya configuración era vaga e incompleta hasta entonces. Además, Luis del Mármol, a diferencia de Juan León el Africano que aportó muy pocos datos sobre el África negra, dedica más de cincuenta folios de la segunda parte de su *Descripción general* al África sub-sahariana. Además de

---

<sup>239</sup>*Op. cit.*, I, fol.4r.

los reinos descritos por Juan León, Luis del Mármol continúa más allá del desierto del Sahara y “penetra” en el corazón del África negra. Así, nos habla del reino de Gelose donde nombra algunas tribus como los Barbacines, los Tucorones, los Zaracoles o los Baganos. Después del África occidental, el autor sigue la presentación de las tierras de los Negros, con la enumeración de los territorios del África central, oriental y austral, y nos habla de la “tierra de Zingiis”, de la costa de “Zangueber”, del reino de Manicongo, de Cabo Verde. Vuelve luego sobre el África del Oeste y nos habla de Gambia y Casamansa; y para completar el cuadro, nos habla de Sofala, Mozambique y el Monomotapa en el África austral. El autor, al presentar algunas de esas regiones, precisa que eran desconocidas antes. Así lo dice por ejemplo de la costa de Zangueber:

La tierra que fue incógnita a Ptolomeo en esta parte de África, según sus tablas, comienza en altura de cinco grados de la parte del sur, desde los Etiopios Esperios, o Pangelingos, sujetos al rey de Congo, hasta Moçambique...<sup>240</sup>

Sobre el África interior, hace la misma observación, como en los casos del reino de “Gambia” y el río que lleva el mismo nombre; la provincia de Casamansa, la isla de Pô, los territorios de los “Biafares” y de los “Vagas”, los ríos Caluz, Marive y Sierra Leona.

Si nos basamos en estos elementos, podemos decir que la contribución de Luis del Mármol Carvajal al conocimiento del África negra, al menos desde el punto de vista de la geografía física, es muy interesante.

No obstante la exhaustividad de las informaciones ofrecidas por Luis del Mármol sobre el África negra, la naturaleza de esos datos reduce su valor sociológico y antropológico. En efecto, en los nuevos datos que aporta el autor se han impuesto unos aspectos en detrimento de otros muchos, tanto o más valiosos que aquellos. Por ejemplo, lo que podemos llamar el realismo costumbrista y que caracteriza generalmente los relatos de viajes, escasea en la obra. Así, la mención profusa de la tierra de los Negros no se acompaña de la descripción científica de sus paisajes desde la perspectiva de la geografía empírica. En los

---

<sup>240</sup>*Op. cit.*, II, fol. XXXVIIIr

relatos de viajes, el objetivismo de base sensorial que traduce el realismo de la observación del viajero se nota a través del uso de la primera persona. Pero en la *Descripción general*, el relato es impersonal. Si esta situación traduce la influencia de la historiografía, que fue la perspectiva desde la que Luis del Mármol quería que se considerase su obra, la adopción exclusiva de este estilo en todas las partes que tratan de la mayoría de los territorios del África negra arroja una multitud de incertidumbres sobre la presencia efectiva del autor en esas tierras. Así, le falta a la obra de Luis del Mármol la captación de la realidad del instante preciso en que supuestamente describe los territorios negros. A esto hay que sumar la falta de un itinerario preciso que haya seguido el viajero y la cronología de los recorridos efectuados, como en la *Descripción* de Juan León el Africano. En cambio, predominan los aspectos históricos y maravillosos, como comprobaremos a continuación.

#### 3.3.3.1. Aspectos históricos.

Desde el libro I, Luis del Mármol ofrece pruebas patentes de su propensión a la escritura histórica, más que otro estilo. En este libro, como a lo largo de toda la obra, privilegia las fuentes históricas, entre las que destacan singularmente las de Ptolomeo, Plinio, Ibny Araquiq, Al-Masudi, Al-Bakri, Al-Idrisi, Ibn Batuta e Ibn Jaldun.<sup>241</sup> La mayor parte de las informaciones que ofrece el autor sobre los reinos negros son datos puramente históricos, con excepción de las partes que recuperó supuestamente del libro de Juan León el Africano.

Al presentar la provincia de Gelose, Luis del Mármol se limita a los datos referentes a sus fronteras naturales y a nombrar --cosa muy escasa-- unas tribus que habitan esa provincia, así como los ríos que la riegan. El autor no describe ninguna costumbre local, ni habla de las actividades humanas, como si la provincia fuera un páramo, en el aspecto de la geografía humana. Sin embargo, el autor habla de la historia de los reyes de Gelose, con unos largos capítulos dedicados especialmente a Bemoy, hijo bastardo del rey Bobiram, que se hizo

---

<sup>241</sup> Luís del Mármol no cita los libros de todos los autores de los que afirma tener los datos sobre África en general y África negra en particular.



con el reino después de la muerte del monarca, antes de ser expulsado por sus hermanos que eran hijos legítimos del difunto rey. Pero debemos precisar que el interés particular del autor por la historia de Bemoy tiene su justificación en el acercamiento de ese príncipe a Portugal y sobre todo a su conversión a la fe cristiana, siguiendo así a su difunto padre, y contra la voluntad de los demás miembros de la familia real. La historia de ese príncipe inicia así el ciclo de los numerosos acontecimientos históricos que narra el autor en la segunda parte de su libro, convirtiendo toda esta parte en libro de historia de los sucesos que acontecieron sobre todo entre europeos y Negros, o entre árabes y europeos en territorios negros. Así, en el capítulo XX (libro IX), habla de “las diligencias que el rey don Juan de Portugal hizo para la contratación y descubrimiento de Etiopía”, en el capítulo XXI continúa el mismo asunto y menciona el descubrimiento de Cabo Verde en 1444 por Dionis Fernández, así como el reconocimiento de varios ríos de la región, el mismo año, por Antonio de Nole; habla del descubrimiento de las minas de oro del África interior por Herán Gómez y Juan de Santarem en 1471, y del reino del Congo por Diego Cão en 1483. La relación de la entrada de los misioneros en el reino del Congo y la conversión del Manicongo (rey del Congo) a la religión cristiana en 1491 ocupa un lugar destacado. El mismo carácter histórico define los datos ofrecidos sobre Zangueber, Magadaxo (Mogadiscio), Melinde, Sofala y el Bena Motapa, temas que ocupan los seis capítulos siguientes. El autor dedica tres capítulos enteros a la historia de Quiola. En esta marejada de datos históricos sobre el África negra, mención especial merece la correspondencia del Manicongo al Papa, carta de obediencia que constituye el tema exclusivo del capítulo XXIX. Esta carta fue encaminada a roma por Enrique I, el propio hijo del rey Afonso I de Congo, al que acompañaba don Pedro de Sosa, primo del rey. En ella, el monarca negro recuerda al Papa el primer envío de los misioneros a su reino por el rey Juan II de Portugal y otros posteriores envíos realizados por Manuel de Portugal, su sucesor. Informa al Papa de la cristianización de su reino como consecuencia de la llegada de esos religiosos, y de la carta de obediencia que le envía en señal de sumisión al sumo pontífice. Pero los aspectos que despiertan nuestra curiosidad

se encuentran en la forma en que presenta el monarca su carta de obediencia. Primero, declara que lo hace a imitación de los demás reyes cristianos de Europa: “...queriendo, como es razón, en esta parte, imitarlos en tan divina y sagrada costumbre...como los otros reyes cristianos hazen.” La europeización de los reinos cristianos parece ser la condición de una buena cristianización, si nos limitamos al nivel de la declaración del Manicongo. La materialización de esta idea se encuentra también al nivel de la relación que mantuvo el rey con la cultura africana y su antigua fe, después de su conversión al cristianismo. En efecto, el monarca se alza contra la religión tradicional africana en su carta de la siguiente manera:

...estándonos engañados por el demonio adorando ydolos, nos apartamos divinamente de tan gran yerro, y de tan gran captiverio: y de cómo reducidos a la fee de nuestro Señor y Salvador Iesu Christo, tomando el agua del santo bautismo, limpiándonos con ella de la lepra de que estavamos llenos...<sup>242</sup>

El rey del Congo asimila su tradición, como vemos, a la lepra y al diablo. No se trata sólo de un afán de europeización del reino, sino del rechazo rotundo de la tradición africana mediante la diabolización de su antigua fe. En este punto, se puede percibir la influencia de los religiosos en el comportamiento del Manicongo, pero lo que más intriga en la carta es esta frase que se refiere al monarca congoleño: “...siempre permaneció en la fee de Iesu Christo y permanecen hoy día sus sucesores.”<sup>243</sup>. Esta frase que ostenta Luis del Mármol como parte de la carta de obediencia parece haber sido, con toda verosimilitud, añadida posteriormente, pues los tiempos utilizados nos remiten al pasado y al presente, en vez del futuro. Así, dice que el rey “permaneció” en la fe cristiana y sus sucesores “permanecen” en ella. Además, la carta apunta una situación contraria a la realidad, cuando se sabe, así como lo demostraremos en la obra de Pellicer de Tovar que trata exclusivamente del reino del Congo, que el rey del Congo retornó a su antigua fe al descubrir la contradicción de ciertos aspectos fundamentales de la fe cristiana con la tradición africana. A partir de este

---

<sup>242</sup> *Op. cit.*, I, fol. Llv.

<sup>243</sup> II, fol.

elemento, se puede poner en duda la veracidad de algunos hechos históricos narrados por el autor en su libro.

### 3.3.3.2. Aspectos fantásticos de la representación del África negra en la *Descripción general de Africa*.

Mitos, leyendas y hechos extraordinarios de todo tipo se entrecruzan y ofrecen una imagen de territorios negros fabulosos en el relato de Luis del Mármol Carvajal. En la mayoría de los casos, se trata de hechos que permanecieron arrinconados en el subconsciente y que salen a la superficie en el relato, adquiriendo así su alta rentabilidad literaria, según se comprobará a continuación. En efecto, debido a las altas temperaturas que la abrasaban según los geógrafos, el África negra o Etiopía era imaginada como un espacio en permanente ebullición y tal territorio no podía producir sino seres monstruosos. En este sentido, precisa Jacques Le Goff lo que sigue, sobre la consideración de los territorios de los Negros como espacios de monstruos:

Entre las teorías geográficas, la más durable, la más estable, la más llena de consecuencias, es la que trata de las zonas climáticas (...) la situación del África llamada etiópica en la zona tórrida pesa sobre todo sobre la construcción de su propia imagen, pues esta teoría desencadenó una serie de “teorías” psicológicas y morales sobre este continente y sus pobladores. Así, por oposición al frío o a los climas templados, el calor era considerado como un clima horrible y debilitante. Éste sólo podía engendrar la fealdad, el terror, la pereza, la incapacidad para crear, para actuar, y por supuesto para dirigir. Además el calor producía hombres pequeños, en última instancia, el África negra era un territorio de monstruos.<sup>244</sup>

Le Goff confirma así que el origen de esa asimilación de los territorios negros a los monstruos se encuentra en las teorías geográficas antiguas y sus interpretaciones sociológicas y psicológicas. Entre los seres extraordinarios y fabulosos que presenta Luis del Mármol Carvajal en África negra, destacan especialmente cuatro animales: el león, el unicornio, el grifo y la Zorafa.

En la descripción del león, dice Luis del Mármol lo que sigue:

---

<sup>244</sup> J. Le Goff citado por L. A. Maya Restrepo, *Memorias en conflicto*, op. cit., p. 84.

Y muchas vezes ha acaescido que un león sigue a un captivo christiano, y siempre que se le va poniendo delante en los caminos y passos angostos, y como le ve llegar y passar determinado sin mostrar temor, no osa acometerle, y esperando tomarle durmiendo o descuidado, le sigue hasta llegar a la frontera. Algunos quieren dezir que esta compañía haze el león al christiano para encaminarle y hazerlo por el hambre que lleva para comérsele si puede, y en viéndole la cara con semblante varonil, teme, como hazen todos los animales del mundo.<sup>245</sup>

El autor insinúa en esta anécdota el poder del cristiano sobre los animales, aunque sean muy peligros, como es el caso del león. Señalemos que Luis del Mármol destacaba, líneas antes, la fiereza del león en los siguientes términos, insistiendo en su crueldad y extremo salvajismo:

...animal salvaje, recio, animoso y cruel más que otro ninguno, y es muy dañoso...acaesce hallarse un león en tal lugar, que acomete a doscientos de a caballo y los mata y hiere muchos dellos.<sup>246</sup>

Por otra parte, describe el autor la manera muy complicada y cautelosa en que proceden los árabes para cercar al león y matarlo, empresa que siempre se lleva a cabo por un número muy elevado de hombres valientes a caballo. Pero cuando se refiere a los cristianos, sólo basta un religioso para amansar y casi domar al león. Vemos en este procedimiento una maravilla divina a través de la creencia religiosa que siempre quiso relacionar al león con Jesús o María, cuyos poderes llegaban, según la Biblia, hasta domar a las fieras.

El unicornio es otro animal maravilloso que describe Luis del Mármol, y lo presenta como sigue:

En las sierras de Beht, o de la Luna, que son en la alta Ethiopía, se cría un animal llamado unicornio, que es del tamaño de un potro de dos años, y de color ceniziento, y de la propia forma y hechura que él. Tiene clines y una barba larga como el cabrón. En la frente tiene un cuerno liso y blanco, del color del marfil, tan largo como dos cobdos, y partido en unas canales amarillas que van desde el nascimiento hasta la punta.<sup>247</sup>

Al describir este animal, Luis del Mármol participa así en el debate sobre el unicornio que alimentaba las obras de la literatura fantástica desde siglos antes.

---

<sup>245</sup> *Op. cit.*, I, fols. 25v-26r.

<sup>246</sup> *Op. cit.*, I, fol.25r.

<sup>247</sup> *Op. cit.*, I, fol.30v.

Animal mitológico para unos y real para otros, la existencia del unicornio siempre se ha visto envuelta en muchas controversias. Antes de volver sobre la cuestión de su existencia real, empecemos por los aspectos contradictorios de la descripción de ese animal por los autores que lo trataron en sus escritos.

El retrato del unicornio hecho por Luis del Mármol discrepa en varios aspectos con la descripción del mismo animal por otros escritores. L'Abbé Claude-Marie Guyon, que lo localizaba en la India, dijo que el unicornio era uno de los animales más feroces, pero que los indios lo domaban y lo utilizaban para el transporte como el caballo.<sup>248</sup> El mismo autor afirmó que su cuerno era negro y que medía tres pies de largo. Pero señaló que un escritor antiguo, Ctésias, había dicho que este animal era del tamaño de un caballo cuyo cuerno medía un codo. En cuanto al color de su cuerno, Guyón decía que tenía dos colores:

Il a une baie blanche sur le front et une corne d'une coudée, dont la partie supérieure est rouge et l'autre noire.<sup>249</sup>

Sobre el color del cuerpo de este animal tampoco había unanimidad entre los que lo describieron. Mientras Guyón afirmaba que era blanco, con los ojos azules, Luis del Mármol dice que es ceniciento. Uno de los escasos puntos en que coincidían es en la virtud del cuerno de este animal. Respecto al tema, dice Luis del Mármol, recogiendo la información de un escritor que mencionó la virtud de ese cuerno:

Eliano, escritor griego hace mucha mención deste animal y de la virtud de su cuerno.<sup>250</sup>

Guyon, en su obra anteriormente citada, explicita la naturaleza de esa virtud en las palabras que siguen:

On en fait des gobelets à boire et l'on assure que la liqueur qu'on y a laissée quelque temps est un contrepoison assuré.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> A.C.M. Guyon, *L'Histoire des Indes orientales anciennes et modernes*, Paris: Vv Pierres, 1744.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> A. C. M. Guyon, *op.cit*, p.

El origen de la creencia en el poder del cuerno del unicornio como antídoto potente se encontraría en un cuento que recoge Manuel García Fernández, cuyo fragmento más ilustrativo reproducimos a continuación:

Existe otro atributo del unicornio. En los lugares en que vive hay un gran lago, al que todos los animales acuden para beber. Pero, antes de que se reúnan, llega la serpiente y derrama su veneno sobre las aguas. Y cuando los animales advierten el veneno, no se atreven a beber, sino que se apartan y aguardan al unicornio. Llega éste, entra directamente en el lago y hace la señal de la cruz en su cuerno; entonces, el veneno se hace inofensivo, y todos los animales beben.<sup>252</sup>

Además de esta virtud legendaria, este cuento insinúa también la asociación del unicornio con el cristianismo a través del simbolismo religioso (“hace la señal de la cruz”) que implica el gesto de este animal. En efecto, el mismo autor señala la puesta en relación del unicornio con la figura del Cristo por las autoridades eclesiásticas, así como su vínculo espiritual con el misterio de la encarnación propalado por los bestiarios de la alta Edad Media. Todos estos aspectos confieren a este animal su carácter mitológico, carácter mitológico que parece confirmar el hecho de que todos los escritores que trataron el tema o describieron este animal no afirmaron haberlo visto personalmente. Los orígenes del unicornio, su simbolismo en sus diferentes manifestaciones y su existencia real o fantástica han sido temas de debates bastante interesantes, como lo destaca García Fernández a través de estas palabras:

...el unicornio es uno de los animales que ocupa un lugar de privilegio junto a otros como el ave fénix o el kón, y no tanto por sus apariciones en la literatura como en la iconografía. Su trasfondo mítico, originario de Oriente, le otorgó una gran riqueza simbólica y consecuentemente una mayor variedad...<sup>253</sup>

La inclusión de este animal en la fauna africana por Luis del Mármol, a pesar de la controversia sobre su existencia real, además de la descripción de la actitud asombrosa del león ante el cristiano y otros muchos hechos parecidos, son

---

<sup>252</sup> M. García Fernández, “La evolución del leyenda del unicornio en la baja Edad Media. Historia de una pareja” en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval*, 12-16 de septiembre de 1995, tomo I, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1997, p. 641.

<sup>253</sup> M. García Fernández, *op. cit.*, p. 638.

pruebas de la inclinación del autor hacia los aspectos fantásticos de lo que relata en su obra.<sup>254</sup> Sin embargo, estos elementos no son los únicos que traducen la propensión del autor a la descripción de los seres y hechos maravillosos, aunque constituyen novedades en relación con lo que encontramos en la obra de Juan León el Africano. Además, recupera y amplía el tema de la consabida leyenda del Preste Juan que ya mencionó Juan León de manera muy breve. Los pasajes relativos a la leyenda son profusos y salpican una porción muy importante de la segunda parte de la obra. Mediante esas referencias numerosas al mítico rey-sacerdote y a su reino, Luis del Mármol no sólo sucumbe al fenómeno de moda que consistía en que los escritores mencionaran al Preste Juan en sus obras.

El autor desarrolla el tema desde varias perspectivas en los dos libros (primero y décimo) donde lo menciona. En el libro primero, Luis del Mármol alude sólo al tema, evitando nombrar con más precisiones al Preste Juan, y se contenta con aludir a un rey poderoso que puede juntar hasta doscientos mil hombres de pelea y de servicio, un rey que está siempre en campaña. Señala, además, que sus ciudades y villas son “pobladas de labradores y mercaderes y de otras gentes como son sacerdotes y religiosos...”<sup>255</sup> Conforme va avanzando en la presentación del reino del Preste Juan, el autor da más precisiones y, líneas más lejos, escribe lo que sigue:

El estado y majestad de este emperador era tan grande que ciento y veynte años atrás mostrava ser más divino que humano, en tanta manera que muchos señores y reyes sus vassallos no le podían ver el rostro, sino como por milagro, y por gran favor quando le yvan a hablar mostrava un pie o una mano entre las cortinas del estrado, y la respuesta que dava a lo que le dezían era por tercera persona.<sup>256</sup>

Pero la novedad que introduce Luis del Mármol en el tema del Preste Juan consiste en la presentación de ese monarca, desde la perspectiva de su potencia militar, como un rey que no es siempre invencible como se acostumbraba escribir

---

<sup>254</sup> L. Del Mármol Carvajal menciona también la presencia de lagartos muy grandes y de serpientes con alas en los ríos de Gelose.

<sup>255</sup> *Op. cit.*, I, fol. 19r.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, I, fol. 19v.

en relatos posteriores, y desvela el autor la cara opuesta del rey todopoderoso, a pesar de que resalta la extensión de su territorio en términos como éstos:

Intitúlase en su ditado David amado de Dios, columna de la fee, de la sangre y stirpe de Juda, hijo de David, hijo de Salomón, hijo de columna de Syon, hijo de simiente de Jacob, hijo de mano de María, hijo de Nan por carne, emperador de la grande y alta Ethiopía, y de todos sus grandes reynos y provincias, rey de Xoa, de Çofala, de Fatigar, de Angos, de Baru, Baaligancia, de Adea, de Vange, de Gojane, de Mata, de Veguedmedri, de Danbaya, de Ameba, de Tigrimahon, de Sabian, de Barnagaes, señor hasta Neúba.<sup>257</sup>

Además de la presentación de ese reino, Luis del Mármol habla también de la búsqueda de ese fabuloso reino por los portugueses, para satisfacer el deseo del rey don Juan de establecer relaciones diplomáticas con el Preste Juan. Pero a medida que avanza el autor en la narración de esa búsqueda, no llega a atar cabos, pues las pistas se pierden y los resultados del intento de ubicar el reino del Preste Juan se quedan en aguas de borrajas. Para mantener al lector dentro del tema, el autor desvía su atención hacia otro aspecto del tema e intenta explicar quién fue ese rey y de dónde provenía su popularidad en el mundo entero. Lo hace Luis del Mármol con una insistencia sobre el alcance del tema en Occidente. Así, escribe Luis del Mármol en este sentido:

...en Europa andava el nombre de Preste Juan de las Indias, y se veyan algunos religiosos etiopios...<sup>258</sup>

Por otra parte, las informaciones confusas que se tenían sobre ese rey dieron origen a una controversia sobre la localización exacta de su reino, el origen de su denominación y las riquezas fabulosas que se le atribuían. Para analizar estos aspectos, Luis del Mármol utiliza tanto las fuentes literarias (Marco Polo) como religiosas (la Biblia). Pero las explicaciones del autor no ayudan ni en la precisión de la denominación del Preste Juan, ni en la ubicación de su reino. En efecto, lo sitúa ora en Tartaria, donde afirma que el título de *Preste Juan* fue utilizado por primera vez por el imperador *Singis Cam* (Gengis Jan), ora en Etiopía donde nos dice que el rey David se hacía llamar *Preste Juan*. En todo

---

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Op. cit.*, II, fol. XXIX.



caso, el tema es muy complicado y quien lo toca se vuelve a veces envuelto en una especie de maraña difícil de desenredar, como lo nota acertadamente Nieves Baranda:

Intricado y arduo es el trabajo de desenredar la maraña creada por el tema del Preste Juan de las Indias, debido por un lado a la gran difusión que alcanzó en toda Europa el mundo mítico de este personaje, por otro a su inclusión dentro de obras de muy distinta índole (históricas, geográficas, novelescas, autobiográficas) y además de su interconexión con otros temas, todo lo cual hace que la crítica ya desde finales del siglo pasado haya dedicado grandes esfuerzos a arrojar un poco de luz en este complicado camino.<sup>259</sup>

Como se puede advertir en esta cita, la gran difusión de este mito en Europa durante varios siglos ha despertado el interés de un gran número de críticos y estudiosos, tanto que resulta sumamente difícil dar una orientación de las referencias bibliográficas sobre el tema. Pero señalemos que Nieves Baranda, en su artículo arriba mencionado, cita fuentes bastante numerosas (más de veintidós) que pueden servir como orientación bibliográfica sobre este tema para quienes quisieran profundizar en alguno de los aspectos analizados. En cambio, lo que resulta más interesante son las dos vertientes del problema, que son: el origen histórico del mito del preste Juan y la relación del rey-sacerdote con España.

Para situar esa leyenda en su contexto histórico y comprender mejor el interés que suscitó a lo largo de varios siglos, se puede consultar el libro de Lev Gumilev<sup>260</sup> que aporta informaciones muy valiosas, explicando cómo, cuándo y por qué nació la leyenda del reino del Preste Juan. Por recordar lo esencial de esas informaciones, Gumilev empieza por indicar que la Europa medieval creía que el reino de ese sacerdote cristiano se encontraba en un ignoto territorio de Asia y en el transcurso de la búsqueda de ese reino, se ha recorrido casi toda Asia, pero ante las dificultades de llegar a resultados satisfactorios, se ha

---

<sup>259</sup> N. Baranda, "El espejismo del Preste Juan de las Indias en su reflejo literario en España" en A. Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (agosto 1989), Barcelona: PPU, 1992, p. 359.

<sup>260</sup> L. N. Gumilev, *La búsqueda de un reino imaginario: la leyenda del Preste Juan*, Barcelona: Crítica, 1994, *passim*.

relacionado ese mítico rey sacerdote con la iglesia nestoriana, tal vez para facilitar esa búsqueda.

Todo apunta que fue en 1145 cuando la idea de la existencia del reino del Preste Juan empezó a tomar cuerpo y a despertar curiosidades en el mundo occidental y, al respecto, Gumilev ofrece pruebas, recogiendo los apuntes de la crónica mundial de un historiador germánico, Otón de Freising, titulada *De duabus civitatibus* en la que se mencionaba al rey sacerdote en los términos que siguen:

Nos encontramos también al recién ordenado obispo de Gabul de Siria...contaba que un cierto Juan, rey y sacerdote de un pueblo que se encontraba en el otro lado de Persia y Armenia, en Extremo Oriente, que era también cristiano aunque inclinado al nestorianismo, declaró la guerra a los dos hermanos Samiardos y conquistó su capital, Ecbatana...<sup>261</sup>

La Europa medieval cristiana empezó a considerar esas afirmaciones como realidad, sin reparar en lo vago e impreciso de las declaraciones: los que hacían tales afirmaciones no decían que habían visto al tal rey sacerdote en persona, pero se contentaban con lo oído. Además, la imprecisión del territorio de ese rey ponía en entredicho la veracidad de tales afirmaciones. A pesar de todo ello, en Occidente la gente seguía en su sed de saber más sobre ese rey, y la leyenda iba adquiriendo nuevos detalles, con la aparición de una curiosa carta del Preste Juan destinada al emperador bizantino Manuel Comneno, cuyo fragmento reproduce Gumilev:

El Preste Juan, por la voluntad de Dios Nuestro señor Jesucristo, rey de reyes, envía a su amigo Manuel, duque de Constantinopla, sus saludos y mejores deseos, por la gracia de Dios...<sup>262</sup>

Ningún aspecto sospechoso de esa carta logró llevar a poner en duda la autenticidad de dicha carta en el Occidente medieval católico: ni lo que muchos consideran como el desprecio del rey Manuel Comneno (en efecto, el supuesto Preste Juan que escribe la carta lo llama duque de Constantinopla), ni la

---

<sup>261</sup> L. N. Gumilev, *op. cit.*, p. 6.

<sup>262</sup> L. N. Gumilev, *La búsqueda de un reino*, *op. cit.*, p. 7.

inexistencia previa de relaciones de amistad entre el mítico rey sacerdote y Manuel, ni las demás ignorancias de los datos geográficos contenidos en la descripción que hace el Preste Juan de su reino en la carta. En cambio, se maravillaban ante la riqueza sociocultural que supuestamente encerraba el reino del Preste Juan, sin pensar ni siquiera que se trataba de afabulaciones tal vez sacadas de una de aquellas obras de literatura fantástica que predominaban en aquel entonces. Basta echar un vistazo al siguiente pasaje de dicha carta del Preste Juan, y recorrer la lista de los seres que poblaban supuestamente su reino, para convencernos del carácter fabuloso del tema:

Elefantes, dromedarios, camellos, Meta Collinarum, Cametennus, tinsere, panteras, burros salvajes, leones rojos y blancos, osos blancos, merlanes blancos...grifones aguileños...hombres con cuernos, con un solo ojo, con ojos por delante y por detrás, centauros, faunos, sátiros, cíclopes, pigmeos, gigantes, el ave fénix... y todas las especies de animales conocidas de la tierra.<sup>263</sup>

Lo menos que se puede decir sobre esta enumeración de hombres y animales es el afán de listar en primer lugar todos los seres mitológicos y, al final, incluir los animales corrientes. Este procedimiento parece insinuar que el reino del Preste Juan encierra tanto lo extravagante y extraordinario como todo aquello que existe en los demás sitios; con lo cual, el reino sería un modelo de lugar para la convivencia entre todos los seres del universo. Pero la prueba de la búsqueda del reino del Preste Juan en el que fracasaron los occidentales--y los árabes también, como veremos más adelante-- no logró poner fin a la propagación del mito y a la creencia en la existencia real de tal reino cristiano.<sup>264</sup> Prueba de ello nos la ofrecen las obras y los documentos que seguían hablando de ese misterioso reino y de su mítico rey hasta los siglos XVI y XVII.

Esta búsqueda obsesionada y controvertida de un reino tan fantástico, aunque infructuosa, queda bien reflejada en la *Descripción general* de Luis del Mármol a través de declaraciones como las que siguen:

---

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> Según Gumilev, el Papa Alejandro III entregó, el 27 de septiembre de 1177, al médico de la corte, Filippo, un largo mensaje para el rey Preste Juan. El embajador abandonó Venecia pero no sabía a donde dirigirse, pues la tentativa por encontrar el gran reino cristiano en Extremo Oriente acabaron en nada.

Antes que los portugueses descubriessen la India por mar océano occidental, don Juan el segundo, rey de Portugal, hizo grandes diligencias para descubrir los Abixinos, y después, el rey don Manuel, cuando embió a don Vasco de Gama a descubrir, la instrucción que llevaba casi se resumía toda en que supiese el estado y las cosas de este príncipe christiano, y en todas las armadas que de allí adelante embió echava hombres desterrados por justicia en la costa de Melinde, y en el cabo de Guardafu, para sólo este fin, porque como en Europa andava el nombre del Preste Juan de las Indias...<sup>265</sup>

La desilusión se apuntaba al advertir que no se podía encontrar ese reino tal como se imaginó, a pesar de todos los esfuerzos y de las expediciones enviadas para ese fin. Así, lo que se imaginó y se creó desde siglos a través de crónicas, libros de viajes y de aventuras venía a desmoronarse poco a poco, pero la leyenda estaba tan sólidamente implantada en el Occidente que resistía en el imaginario colectivo. Sin embargo, el fracaso en las búsquedas de ese reino creó alguna frustración en muchos, y Luis del Mármol parece expresar esa decepción en este pasaje:

Al fin se vino a entender que andavan errados, y que el Preste Juan fue en Tartaria...<sup>266</sup>

Señalemos que a partir de este momento, Luis del Mármol empieza a hablar del Preste Juan en pasado. De esta forma, el debate sobre la figura del Preste Juan cambia de orientación y el autor lo enfoca desde el punto de vista mucho más histórico-literario. Así, habla del origen de la denominación “Preste Juan, conformándose de momento con la localización de ese rey en Tartaria:

... como entre los tártaros Chacatays que moran [en] la provincia de Catayo que Ptolomeo llamó Sitia, fuera del monte Imano, uvo algunos príncipes christianos nestorianos que fueron muy poderosos y los otros tártaros ydolatras lo llamavan Uncha, y sus mesmos vasallos Iovano, del nombre del profeta Jonas, este nombre passava de unos en otros por título de dignidad y los pueblos occidentales de la yglesia romana los llamavan Preste Juan de las Indias por ser sus estados en las partes orientales...<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> *Op. cit.*, II, fol.LXXIX.

<sup>266</sup> *Ibidem.*

<sup>267</sup> *Ibidem.*

Ya notábamos el carácter difícil de la tarea de desenredar la maraña del reino del preste Juan de las indias. Como señal de esas dificultades, Luis del Mármol Carvajal conecta, inexplicablemente y sin transición, la figura del Preste Juan con África y habla de la herencia de este título de origen asiático por los príncipes de Etiopía, sin aclarar el tipo de relación que existía entre Etiopía y Tartaria. En este sentido, escribe:

Por manera que como en aquellos tiempos los príncipes de aquel estado de Asia eran nombrados en Europa con nombre de Preste Juan de las Indias... lo apropiaron al emperador de los Abixinos que tiene sus estados en la Etiopía sobre Egipto...<sup>268</sup>

Hablando también de la vinculación del Preste Juan con África y el traslado de esa leyenda de Oriente a Etiopía, Manuel Cencillo de Pineda escribe lo que sigue:

A mediados del siglo XI y a raíz de la visita de un arzobispo de la India al papa Calixto III, se oyó por primera vez el nombre del Preste Juan... Los historiadores han podido identificarlo como un príncipe mongol de religión budista, que fundó el sur del lago Baikal un imperio llamado Qara-Khitai. Pasa luego la leyenda a otro pueblo de Mongolia, los Kerai, derrotado por Gengis-Khan, y de allí a Magog, cuyo rey Jorge, cuarto descendiente del primero de los pretendidos Preste Juan, atrajo la atención de los viajeros, particularmente de Marco Polo. Muerto el rey Jorge, la imagen del Preste Juan deja el Asia y se fija en un África desconocida.<sup>269</sup>

Sin extendernos mucho sobre el carácter peregrino y trashumante de la figura del Preste Juan y de su reino, podemos notar el trasfondo eminentemente espiritual que subyace a todas las referencias sobre el tema, pues los motivos religiosos siempre orientaron a los que se comprometieron en la búsqueda o la fijación del mítico reino en uno u otro de los lugares en que se quiso tratar el tema.

Para concluir este tema sobre la confusión general en la búsqueda del reino del Preste Juan y su temprana, pero a la vez controvertida localización

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> M. Cencillo de Pineda, *Etiopía, el reino del Preste Juan y del trono de David*, Madrid: Artes Gráficas FÉNIX, 1960, p. 8.

etiópica, podemos resumir la situación con las siguientes palabras de Manuel Ramos:

A localização do “Preste João” na documentação literária resultou de um longo e hesitante processo em que varias outras alternativas de identificação foram experimentadas (Mongolia, Tibete, Arménia etc.) A más antiga referência literaria à associação entre o Preste João e a Etiópia parece ter sido proposta no tratado de Giovanni de Garignano, geógrafo do fim do século XIII.<sup>270</sup>

No obstante el traslado del título de Preste Juan de Asia a África, Luis del Mármol objeta que esta denominación no tiene el mismo sentido en Oriente que en Etiópia. En el continente africano, la expresión “Preste Juan” era, según el autor, un título real más o menos relacionado con el papel religioso desempeñado por el monarca. Pero sea lo que sea, el traslado de la leyenda del Preste Juan desde Oriente hasta Etiópia en África, sin que se explique exactamente el mecanismo mediante el cual se operó esa transferencia, arroja una oleada de dudas que refuerzan la tesis de que este reino es del dominio de la pura leyenda. Precisemos que dentro del mismo continente africano se han barajado varias pistas, aunque la etiópica acabó por imponerse en la mayoría de las fuentes.

En un libro de juegos muy simbólico sobre la búsqueda del reino del Preste Juan, Pedro José Villagrasa señala el intento de localizar ese reino en el Benín, y escribe a este propósito:

... en pleno siglo XV, el príncipe Wolof del reino de Benín visita Portugal y habla del gran poder de los Mossi (pueblo de la región actualmente conocida como Burkina Faso en África), cuyo símbolo era una cruz. Esto motivó su rápida asociación con el legendario Preste Juan.<sup>271</sup>

Villagrasa apunta, además, un matiz muy significativo en el tratamiento espacial del tema del Preste Juan al afirmar que los árabes demostraron también un interés por el asunto, y lo dice en los términos que siguen:

---

<sup>270</sup> M. J. Ramos, “O destino etíope do Preste João. A Etiópia nas representações cosmográficas europeias”, en Fernando Cristovão (coord.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens, op.cit.*, p. 243.

<sup>271</sup> P. J. Ramos Villagrasa, *La búsqueda del reino del Preste Juan*, Madrid: Libros Ucronía, 2001, p. 7.

La leyenda del Preste Juan no salpicó exclusivamente a los cristianos. Así, existía un manuscrito árabe con la profecía de que los poderosos monarcas cristianos acabarían con el Islam, atacándolo uno por el Este y otro por el Oeste. Se quiso identificar al primero con el Preste Juan y al segundo con Federico II de Hohenstaufen...<sup>272</sup>

Aunque el autor no da muchos detalles sobre este nuevo elemento, su mención implica por lo menos la universalidad de esa leyenda en los mencionados siglos, y denota el carácter enigmático del supuesto rey sacerdote. La preocupación musulmana por el tema se justificaba, por cierto, porque siendo un rey cristiano que luchaba por la fe de Jesucristo, esto suponía su oposición al Islam. Recordemos que Luis del Mármol señaló en varias partes de su obra que ese rey estaba en campañas constantes contra los musulmanes que intentaban conquistar toda África e imponer la religión musulmana.

Volviendo a la enumeración y al examen de los aspectos nuevos de mayor relevancia tratados por Luis del Mármol en su descripción del África negra, mención especial merece la cantidad de datos históricos con que el autor salpica casi todos los capítulos que hablan de esta parte del continente. Así, Luis del Mármol habla, entre otros muchos acontecimientos históricos mencionados o analizados, de los siguientes eventos: el descubrimiento de las regiones de Etiopía entre 1444 y 1522 por los portugueses, con una larga descripción histórica de la ciudad de Mina en la baja Etiopía, desde que Juan de Santarem y Juan de escobar la “descubrieron” en 1471 hasta la evangelización de esa tierra, y la construcción de una fortaleza y una iglesia en ella en 1481. También dedica el autor una buena porción del relato histórico al descubrimiento del Congo, y la relación de los sucesos que siguieron ese descubrimiento, tales como la entrada de los primeros misioneros en aquel reino y el inicio de la evangelización, con especial nota sobre la conversión del Manicongo a la fe cristiana en 1491. Cabe señalar que este último evento constituye gran parte del argumento de una de las obras que forman parte del corpus de este trabajo, *Misión evangélica al reyno de Congo por la seráfica religión de los capuchinos*, de José Pellicer de Ossau y Tovar y, por ello, no es necesario detenernos sobre este elemento aquí. Sólo

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 7.

señalemos que Luis del Mármol habla de *Ambas Congo* al referirse a la capital del reino del Congo, donde Pellicer habla de *Mbanza Congo*, que es la denominación original, por lo que el nombre utilizado por Luis del Mármol se usó en su forma corrupta como los casos de las denominaciones de los reinos o provincias de *Biafar*, *Casa Manse*, *Magadaxo* o *Bena Monataxa* que ya señalamos en su momento. De cualquier forma, el uso de la forma deturpada de esas denominaciones pone en tela la veracidad de las fuentes de información del autor sobre las regiones del África negra referidas y, también, parece reforzar la tesis de que el autor no habría recorrido efectivamente todas las tierras negro-africanas descritas. Otra referencia destacada es la descripción de las ciudades de Magadaxo, Quiola, Melinde, Çofala, Mombasa, Zanzíbar, Oja, Zeyla y Barbara, con paradas más o menos largas sobre la genealogía de los reyes que las gobernaron.

Cuando examinamos la segunda parte de la *Descripción general* después del censo de los aspectos innovadores de la obra, en comparación con la *Descripción* de Juan León el Africano, al menos dos observaciones importantes se imponen: la primera, es que, finalmente, los datos de carácter puramente histórico predominan en todas las informaciones sobre el África negra; de tal modo que, la obra, desde el punto de vista sociológico o antropológico, no aporta mucho ni modifica de manera sustancial lo que ya escribió Juan León el Africano sobre los Negros. Tanto en la obra de Juan León como en la de Luis del Mármol Carvajal, los autores no nombran ni siquiera los principales grupos tribales del África negra, datos muy importantes para la determinación del *modus vivendi* de esas entidades culturales unidas sólo por el hecho de vivir en el sur del desierto de Sahara, si exceptuamos la convergencia de algunos elementos de su religión: el paganismo. Así, los autores no describen las costumbres de las poblaciones negras y el realismo costumbrista que caracteriza la descripción del África blanca en ambas obras es sustituido por juicios de valor que denotan no sólo el desconocimiento de esos territorios sino cierta liviandad en el tratamiento de las informaciones sobre esa región geográfica. Otro elemento a tener en cuenta y que justifica en realidad el argumento de la poca atención que pusieron ambos



autores en las informaciones sobre el África negra, debido principalmente al uso casi exclusivo y abusivo de las fuentes árabes sobre esa parte del continente, a las que creían a pie juntillas y que reprodujeron al pie de la letra.

En efecto, tanto Juan León el Africano como Luis del Mármol Carvajal se apropiaron cabalmente las fuentes árabes sobre los territorios de los Negros, usándolas no sólo como material básico de su descripción de esa zona sino como verdades históricas. Desde la determinación del origen de la palabra *África* hasta su concepción geográfica y su desarrollo histórico, Luis del Mármol toma como base las informaciones que dejaron los árabes, y esto se puede comprobar, en los folios I, XV, XXXIIr de la primera parte; XXI, XLVI, XLVIII y LXII de la segunda parte. Además, entre los setenta y dos autores citados por Luis del Mármol en su obra, sesenta y ocho son árabes. La consecuencia inequívoca de este procedimiento es una fuerte influencia de la concepción árabe de la imagen del negro, una imagen falsa, como veremos a continuación, pues conlleva confusiones, omisiones e inexactitudes que hereda Luis del Mármol Carvajal.

Los autores árabes que escribieron sobre el África negra desconocían, en su mayoría, las tierras que trataban, pues se contentaron con las informaciones escuetas, confusas y de segunda mano que les llegaban oralmente de los escasos mercaderes que comerciaban con algunos países negros.<sup>273</sup> Las deformaciones de la imagen del Negro por los árabes, aparte del desconocimiento real de los territorios de los Negros, consistieron principalmente en la concepción de esta parte del continente africano desde la cultura arábiga. La historia del África negra empieza a partir del siglo VII, según los árabes, con los primeros contactos de los negros con el Islam, negando así la existencia de una cultura o de una civilización negra anterior a esa fecha.<sup>274</sup> Esta primera falsificación dio lugar a las demás consecuencias como la consideración de los negros como seres sin fe ni leyes; juicios recuperados y reformulados con machaconería en las obras de

---

<sup>273</sup> Para las fuentes árabes sobre el África negra, remitimos sobre todo a J. M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIe au XVIe siècle: (Bilad-al-Sudan)*, Paris: CNRS, 1975 y C. Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris: Présence africaine, 1987.

<sup>274</sup> La posibilidad de la anterioridad de la civilización negra ha sido analizada en varios trabajos de antropólogos y la bibliografía sobre este tema puede consultarse sobre todo en la obra de Cheikh Anta Diop.

Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal. Antes de volver sobre este aspecto de la negación de la cultura negro-africana preislámica, señalemos que, además de poblar al África negra de monstruos humanos, los árabes, desde Wabh ben Munabbih (siglo VIII) hasta al-Maghilili (siglo XV), relacionaron los territorios de los Negros con hechos fantásticos de corte maravilloso, ya en su vertiente de hechicería, ya en su aspecto de barbarie y de extravagancia. En este sentido, Joseph Marie Cuoq señala unos aspectos precisos de las informaciones que dio uno de aquellos escritores árabes, Al-Bakri, en el siglo XI sobre el África negra:

Il nous apprend que dans les environs de Ghana se trouvait un bois sacré: “c’est là que vivent, explique t-il, les sorciers, ceux qui veillent à la religion. C’est ici que se trouvent les “fétiches” (dakakir) et les tombeaux des rois. Des gardiens sont préposés à ce bois: nul ne peut y pénétrer et personne ne peut savoir ce qui s’y passe”. Il raconte cependant le rite funéraire de l’enterrement du roi en détail.<sup>275</sup>

Este aspecto de la cultura bantú, que sigue conservándose en la actualidad en algunas regiones de África como el Oeste de Camerún, donde la etnia Bamileké tiene todavía un bosque sagrado que reúne todas las características mencionadas en la cita, no era un elemento común a toda el África negra sino un hecho casi aislado. Pero Al-Bakri toma este elemento y lo generaliza, como si fuera uno de los aspectos fundamentales de la unidad cultural del África negra. Hasta el siglo XIV, las informaciones sobre los negros no evolucionaron en las fuentes árabes, y prueba de esto es la obra del viajero Ibn Battuta que, a pesar de haber recorrido los reinos de Malí y Kanem, dio muy pocas informaciones sobre esos reinos, mostrando así el desinterés por la tierra de los negros. A este respecto Cuoq hace el siguiente comentario:

Ibn Battuta a entrepris en 1352-1353 un voyage de Fès à Mali et en Aïr. Il nous a donné, trois ans plus tard, un compte-rendu détaillé et vivant... Aussi trouvons-nous peu de renseignements sur la distribution des tribus, la localisation exacte des lieux (on n’arrive même pas à situer exactement la capitale de Mali où I. B. a

---

<sup>275</sup> J. M. Cuoq, *op. cit.*, p. 14.

pourtant séjourné plusieurs mois). Il ne nous signale que deux royaumes: celui de Mali et le Kanem...<sup>276</sup>

Habría que esperar hasta las últimas décadas del siglo XIV para tener algunos datos fiables sobre el África negra, aunque todavía insuficientes y a veces contradictorios, principalmente con Ibn Khaldun.<sup>277</sup> Podemos concluir, sin extendernos mucho en las insuficiencias e inexactitudes de las fuentes árabes, repitiendo las palabras de Cuoq que ofrecemos en las líneas siguientes:

Cette confusion nous révèle le défaut fondamental des connaissances géographiques de nos auteurs: aucun, à l'exception d'Ibn Battuta, qui appartient plus à l'histoire qu'à la géographie, n'est allé contrôler sur place ses informations. La science géographique des arabes sur la Bilad-al Sudan est essentiellement une connaissance de seconde main.<sup>278</sup>

En definitiva, las confusiones y las imprecisiones legadas a los autores occidentales en general y españoles del siglo XVI en especial por los árabes permanecieron sin reparar, pues se plasmaron en las obras de Juan León y de Luis del Mármol. Así pues, desde la obra de Eanes Gomes de Zurara en el siglo XV hasta la *Descripción general* de Luis del Mármol en las postrimerías del siglo XVI, la representación del África negra, debido al uso de las fuentes árabes, era en gran parte errónea. Por otra parte, Luis del Mármol utiliza siempre las denominaciones árabes de las entidades geográficas y de otras realidades negras, eludiendo los nombres locales. Habla de un árbol llamado en árabe “*Aud Altaçauyt*” que emite sonidos polifónicos, en Lime. Recupera la historia contada por Al-Masudi (“El Moçaudi”) sobre unas piedras maravillosas de Nubia y Zinche y nos dice lo que sigue:

... dice El Moçaudi que se hallan las piedras de maravillas que los Alárabes llaman Beht, las cuales tienen tal virtud que la persona que las mira enmudece.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> J. M. Cuoq, *Les sources arabes*, op. cit, p. 22.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> *Op. cit.*, I, fol. 31.

La recuperación de los mitos, maravillas, deformaciones y la herencia de contradicciones de las fuentes árabes sobre los negros y, finalmente, la visión del África negra desde la perspectiva árabe llevaron al autor, tal vez inconscientemente, a identificarse como un árabe frente a la realidad del mundo negro. Además de la influencia de los datos de carácter geográfico e histórico, la visión de la tierra de los negros desde la perspectiva de la filosofía árabe surtió efectos negativos indudables en la postura adoptada por Luis del Mármol a la hora de referirse al negro en los aspectos fundamentales de su vida. Así, el autor adopta la palabra árabe “Queferes” en vez de la latina “impíos” para designar a los negros no islamizados ni cristianizados. Esta palabra árabe, además de expresar el carácter impío, lleva una carga muy despectiva --en efecto, esta palabra se sigue utilizando hasta hoy en ciertos países como Malí, Níger, Nigeria, Chad, Camerún, Senegal, Guinea Konakry etc., donde los Pulaar, una tribu que presume descender de los árabes, designan precisamente con la palabra “Queferes” a las poblaciones no islamizadas y que quedan al margen del progreso tecnológico y social-- y la aplicación de esta denominación supone una visión arabocentrista de la realidad negra.

La reflexión sobre el origen de la raza negra es otro aspecto de la obra de Luis del Mármol que constituye un elemento de carácter novedoso. Entre los pasajes que se refieren a este elemento, el siguiente parece el más relevante, por su alcance religioso y sus implicaciones sociales:

La negregura de los Ethiopios de extremo calor ni de sequedad de la tierra, ni de las otras causas que los astrólogos ponen, porque si este fuesse como ellos dizen, no avría negros en partes y lugares templados que a las dos o tres generaciones no viniessen a ser blancos, ni en las muy calientes podrían estar mucho tiempo los blancos que al fin no viniessen a ser negros. Por manera que, mostrándonos la esperiencia lo contrario, ni el sol, ni la calidad de la tierra causan la negregura, sino que es generación...<sup>280</sup>

La pertinencia del planteamiento de la reflexión sobre la raza negra, tal como aparece en este texto, es un hecho innegable, y podría aplicarse a cualquier raza

---

<sup>280</sup>*Op. cit.*, II, fol. XLI.

humana y llegar a la misma conclusión de que ni el clima ni la calidad de la tierra explican el color de la piel y justifican, así, el nacimiento de las razas de manera lógica. Así, el autor subraya la dificultad de hallar una explicación razonada al origen de las razas. Este misterio, planteado así, no podía más que dar lugar a especulaciones varias y, como resultados de esto, las interpretaciones ideológicas y religiosas fueron utilizadas ampliamente durante siglos. Luis del Mármol, respecto a este tema, no se sitúa fuera de los caminos trillados, pues explica el origen de la raza negra recuperando la creencia religiosa de la supuesta maldición de Cam, como escribe a continuación:

... y por ventura fue la pena de la ira de Dios, procediendo de Cam que, siendo maldito del padre Noé, se le mudó el rostro colorado que tenía de Adam, como también se trocó la lengua a Nembrot, y a sus gigantes quando con gran soberbia edificavan la torre de Babilonia, de donde pareció con la justicia divina el ornamento en el universo, mostrando con tantas señales en el menor mundo de lenguas y de colores.<sup>281</sup>

Como se puede advertir en este texto, la asociación del origen de la raza negra y del nacimiento de las lenguas a la maldición está muy clara, y estos hechos son el resultado de la ira de Dios. Luis del Mármol utiliza, por cierto, el argumento del Antiguo Testamento, en el que se puede leer:

Y dixo: maldito Chenaar, siervo sea de sus hermanos  
Y dixo: bendito Adonai Dio de Sem, y sea Chenaar siervo a ellos.  
Ensanche el Dio a Yaphet y more en tiendas de Sem, y sea Chenaar siervo a ellos.<sup>282</sup>

Lo más significativo y, por supuesto, más dramático se encuentran menos en las palabras de la Biblia que en las consecuencias del dictamen de los peritos y de los religiosos en general sobre este aspecto específico de la raza negra, por los tratamientos que se reservarían a la raza negra durante siglos, debido supuestamente a esa sentencia bíblica.

---

<sup>281</sup> *Ibidem.*

<sup>282</sup> “Antiguo Testamento, Génesis: 25- 27” en M. Harar (ed.), *La Biblia de Ferrara*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996, p. 56.

#### 4. Conclusión.

En *Descripción general* de Luis del Mármol, la dimensión geométrica de la descripción del África negra adquiere una importancia relevante y constituye un hito en el conocimiento de este espacio al nivel de la geografía física. Pero la función estrictamente referencial de este espacio al nivel antropológico reduce esta importancia. La asimilación del espacio de los Negros a los monstruos por el autor que, para ello, nos da una lista bastante larga de monstruos humanos y hechos maravillosos que pueblan Etiopía, junto con la evocación de la historia de la maldición de Cam para justificar indirectamente la situación de los Negros, son aspectos que hacen pensar que el autor no recorrió personalmente toda esa zona, pues no los describe realmente. Además, la recuperación de las fuentes árabes, apropiadas por los portugueses, con sus deformaciones, imprecisiones, inexactitudes e insuficiencias al nivel de las informaciones sobre la sociedad y la cultura negras sitúa la obra de Luis del Mármol en la misma línea ideológica que sus antecesores árabes y europeos. Tal vez los relatos de los viajeros españoles del siglo XVII sobre esta parte del continente africano subsanarían esta situación, aportando datos precisos y fidedignos sobre los Negros.

**TERCERA PARTE: ANÁLISIS DEL CORPUS II**  
**LOS RELATOS DE VIAJES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVII**  
**SOBRE ÁFRICA NEGRA.**

## CAPÍTULO VI: EL TEMA DEL NEGRO EN LAS CORRESPONDENCIAS APOSTÓLICAS DE PEDRO PAEZ.

### 1. Vida y obra de Pedro Páez

#### 1.1 Nacimiento, juventud y dedicación a la empresa misionera.

Pedro Páez Xaramillo nació en 1564 en Olmeda de la Cebolla, un pequeño pueblo de la Comunidad de Madrid<sup>283</sup>. Hoy el pueblo se llama Olmeda de las Fuentes, pero las razones que prevalecieron para el cambio de su denominación tienen un carácter un poco gracioso. El escritor Javier Reverte, uno de los grandes viajeros españoles de los siglos XX y XXI por el África negra, publicó hace poco un excelente libro sobre la biografía de Pedro Páez y, no resistió al deseo de viajar al pequeño pueblo donde nació el ilustre misionero jesuita Páez para indagar las causas del cambio de la denominación original de este pueblo, entre otras muchas cosas. Tras consultar documentos antiguos sobre la villa, Reverte afirma que este pueblo se llamaba Olmeda de la Cebolla porque era un lugar fresco, de muchos olmos y en el que se producía mucha cebolla.<sup>284</sup> En el tiempo en que nació Pedro Páez, la villa pertenecía al reino de Toledo y dependía de su Arzobispo. Sin embargo, una parte del pueblo habría pertenecido a la región de la Alcarria antes de ser incluido en la Intendencia de Toledo a raíz de una nueva ordenación territorial dictada en 1752. En 1833, se produjo otro hito en la historia del pequeño pueblo de Olmeda, pues la reforma administrativa elaborada aquel año integró el pueblo en la Provincia de Madrid. Pero los cambios que afectaron al pueblo de Olmeda no acabaron allí: en efecto, el Consejo de Ministros del gobierno español, a petición del Ayuntamiento de Olmeda de la Cebolla, aprobó el 8 de enero de 1954 el cambio de la denominación del pueblo por Olmeda de las Fuentes. Se sigue especulando sobre

---

<sup>283</sup> J. Reverte, *Dios, el diablo y la aventura*, Barcelona: Plaza & Janés, 2001. Sobre la biografía de Pedro Páez, además del libro de Reverte, se puede consultar: AA. VV. *Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano de Literatura, Ciencias y Arte*, Barcelona: Monter y Simón, 1894; C. Beccari, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales*, Roma: Casa Editrice Italia, 1903-1917; P. Caraman, *The lost empire (the story of the jesuits in Etiopía, 1555-1634)*, Londres: Sidwick & Jackson, 1985; G. Bishop, *Viajes y andanzas de Pedro Páez*, Bilbao: Mensajero, 2002; J. Bruce, *Travels to discover the sources of Nile*, Edimburgo: 1768; C. Rey, *The Portuguese in Abyssinia*, Londres: s.n 1929.

<sup>284</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 21.



las razones que movieron ese cambio de la denominación del pueblo de Olmeda, y el motivo de la adopción de *Las Fuentes* para sustituir *La Cebolla*, pues según muchos, ese cambio no tenía explicación convincente. En cambio, una de las razones barajadas dentro de esa especulación es la que relaciona la nueva denominación del pueblo con la historia de uno de sus más ilustres hijos, en la persona de Pedro Páez. En este sentido, comenta Javier Reverte con una dosis de humor, como podemos advertir en las siguientes palabras:

Que Olmeda haya pasado a llamarse de las Fuentes tiene su lado gracioso: sus vecinos podrían cambiarlo otra vez y rebautizarla como Olmeda de las Fuentes del Nilo.<sup>285</sup>

La familia de Pedro Páez pertenecía a la aristocracia rural y, como los demás hijos de rica cuna, recibió una educación noble. George Bishop, otro biógrafo de Pedro Páez, resume los aspectos fundamentales de esa educación en los términos que siguen:

... recibió la tradicional educación de un caballero: estudió a los clásicos, aprendió matemáticas, ciencias, bellas artes y danza, y fue instruido en las artes guerreras, el manejo de la espada, la equitación, el empleo del arco y, no menos importante, la forma de comportarse como hidalgo.<sup>286</sup>

Aparte estos elementos, no se saben más cosas notables sobre la adolescencia y la juventud de Pedro Páez. Quizás estudió durante sus primeros años en Alcalá de Henares, a lo mejor en el Colegio de San Ildefonso, como piensan unos autores como Bishop y Reverte. Consta también en el *Diccionario histórico* de la Compañía de Jesús que Páez estudió filosofía en Belmonte (Cuenca).<sup>287</sup> Pedro Páez tenía dos hermanos (Juan y Gaspar), y dos hermanas (Ana María e Isabel).<sup>288</sup> No tenemos constancia de otros detalles sobre la vida de su familia, pero queda cierto que el joven aristócrata recibió la influencia de un familiar suyo que se llamaba Esteban Páez. Éste era provincial de la Compañía de Jesús

---

<sup>285</sup> J. Reverte, *op. Cit.*, p. 30.

<sup>286</sup> G. Bishop, *op. cit.*, p. 15.

<sup>287</sup> C. E. O'Neil y J. M<sup>a</sup> Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1396.

<sup>288</sup> P. Caraman, *L'empire perdu: l'histoire des jésuites en Éthiopie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1985, p. 40.

en Méjico y, como los demás muchachos de su clase social, el joven Pedro no resistió al viento espiritual que soplaba sobre la Europa de su tiempo, un viento provocado por Ignacio de Loyola desde 1524 con la fundación de la Compañía de Jesús. Como se sabe por los numerosos libros publicados sobre esta orden religiosa<sup>289</sup>, los hijos de familias nobles y de las clases pudientes se disputaban el honor de alistarse en el nuevo ejército espiritual formado por el ex soldado Ignacio de Loyola, y fue en ese contexto cuando Pedro Páez, a los dieciocho años, ingresó en la Compañía de Jesús. El tramo más conocido de la vida de Páez y los rasgos fundamentales de su personalidad se encuentran estrechamente unidos a la vida, los principios y objetivos de la Compañía de Jesús, hasta tal punto que Javier Reverte considera su carácter y su personalidad como el prototipo del personaje modélico jesuita, y lo dice en los términos que ofrecemos a continuación.

Pedro atesoró en su carácter todas las virtudes de la orden: espiritualidad, valor, disciplina, amor al viaje y la aventura, curiosidad científica, enormes dotes intelectuales y pedagógicas, y férrea determinación por cumplir tareas que se había impuesto.<sup>290</sup>

Las virtudes que apunta Reverte en la personalidad de Pedro Páez quedan ilustradas de manera obvia en su vida y sus actividades misioneras. Además de su educación noble, su estancia de dos años en el “Colegio das Artes” de Coimbra entre 1580 y 1582 le permitió consolidar sus conocimientos, desarrollar sus capacidades intelectuales y satisfacer su curiosidad científica. En ese Colegio aprendió astronomía, matemáticas, medicina, leyes y retórica. La espiritualidad y la vocación misionera las cultivó tras ingresar como seminarista en el convento de los jesuitas de Belmonte, donde permaneció seis años. El amor a los viajes y

---

<sup>289</sup> Existe un bibliografía muy extensa sobre la Compañía de Jesús, pero hemos consultado sobre todo, y recomendamos con carácter muy indicativo, los siguientes libros: C. Joly y J. A. Marie, *Clemente XIV y los jesuitas*, Madrid: s. n, 1846; A. Boucher, *Historia de los jesuitas: descripción dramática de sus viajes, conquistas y misiones, y de los adulterios, asesinatos, regicidios, envenenamientos y demás crímenes cometidos o instigados por la Compañía de Jesús, desde la fundación de la orden hasta nuestros días*, Barcelona: José Codina, 1870; S. Fernández Larraín, *La Compañía de Jesús a través de los siglos*, Santiago de Chile, s. n, 1968; F. Zubillaga *et alii*, *Guía manual de los documentos históricos de la Compañía de Jesús y de los cien primeros volúmenes, que tratan de los orígenes de la Compañía, de San Ignacio, sus compañeros y colaboradores, legislación, pedagogía y misiones de Asia y América*, Roma: Institutum Historicum, 1971;

<sup>290</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 47.

aventuras ardía tanto en Pedro Páez que, en 1588, antes de concluir sus estudios y sin ordenarse, se embarca de Lisboa para Goa en la India donde había una gran misión de la Compañía de Jesús. Cabe señalar que el entusiasmo de Pedro Páez por los viajes y las aventuras misioneras empezó en 1587, cuando escribió una carta a Claudio Acquaviva, entonces General de la Compañía de Jesús en Roma, para expresarle su deseo de participar en las misiones de las Indias. Tras la afirmativa de Claudio Acquaviva a la carta de Páez, éste se embarca entonces en abril de 1588 y llega a Goa en octubre del mismo año. Ese desplazamiento iniciaba así los largos viajes y las andanzas que iban a caracterizar toda la vida de Pedro Páez, y de las que no volvería nunca a Europa. En efecto, en 1589 Pedro Páez se embarcó desde el puerto de Goa para Etiopía, acompañado por Antonio Montserrat y, para evitar los obstáculos que se oponían a los viajes de los europeos en territorios musulmanes, iban disfrazados de comerciantes armenios, escondiendo sus crucifijos y el libro de rezos bajo las ropas desde el puerto de Diu donde consiguieron un pasaje para el puerto de Masawa (Etiopía), en un mercante indio. A pesar de las condiciones meteorológicas desfavorables, pudieron llegar a la costa de Somalia a principios de enero de 1590. Pero lo peor de su aventura iba a empezar precisamente desde aquel momento, pues una tormenta destrozó los mástiles del barco en el que viajaban y ello los forzó a refugiarse en la isla de As-Sawa donde tuvieron que esperar seis días hasta que se reparó el barco. Mientras tanto había corrido voz de que en el barco iban disfrazados dos europeos y los turcos, a los que había llegado la información, enviaron dos barcos en su busca. Los hallaron, les quitaron los disfraces, les encadenaron y los llevaron al puerto de Anofar donde fueron interrogados con métodos tan duros como humillantes.<sup>291</sup> Fueron encarcelados y luego regalados como esclavos al sultán árabe de Xael, un pequeño reino de la región de Hadramaut, en la península arábiga. Desde allí hubo de comenzar la espantosa caminata de Pedro Páez y de su compañero, a través de las regiones más duras y áridas del planeta, una caminata que duró siete largos años de cautiverio.

---

<sup>291</sup> P. Caraman, *op. cit.*, p. 53.

Uno de los momentos culminantes de su cautiverio fue su estancia en un barco de turcos, sirviendo como galeotes, donde Antonio Montserrat enfermó como consecuencia de las condiciones particularmente duras en las que vivían. Pedro Páez describe esa etapa de manera demasiado extensa y detallada en su libro de historia sobre Etiopía, y Javier Reverte recoge muchos fragmentos para ilustrar las condiciones particularmente difíciles que caracterizaron su cautiverio. Entre los fragmentos más llamativos sobre este tema destacan los siguientes:

Nos llevaron cinco días por mar, y desembarcando en una ribera, marchamos tierra adentro sobre un camino de piedras y espinos, como dos leguas hasta llegar a una pequeña aldea; me dieron unos zapatos de moros muy apretados y llegué con los pies muy hinchados y despellejados y no podía calzar los zapatos que me habían dado.<sup>292</sup>

Quitándonos las cadenas que traíamos, nos pusieron otras en los pies y nos sentaron en el banco cada uno entre cuatro forzados.<sup>293</sup>

...cayó en manos de los piratas árabes, que durante siete años le obligaron a trabajar como remero, amarrado con una cadena.<sup>294</sup>

Informado de su situación, el rey Felipe II pagó su rescate en 1596: Pedro Páez y Antonio Montserrat pudieron llegar libres a Goa en diciembre del mismo año. Se puede leer la siguiente afirmación de Reverte sobre ese caso:

Entre tanto, en Goa ya sabían que los dos jesuitas estaban vivos y cautivos, y el propio Felipe II cursó órdenes al virrey de la India, Matías Alburquerque, para que se pagara el rescate de Páez y Montserrat a cualquier precio, con cargo a las arcas reales. Un mercader, mensajero del virrey, llegó a recogerlos a Moca y el precio por la liberación de los dos sacerdotes se acordó en quinientas coronas de oro por cada uno de ellos.<sup>295</sup>

Sin embargo, Páez rechazó la propuesta de volver a Portugal y escribe de nuevo al General Claudio Acquaviva pidiéndole el permiso para intentar embarcarse

---

<sup>292</sup> P. Páez, *Historia de Etiopía*, Oporto: Livraria Civilização Editoria, 1945, en J. Reverte, *Dios, el diablo...*, *op. cit.*, p.87.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> Se encuentran estos últimos datos en: AA. VV, *Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano de Literatura, Ciencias y Arte*, Barcelona: Monter y Simon, 1894, Vol. XIV, p. 564., donde se habla de Francisco Páez en vez de Pedro Páez.

<sup>295</sup> J. Reverte, *op. cit.*, pp. 95-96.

otra vez con destino a Etiopía. Mientras esperaba la respuesta del General, viajó a varios lugares de la India: Bassein donde fue profesor; Diu, donde pasó unos momentos memorables, entre los que destaca esta graciosa escena que apunta Javier Reverte:

Antes de viajar de nuevo a Etiopía, Páez estuvo en 1600 en Bassein, al norte de Goa y cerca del actual Bombay, como profesor en el colegio que los jesuitas habían fundado en la localidad. Sufrió allí un accidente que le dejó cojo unas semanas, cuando un buey le alcanzó en una pierna con una coz en el mercado de la población.<sup>296</sup>

Aprovechando la petición de misioneros para Etiopía formulada por el rey Felipe III, Pedro Páez logró incorporarse al grupo de los tres religiosos escogidos para realizar esa misión. Precisemos que los demás compañeros de Páez eran Antonio Fernández y Francisco de Angelis.

En 1603, el grupo partió de Goa y llegó a Diu para embarcarse desde allí a Etiopía. Pero varios contratiempos, y más precisamente unas fuertes tormentas les obligaron a esperar. Páez se impacientó, dejó a sus compañeros en Diu y, como en su primer viaje, se disfrazó de comerciante armenio, llamándose Abdullah. Trabó amistad con un mercader llamado Razuan Aga, dueño de una pequeña embarcación en la que viajaría luego. Usando astucias y engaños, incluso ocultando su fe, Páez convenció a su amigo para que le llevase en su embarcación y le hizo pasar por Massawa donde llegaron el 26 de abril de 1603. El cinco de mayo, Páez, tras persuadir otra vez a su amigo, arguyendo que iba a arreglar unos asuntos en tierra, se unió a un grupo de cristianos que se dirigían al interior de Etiopía. Llegó a Debaroa el diez de mayo y fue recibido por João Gabriel, capitán de los portugueses en la región. El quince de mayo llegó a Fremona y empezó su misión desde aquel día hasta su muerte el veintiuno de mayo de 1622 en tierras etíopes.<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 98.

<sup>297</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 216, afirma que Pedro Páez falleció el veinticinco de mayo de 1622 pero su compañero Tomás de Barros en su *Copia de la carta, op. cit.*, fol. 6r-v escribe al propósito: “Yo avía acabado esta carta quando supe como el Padre Páez avía acabado su peregrinación, y pasado desta vida a la eterna, el qual fue verdadero Padre de los de por acá, y continuo amparo desta misión, murió a 21 de mayo de 1622, aviendo trabajado en esta misión 19 años con mucha edificación de todos”. En el mismo

Como se puede advertir, unos elementos constantes se desprenden en los aspectos relevantes de la personalidad de Pedro Páez: una perseverancia sin par que le llevó a reempezar lo que emprendía sin éxito. Vimos que, a pesar de las vicisitudes y de los primeros fracasos, Páez no se rindió. Su deseo de reintentar lo que no pudo realizar por primera vez y los esfuerzos realizados para lograr sus objetivos denotan la tenacidad y la abnegación que lo caracterizaban. El amor por la ciencia y los conocimientos lo llevó a aprender varios idiomas tanto durante su cautiverio como durante su estancia en Etiopía. En efecto, resulta más probable que el padre Páez tuviera el don de aprender lenguas, pues durante su estancia en Bassein (India) aprendió el persa, una lengua franca en esas regiones. Durante el período de su esclavitud en Hadramunt, aprendió el árabe. En Etiopía había diferentes lenguas: el amárico (que se hablaba en la zona central de la alta planicie abisinia); el gue'ez (antigua lengua etíope hasta el siglo XVI, que se sigue utilizando aun en los oficios religiosos); y otras locales como el galla, el agau o el chankalla. De Páez se decía que, al cabo de un año de estudio, era capaz de predicar en una nueva lengua, de leer y comprender las crónicas antiguas.

Además, Pedro Páez, como consta en sus pocas biografías existentes y en los documentos que aluden a su estancia en Etiopía, realizó muchas obras sociales, llegando hasta trabajar de arquitecto y hacer de maestro de arquitectura. Al llegar a esa ciudad de Fremona (actual Maigoga, cuyo nombre proviene de San Frumencio, el primer apóstol de los etíopes donde se instalaron los primeros portugueses, centro también desde el que se desplegaban las actividades de los Jesuitas en Etiopía) Pedro Páez comenzó a construir una escuela y, pronto, la reputación de los jesuitas como educadores se extendió hasta llegar a oídos del emperador etíope. Páez fue capaz de transmitir sus habilidades arquitectónicas a los etíopes, con los que construyó iglesias, palacios y puentes. Sin duda, la obra más impresionante de Pedro Páez en ese dominio era el palacio del Emperador, edificado en Gorgora sobre una península, en el Lago Tana. La construcción, una verdadera maravilla de la que existen varias descripciones, tuvo lugar en 1612, y

---

documento, la carta del pésame que dirigió el emperador Sucintos al Padre Antonio Fernández, Superior de la misión jesuita en Etiopía, hacía constar que se informó de la muerte del Padre Páez sólo el día 25 de mayo, a través de la carta que le dirigieron

todavía quedan algunos restos, vestigios que se han mantenido desde que el terremoto de 1704 destruyó el palacio. De la casa de los jesuitas en Fremona, queda un dibujo que recoge Bishop<sup>298</sup> en su obra. Otras muchas iglesias fueron edificadas al borde del lago Tana y en Martala Mariam (Gojam), bajo la supervisión de Pedro Páez. El talento del Padre Páez como arquitecto ha sido subrayado tanto por sus coetáneos como por historiadores. Por ejemplo, Tomás de Barros que formaba parte de la misión jesuita de Etiopía en los tiempos de Páez hablaba de él en estos términos:

Aviendo el emperador mandado pregonar estas cosas, se fue con toda la gente de su corte a edificar un nuevo y magnífico templo, cuya fábrica encomendó al Padre Páez, que fue el que trazó el de Gorgora, cuya hermosura envidiando el emperador, determinó hazer otro a su semejanza en su corte.<sup>299</sup>

Aunque la razón principal del viaje de Pedro Páez a Etiopía no fue ni la construcción de puentes, palacios o iglesias, ni la redacción de la *Historia de Etiopía*, pudo realizar todo lo que acabamos de enumerar, combinando de manera exitosa esas realizaciones con sus actividades como misionero, de acuerdo con sus propios deseos. Sin embargo, y por su manera de ser, este aspecto y su peculiar manera de catequizar, confesar o predicar, de recorrer esta tierra visitando a los cristianos dispersos, de reunirse con los coptos que discrepaban en varios puntos con el catolicismo sobre la naturaleza del Cristo y, por tanto, profesaban la ortodoxia, resultaron muy provechosos para la Compañía de Jesús en aquel reino. Aunque se apoyó en los dirigentes ganándose su amistad y provocando a veces conflictos internos y guerras civiles, como referiremos más tarde, la misión de Páez fue un verdadero éxito desde el punto de vista de los objetivos de la Compañía de Jesús. Así, consiguió la conversión del propio emperador de Etiopía, poco antes de su muerte en 1622.

Finalmente, queda por señalar un elemento muy importante entre los logros de Pedro Páez durante su estancia etíope: su llegada a las fuentes del Nilo

---

<sup>298</sup> G. Bishop, *Viajes y andanzas...*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>299</sup> T. de Barros, *Copia de una carta que escribió el Padre Tomás de Barros de la Compañía de Iesús en junio de 622 al Padre General, en que declarava lo que los de la Compañía hizieron en el imperio de Etiopía en el dicho año de 622*, s. n, fol. 1r.

azul. En efecto, Páez acompañaba como consejero al rey de Etiopía, Sucinios o Melec Segued, en 1618, en una expedición punitiva contra los rebeldes del reino de los Gallas, en Gojam, cuando alcanzó las fuentes del Nilo azul, siendo el primer europeo en llegar a ese lugar, o por lo menos en llegar allí y describir las fuentes del Nilo. Las describe con sobriedad y precisión en su ya mencionada obra, *Historia de Etiopía*, y fragmentos de esa descripción han sido recogidos y reproducidos por varios estudiosos, como éste:

Ya que tratamos de la fertilidad de las tierras que señorea el Preste Juan, no estará fuera de propósito decir alguna cosa de los principales ríos y lagunas que tan bien las fertilizan y las hacen más abundantes. Y el primero, que se ofrece como el más insigne, es el grande y famoso Nilo, que como tienen para sí todos los santos antiguos y casi todos los doctores modernos, es el que la divina Escritura, Génesis 2, llama Jean y lo pone en el segundo lugar cuando nombra a los cuatros que salían del paraíso, diciendo: *Et nomine fluvii secundi Gehon. Ipse est qui circuit onnem terram Ethiopiae*. La gente de este imperio lo llama Abaoi, y tiene su fuente en el reino de Gojam, en una tierra que se llama Sahala, a cuyos moradores llaman Agaus... Está la fuente casi al poniente de este reino, en la cabeza de un vallecito que se forma en un campo grande, y el 21 de abril de 1618 que llegué a verlo, no parecía más que dos ojos redondos de cuatro palmos de largo.<sup>300</sup>

Los etíopes le han dado el nombre de Guelguel Abbay, es decir, ‘Corderito Abbay’ o *Pequeño Nilo*, en oposición al *Abbay* o Nilo propiamente dicho, el cual sale del Lago Tana por el sureste, no lejos de donde entra el Guelguel Abbay. Todas esas informaciones de primera mano han sido proporcionadas por primera vez por Pedro Páez y, a pesar de la contenida sobriedad de su relato, no deja de ser muy consciente de que lo que estaba viendo y describiendo era algo muy importante. Curiosamente, Páez nunca hablaba de *descubrir* las fuentes del Nilo, sino de haberlas *visto*, y su descripción era tan sencilla que carecía de pretensiones y extravagancias; era tan de pasada que su impacto en la Europa de su tiempo fue más bien escaso. Además, no se debe olvidar que la importancia de la geografía de descubrimiento, es decir, la de objetivo exclusivamente científico, es posterior. No obstante el posterior desarrollo de ese tipo de descripción y la consiguiente formación de la geografía como ciencia, todos los aspectos del

---

<sup>300</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 197.



relato de Pedro Páez ya señalados denotan la humildad, la sobriedad y la simplicidad que caracterizaban la personalidad de Pedro Páez. Quizás sea ésta la causa de que Pedro Páez sea todavía una figura ampliamente desconocida tras ser relegada al olvido durante varios siglos, pues no era publicista de sí mismo, a diferencia de los que lograron inscribir sus nombres en los anales de la historia tras realizar “descubrimientos” aun menores al que hizo el jesuita castellano. Además de ser el primer europeo en llegar al nacimiento del Nilo Azul y en cruzar el desierto de Hadramaut y en describirlo; fue también el primero en probar el *moka* que hoy conocemos como *café*, y en escribir sobre él en su *Historia de Etiopía*.

### 1.2. Obras de Pedro Páez.

Pedro Páez habría escrito muchos documentos, pero su principal obra es la *Historia de Etiopía*, redactada en portugués y finalizada en 1622, año de su muerte. La obra, de incalculable valor científico e histórico aún en nuestros días, cayó en el olvido durante varios siglos y sólo se ha publicado en una edición original de 1945, aunque fragmentos de ese libro habían sido escogidos en el relato de Athanasius Kircher titulado *Mundus subterraneus*, en 1678 y casi todo el libro, así como las cartas del jesuita han sido recopilados en el libro de Camillo Beccari que ya mencionamos anteriormente. Entre las obras de Pedro Páez, se mencionan las siguientes:

1. *Historia de Etiopía*, Oporto: Livraria Civilização Editoria, 1945.
2. *Tratado de los errores de los abisinios y doctrina cristiana*, [s. n.]
3. *Cartas*, en Camillo Beccari, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales*, Roma: Casa Editrice Italia, 1903-1917.

No se tienen más datos sobre el segundo libro citado del autor, pero los que lo citan afirman que el libro está escrito en amárico; y, en el mismo sentido, le atribuyen a Páez la escritura de una gramática del amárico y de un diccionario de

este idioma etíope.<sup>301</sup> En cambio, tenemos constancia de que Pedro Páez había empezado a escribir cartas a sus superiores desde Etiopía a partir de 1608, y una de las primeras llevaba el título: “Relato de la entrada de los padres de la Compañía de Jesús en Etiopía y de algunas cosas que en ella hicieron”.<sup>302</sup> Sin embargo, la mayoría de esas cartas estaban escritas en portugués y tan sólo dos de ellas fueron escritas en español. Son estas dos cartas las que nos interesan en nuestro trabajo, por las razones que expondremos a continuación.

## 2. Importancia de las cartas de Pedro Páez y razones de su inclusión en los relatos de viajes sobre el África negra

Como ya señalamos anteriormente, *Historia de Etiopía* es la obra de Páez más extensa y completa, y la más detallada sobre Etiopía. Es un libro que contiene todos los datos necesarios para el conocimiento de la Etiopía del pasado y de parte del presente, y sobre él, escribe Reverte:

Lo leí y me di cuenta de que es un libro magnífico, que contiene además un documentado y extenso prólogo sobre Páez firmado por Elaine Sanceau...<sup>303</sup>

A pesar de aportar datos valiosos sobre las creencias, las costumbres, los mitos, la liturgia de Etiopía, dos razones imposibilitan su inclusión en el corpus de nuestro trabajo: primero, porque el documento es eminentemente histórico, aunque incluye los elementos geográficos y sociológicos arriba mencionados. Además, y sobre todo, *Historia de Etiopía* no tiene traducción española hasta el momento. Este libro se encuentra excluido del corpus del trabajo no sólo porque

---

<sup>301</sup> Sobre las obras de Pedro Páez, la fuente más reciente e interesante queda el libro de J. Reverte, *Dios, el diablo...*, op. cit., passim. También son de importancia las obras de P. Caraman, *The lost empire...*, op. cit.; Kammerer, “Le plus ancien voyage d’un Occidental en Hadramaout”, *Bulletin de la Société Royale de Géographie Egypte*, 18(1933), pp. 143-167.

<sup>302</sup> P. Caraman, op. cit., p. 42. H. Pennec, «La correspondance royale ethiopico-européenne de 1607», *Cahier du Centre de Recherches Africaines*, 9 (1998) PP. 1-21 señala tres cartas de Pedro Páez escritas entre 1612 y 1615, pero no da ninguna indicación sobre su respectiva ubicación. Sin embargo, afirma que la carta de 1612 era un análisis de los hechos pasados; la del 4 de julio de 1615, destinada al Padre Francisco Vieira, Provincial de Goa, pretendía cerciorarse de que había llegado al destinatario su anterior carta en la que pedía permiso para escribir un libro para refutar los errores contenidos en el libro de un dominicano sobre Etiopía y la del 20 de junio de 1615, destinada al Padre Tomás de Iturén, le informaba también sobre la redacción de dicho libro para refutar las informaciones equivocadas de Luis de Urreta

<sup>303</sup> J. Reverte, *Dios, el diablo...*, op. cit., p. 16.

el acceso a la edición original en portugués es limitado sino porque no está escrito en castellano, aunque su autor era español.<sup>304</sup> Así pues, nos limitamos al análisis de las dos cartas escritas en español por el jesuita Pedro Páez, aunque la *Historia de Etiopía* queda un valioso documento de consulta.

### 2.1. Las cartas de Pedro Páez en su contexto histórico-religioso.

Para comprender el sentido de las cartas de Pedro Páez, es imprescindible situarlas en el contexto de las actividades de los misioneros jesuitas y de los objetivos de la Compañía de Jesús. Una de las recomendaciones de los Generales de la Compañía, desde su creación en 1524 por san Ignacio de Loyola, fue la de mantener informados de manera constante a los superiores de la Compañía de todo cuanto sucedía durante el desarrollo de sus misiones y de todo lo que sabían sobre los países donde trabajaban, mediante cartas. Sobre la importancia y los objetivos específicos que se asignaban a esas cartas, Fernando Torres hace el siguiente comentario:

Sob a influência do padre Ignácio a Companhia, desde os primeiros anos, utilizou a escrita como forma predominante de comunicação, ação e registro. Já foi mencionado que no início os jesuítas estavam dispersos pela Itália, Irlanda, Portugal, Espanha, França e depois Ásia. Assim, o objetivo fundamental de qualquer carta era a união dos ânimos em torno da procura da vontade de Deus. Ignácio de Loyola, como primeiro superior geral, teve muito claro que havia de produzir uma imagem da Companhia através das letras. Qualquer notícia deveria primeiro edificar, e para conseguir a consolação nada melhor que mostrar os avanços da glória divina nas obras e ações apostólicas dos padres e irmãos. Sendo este o objetivo, a missiva não poderia ser deixada ao acaso das impertinências cotidianas dos padres ou à intensidade de seus sentimentos espirituais. Escrevendo para serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado.

Porém superiores, provinciais e o governo geral, precisavam de informações e notícias para tomar decisões relativas ao envio de padres, à abertura de residências, nomeação de superiores, procura de auxílio de nobres e poderosos, e em muitos casos, correção de desvios e abusos. Sobre isto era urgente escrever mas de forma separada, estabelecendo a diferença entre o produzido para mostrar e edificar e as novidades do complexo cotidiano das

---

<sup>304</sup> Se señala un ejemplar del primero de los tres tomos de *Historia de Etiopía* en la Biblioteca Nacional de Madrid.

casas, eivado de sentimentos que deveriam permanecer reservados aos superiores e interessados.<sup>305</sup>

En el mismo sentido, escribe Javier Reverte lo que sigue, sobre el carácter estatutario de las cartas de los jesuitas y el valor documental de dichas cartas:

Una norma para los misioneros jesuitas, que se impuso en la Compañía a poco de su fundación, fue el que escribieran regularmente a sus superiores cartas en las que relataran con exactitud sus experiencias y cuanto aprendían de los países donde evangelizaban: rigor en los textos y certeza de la experiencia eran de gran importancia para la jerarquía jesuita...<sup>306</sup>

Para los detalles sobre los significados políticos, sociales y espirituales de esas cartas, y sobre todo su contribución a los grandes descubrimientos de los siglos XVI y siguientes, pueden consultarse, entre muchos documentos, además de este artículo de Fernando Torres, los libros de Serafim Leite y Adolfo Boucher.<sup>307</sup> Sin embargo, podemos resumir los objetivos de esas correspondencias como el deseo de recabar casi todas las informaciones sobre los países donde los jesuitas realizaban sus misiones, y ponerlas a disposición de su jerarquía para facilitar la toma de decisiones. También esas cartas pretendían establecer la comunicación por escrito entre los miembros de la orden y favorecer el intercambio de opiniones sobre las estrategias del desarrollo de las misiones jesuitas.

### 2.3. Consideraciones generales sobre las cartas de Pedro Páez

Aunque los títulos de las dos cartas son un poco diferentes, sus contenidos son idénticos y, por ello, conviene analizarlas como un solo documento. Pero las características externas de ambas cartas presentan algunas diferencias que debemos señalar primero antes de analizar su contenido. Antes de hablar de esas diferencias, es necesario presentar los títulos exactos de las dos versiones de esa carta.

---

<sup>305</sup> F. Torres Londoño, "Escrevendo Cartas. Jesuitas, escrita e Missão no século XVI" en *Revista Brasileira de Historia*, 43 (2002), pp. 17-18.

<sup>306</sup> J. Reverte, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>307</sup> S. Leite, *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, São Paulo: Comissão do IV Centenario da Cidade de São Paulo, 1954, vol. I, pp. 61 y ss; A. Boucher, *Historia de los jesuitas... op. cit., passim*.

La primera versión, que lleva la fecha de 6 de junio de 1617, se titula: *Copia de una del padre Pedro Páez de la Compañía de Iesus, escrita en Etiopía a 6 de iulio de 617 para un padre de la provincia de Toledo de dicha Compañía*. La fecha indicada debe ser la de la escritura de la carta, pues no aparece la de su impresión, al faltar los datos sobre este último aspecto.

En cambio, la segunda versión tiene como título *Copia de una carta del padre Pedro Páez de la Compañía de Iesus, escrita en Ethiopia por iulio del año passado, para un padre de la misma Compañía de la Provincia de Toledo. En la qual da cuenta de cómo el emperador de aquel reyno se a buuelto cristiano, y de una gran Vitoria que alcançó de un hermano suyo que le quería matar por aver dejado entrar el Santo Evangelio en sus tierras*. Al final de la carta, tenemos las menciones de lugar de impresión y del impresor: Sevilla, Francisco de Lira; y el año de impresión: 1619.

### 2.3. Diferencias y semejanzas entre las dos cartas de Pedro Páez sobre Etiopía.

Las diferencias entre las dos versiones de la carta de Pedro Páez se encuentran al nivel de la estructura externa. La fecha de la escritura de la segunda versión de la carta sólo se puede determinar por deducción, ya que no aparece en el título como es el caso con la primera versión. El fragmento que permite fijar esa fecha es el que dice: "...escrita en Ethiopia por iulio del año passado...". La fecha de impresión de esa carta (1619) lleva a pensar que fue escrita en julio de 1618 y, por consiguiente, se podría considerar como una carta distinta de la del 6 de julio de 1617. Pero la identidad de su contenido, como ya señalamos anteriormente, no deja ninguna duda sobre la consideración de que esas dos cartas no son más que dos versiones de la misma. Por consiguiente, el elemento que lleva a creer que la segunda carta fue escrita en 1618 se revela erróneo, pues "iulio del año passado" no se refiere exactamente a iulio de 1618 sino 1617. En cambio, el objetivo de la reescritura e impresión de esa carta en 1619 parece encontrarse en el subtítulo de la misma. En efecto, se añadió al título de la primera versión este fragmento: "En

la qual le da cuenta de cómo el emperador de aquel reyno se a buelto christiano, y de una gran Vitoria que alcançó de un hermano suyo que le quería matar por aver dexado entrar el Santo Evangelio en sus tierras”. Así pues, mientras la primera versión de la carta pretendía informar a los superiores de la Compañía sobre todo lo que ocurrió hasta entonces en el reino de Etiopía en relación con el desarrollo de la misión de los jesuitas, la segunda versión hace hincapié en la implicación del rey en el desarrollo de dicha misión y, sobre todo, la conversión del *Negus* (otro título con que se designa al rey de Etiopía) a la religión católica, como se nota tras la señalada añadidura al título inicial. Además de este elemento, y no obstante la omisión de algunos fragmentos de la primera versión en la segunda, señalemos que la de 1617 se compone de treinta y dos frases en el sentido gramatical de la palabra, mientras que la posterior tiene dos más. En cuanto a los fragmentos suprimidos en la versión posterior a la de 1617, esos textos son generalmente partes de oraciones, y las más relevantes son las que siguen.

- Sobre los hijos de portugueses y etíopes que vivían en las residencias de los jesuitas:

... y todos bien aprovechados en leer y escribir en la lengua portuguesa, y de la tierra, y a los más capaces se les enseña latín y la refutación de los yerros de Etiopía, sobre que tenemos hecho un tratado, que sino fuera tanto trabajo trasladarle...<sup>308</sup>

-Sobre la lengua etíope:

... que es muy diferente de la vulgar.<sup>309</sup>

-A propósito de la manera en que el rey de Etiopía trataba al autor de la carta, Pedro Páez:

... sino que en entrando me haze sentar cerca de si, y habla con palabras de mucha cortesía.<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup>P. Páez, *Copia de una carta...*, op. cit Versión 1617, fol. 1.

<sup>309</sup> *Ibidem*

<sup>310</sup> *Ibidem*

-Al hablar de algunas cualidades del rey que se disponía a afrontar las tropas de su hermano Emanacristos y de su yerno Julios, que se habían tornado contra él por favorecer mucho a los jesuitas contra los intereses de los ciudadanos etíopes:

... es muy grande capitán y bien ejercitado en cosas de guerra, y que ya venía cerca...

Si bien la omisión de esos fragmentos en la versión posterior de la carta no altera la similitud del contenido de la carta en ambas versiones, el hecho de suprimirlos puede dar la impresión de que cada versión constituye una carta distinta. Por otra parte, el hecho de que esa carta, en sus dos versiones hayan sido escrita en español en vez del portugués, lengua en que Pedro Páez y los misioneros jesuitas de Etiopía escribían generalmente, parece confirmar las declaraciones de algunos según las que esa carta no era oficial, pues su destinatario era Tomás de Iturén, amigo y antiguo profesor de teología de Pedro Páez en Belmonte. A este propósito escribe Hervé Pennec, aunque se equivoca de año al hablar de 1612 en vez de 1617:

Il s'agit d'une lettre que Pedro Paez adressa au père Thomas de Ituren le 14 septembre 1612, dans laquelle il se proposait de lui relater tous les événements survenus depuis son arrivée en Ethiopie (1603)...<sup>311</sup>

En cuanto a la supresión o la añadidura de los elementos ya señalados, varias interpretaciones son posibles: primero, y no obstante el carácter personal de dichas correspondencias, no se trataba para Pedro Páez de dar apreciaciones personales sobre todos los acontecimientos que se desarrollaban en Etiopía. Además, el relato se adaptaba a las necesidades de su destinatario, principalmente interesado por las noticias sobre el progreso de la religión católica en las tierras de misión. Por ello, los detalles que parecían superfluos no cabían mucho en esos relatos. Sin embargo, la autoría de esas supresiones y añadiduras queda difícil de comprobar, si bien se puede pensar en primer lugar en el editor de esos relatos

---

<sup>311</sup> H. Pennec, "La correspondance royale ethiopico-europenne de 1607", *Cahier du Centre de Recherches Africaines*, 9 (1998), p. 13.

### 3. Análisis del contenido.

No obstante las diferencias notadas en la estructura externa de las dos versiones de la carta de Pedro Páez, el contenido de ambas es idéntico y, el estilo y las palabras prácticamente los mismos. Las informaciones que da el jesuita en esa carta pueden clasificarse en dos grupos:

#### 3.1. Informaciones relativas a la misión jesuita en Etiopía en los tiempos de Pedro Páez.

La primera información que da la carta en este sentido es la irregularidad de las correspondencias entre el Padre de la misión jesuita en Etiopía, Pedro Páez, y sus superiores. A este propósito, podemos leer el siguiente fragmento:

Este año no tuve carta de V. R que sentí mucho, ni a la que me vino el passado me fue posible responder, por llegar a tiempo que las naves estaban de partida, e yo muy lexos del mar...<sup>312</sup>

La carta de Páez resalta el carácter irregular en las correspondencias de los jesuitas y la principal causa de esa irregularidad, como aparece en el mismo fragmento, era el alejamiento de la residencia de los misioneros de la costa. Además de este argumento, se puede pensar en otro elemento que aparece en filigrana y que apunta la difícil comunicación entre África negra y Europa en la época de Páez, debido a las condiciones climatológicas desfavorables, a la fragilidad de la mayoría de las embarcaciones de aquel entonces y a la amenazadora presencia de los corsarios y piratas en la ruta. Sin embargo, el fragmento citado, que deja claro que los misioneros prefirieron establecerse en el interior del reino a pesar de la ventaja que ofrecía la zona costera, nos da unos indicios sobre la intencionalidad de los jesuitas al respecto. Si se relaciona esta situación a las recomendaciones de la jerarquía de la Compañía a los misioneros, se puede ver que ese afán de establecerse en el interior del reino de Etiopía obedecía tal vez al principio jesuítico de tener las residencias siempre en las grandes ciudades y cerca del poder local. Sobre esas recomendaciones,

---

<sup>312</sup> P. Páez, *Copia de una carta...*, *op. cit.*, fol. 1.



recordemos que el libro de Adolfo Boucher es particularmente importante, pues reproduce en anexo la *Mónita* en la que se puede encontrar entre otras recomendaciones, además de la que se ha mencionado, la conducta en la Compañía, el modo en que los padres de la Compañía debían actuar para adquirir y conservar la familiaridad de los dirigentes; la actitud que debían mantener los misioneros de la Compañía respecto a los que gozaban de gran autoridad en el estado, las recomendaciones especiales a los predicadores con especial insistencia en la manera de conquistar a las viudas y llevarlas a legar sus bienes a la Compañía.<sup>313</sup>

La segunda noticia sobre la misión etíope en la carta de Páez es el número de los misioneros presentes en el reino del Preste Juan: “Estamos acá cinco padres de la Compañía”, precisa Páez como para demostrar la insuficiencia del número de los misioneros para un reino tan importante tanto desde el punto de vista demográfico como político, y justificar la solicitud posterior del envío de un equipo de refuerzo. La misión de esos cinco jesuitas en el terreno parecía bien limitada, como se puede advertir en el siguiente pasaje:

Los quatro en tres residencias que en diferentes reynos tenemos ocúpanse con los portugueses y católicos, que con sus mujeres e hijos serán mil.

Además de la limitación de la acción de los misioneros jesuitas a la comunidad europea (portuguesa), lo que subraya la dificultad de alcanzar la población local a pesar de vivir entre ellos, este fragmento informa también sobre la presencia masiva de los portugueses en la Etiopía del siglo XVII. Las causas de esa presencia tan numerosa no aparecen en la carta, las actividades profesionales de esos inmigrantes europeos en Etiopía no se mencionan tampoco. Pero lo que llama más la atención es la ausencia de las informaciones precisas y detalladas sobre el avance de la misión propiamente dicha, es decir llevar a los etíopes a abandonar el cristianismo ortodoxo y convertirlos al catolicismo. Este aspecto podría traducir el fracaso parcial de la misión, o por lo menos su estancamiento

---

<sup>313</sup> Para detalles sobre estos aspectos, remitimos a A. Boucher, *Historia de los jesuitas...*, op. cit., pp. 722 y ss.

hasta 1617, casi quince años después de la llegada de Páez a Etiopía. Sin embargo, la falta de esos datos sobre el aspecto fundamental de la misión de los jesuitas en Etiopía se compensa con la relación de sus obras sociales en el reino. La enseñanza ocupa un lugar destacado entre esas obras sociales, y el Padre Páez la subraya en los términos que siguen:

Tenemos en la [residencia] del reyno de Tigre, y en la del de Dambia seminarios en que están cincuenta hijos de portugueses, y otros vienen de casa de sus padres a prender, y todos bien aprovechados en leer y escribir en la lengua portuguesa, y la de la tierra, y a los más capaces se les enseña latín...

Aunque la acción de los misioneros sobre la población local estaba limitada, esa obra social debía desempeñar un papel muy importante para los lugareños, en la medida en que participaba en la formación de la elite intelectual del reino y facilitaba, a través del aprendizaje del portugués y del latín, la comunicación con el mundo occidental.

### 3.2. Noticias del imperio de Etiopía.

Las informaciones sobre Etiopía en la carta de Pedro Páez pertenecen a dos categorías más o menos relacionadas entre sí: por una parte, tenemos en ellas indicios de las relaciones que mantenía el rey o el poder etíope con los misioneros jesuitas a través del Padre Páez; y por otra parte tenemos la relación de los acontecimientos sociopolíticos más relevantes del reino durante el desarrollo de la misión jesuita en Etiopía.

#### 3.2.1. Pedro Páez, los jesuitas y el emperador de Etiopía.

Yo casi siempre ando con el emperador, y particularmente después que se resolvió en dar obediencia a la Santa Iglesia romana, y reducir a nuestra santa fe todo su imperio, no me dexa apartar dél: y quando he de yr a visitar las residencias, me limita el tiempo que he de estar.

Aunque Pedro Páez se refiere a ella con un matiz importante cuya función es restar la atención del público, utilizando por ello la expresión “casi siempre”; y aunque la presenta como una mera materialización de la voluntad personal del monarca, la presencia permanente de ese jesuita en la compañía del emperador

etíope levanta muchas preguntas sobre su oportunidad. Si la simple presencia de un misionero en la corte no podía tener un carácter extraño, su permanencia al lado del rey y el tipo de relaciones que existían entre ellos podían llevar a pensar en las posibles implicaciones del prelado en la política del país africano, y sobre todo en las influencias de los jesuitas en los asuntos políticos de Etiopía. Las orientaciones conflictivas que tomarían luego los acontecimientos por la actitud represiva adoptada por el rey etíope darían razón a los que pensaban que la estancia de Páez a su lado podía ser como una expresión de la voluntad de los misioneros, y de la iglesia católica, de controlar la política interna de Etiopía desde su cúpula para lograr sus objetivos. Precisemos que esa permanencia de Páez no se limitaba sólo a la corte, y se mantenía tanto en los tiempos de paz como en los de guerra. Las indicaciones sobre sus huellas en las principales guerras que opusieron al rey Za Denguel a los rebeldes del reino de Gojam, su asistencia personal a las sangrientas guerras que tuvieron lugar entre las tropas de Sucinios y los rebeldes Gallas, o en el enfrentamiento entre el ejército de los secesionistas de la familia real etíope encabezado por Emanacristós y Juliós, son tantas pruebas de que el padre Páez hubiera desarrollado el papel de consejero militar al lado de los reyes de Etiopía. Aunque Páez no lo confirmó en su carta, existen varios indicios que demuestran su presencia en las batallas mencionadas. Cuando habla de las represalias que sufrieron los soldados rebeldes que formaban el ejército del capitán Julios, da detalles que sólo podía ofrecer un testigo que presencié esas escenas. Así, da precisiones con cifras exactas, como se puede notar el fragmento que sigue:

Mataron a sus lados seis caballeros, y fueron dando en los otros, que viendo su capitán muerto se pusieron luego en huida.

Otro detalle que denota la presencia efectiva de Pedro Páez en las batallas mencionadas es la descripción del tratamiento que el rey reservó al cuerpo del capitán rebelde. Además, apunta con minuciosidad, fruto de una observación atenta y detenida, la vacilación y el retraso en el cumplimiento de las órdenes del rey por los soldados. Sobre estos elementos, se puede leer los pasajes que siguen:

Llevó el soldado la cabeza de Julios al emperador, y viéndola mandó tocar a recoger, mas no obedecieron los soldados tan deprisa, que no muriese mucha gente, y entre ella el Patriarca, castigándole Dios por sus grandes pecados, que estaba desde un alto mirando cómo peleaban, y aunque vido que huían no lo quiso él hazer, pareciéndole que no avría quien se le atreviese, mas llegando un soldado que le conocía muy bien, le dio una o dos lanzadas y otros le tomaron los vestidos, y quedó desnudo en el suelo, y de allí a buen espacio estando aún vivo le cortaron la cabeça, y la llevaron al emperador, y él la mandó poner con la de Julios.

De cualquier modo, esa presencia del misionero al lado del monarca se relacionaría con las recomendaciones de las Constituciones de la Compañía. Para informaciones complementarias sobre este aspecto de la Compañía de Jesús y sus supuestas implicaciones en políticas así como su vinculación a motines y otros disturbios de carácter sociopolítico, remitimos, además del ya citado libro de Adolfo Boucher, a Rafael Altamira, Martín Malachi, Constancio Eguía Ruiz, por citar unas fuentes.<sup>314</sup> Una de las consecuencias más directas de la presencia de Pedro Páez en esa batalla podría ser el asesinato del Abuna (Patriarca) que, aunque se encontraba lejos del teatro de las operaciones, fue alcanzado y matado por un soldado, aparentemente bajo las recomendaciones del rey. Se podía imaginar, pues, el interés del superior de la misión jesuita en la desaparición de esa figura, pero lo que no se podía prever ni intuir era el fuerte y pacífico movimiento de resistencia nacional que luego se reorganizaría y se reforzaría contra la misión de los jesuitas después de la abdicación forzada del Patriarca.

El apego del pueblo de Etiopía a su peculiar fe cristiana hunde sus raíces en una leyenda cuyo recuerdo ayudaría a entender mejor la particularidad de ese pueblo africano. En efecto, Etiopía siempre ha cabalgado entre mitos y leyendas sobre la descendencia sagrada de sus reyes y su origen salomónida, a través de la historia de la reina de Saba. La reina de Saba, o Makkeda de Etiopía, según la leyenda, habría viajado a Israel para conocer al rey Salomón para convencerse personalmente de la sabiduría y de la fama que le atribuían a ese rey. Además, quería comprobar la información según la cual el monarca israelí había edificado

---

<sup>314</sup> A. Boucher, *op. cit.*; R. Altamira, *Los jesuitas y el motín de Esquilache en la Historia de España*, Madrid: Administración de Razón y Fe, 1911; M. Malachi, *Los jesuitas: la compañía de Jesús y la traición a la Iglesia católica*, Barcelona: Plaza y Janés, 1988; C. Eguía Ruiz, *Los jesuitas y el motín de Esquilaches*, Madrid: CSIC, 1947.

un templo muy grande en Jerusalén en honor del Dios de Sión. La estancia de la reina africana habría transcurrido sin incidentes en la corte de Salomón, hasta el último día en que se organizó un banquete de despedida y tras el que se produjo un romance entre ambos monarcas. Nueve meses más tarde, después del regreso de la reina, nacería David, como resultado de ese romance, y al cumplir la mayoría de edad, habría viajado a Jerusalén para encontrar a su padre. El príncipe se parecería tanto a su padre que éste no habría dudado un instante en reconocerle. A pesar del deseo del rey Salomón de que se quedara David en Jerusalén, el príncipe habría insistido en regresar a Etiopía, pidiéndole a su padre su bendición para subir al trono del reino de Etiopía. En la madrugada del día de regreso, unos miembros del séquito de David habrían logrado robar el Arca de Alianza en el Templo de Salomón para llevárselo a Etiopía, con el objetivo de materializar esa historia, y afirman los que siguen creyendo en esa leyenda que esa Arca se conserva todavía en algún antiguo templo de Etiopía. David sucedió a su madre y reinó sobre Etiopía con el título de Menelik I, y a partir de él, todos los reyes de Etiopía eran descendientes de Salomón y de la reina de Saba.

Aunque no vienen estos detalles sobre este aspecto romántico, en la Biblia se puede encontrar informaciones relativas a la estancia de la reina de Saba en la corte del rey Salomón, atraída por la sabiduría, el sentido de la justicia y la gran piedad que caracterizaban al rey israelí; aspectos que parecen dar fundamento a esa leyenda. Así, en el *Libro Primero de los reyes*, podemos encontrar tanto detalles sobre la gran sabiduría de Salomón como la curiosidad y la admiración que llevaron a la reina etíope a emprender el viaje a la corte de ese rey judío.<sup>315</sup> Basándose en esa leyenda, Etiopía cabalgaba desde entonces sobre estos mitos, ostentando el origen salomónida de su población y la originalidad de su civilización. Ni la posterior cristianización de Etiopía, ni el paso del tiempo lograron quebrantar esos mitos pues los etíopes han seguido creyendo en ellos a pie juntillas hasta una fecha muy reciente.<sup>316</sup> Ante esa situación, el cristianismo

---

<sup>315</sup> J. A. Ubieta (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975, p. 370.

<sup>316</sup> Fue precisamente en septiembre de 1974 cuando el último rey, presunto descendiente directo de Salomón, Rastafari Haile Selassié, fue derrocado por una revolución comunista encabezada por el coronel

etíope se acomodó a esa realidad, dando lugar a la introducción de muchos elementos y ritos judíos. Así, además del monofisitismo (creencia en una sola naturaleza de Jesús: la divina) que caracterizaba ese cristianismo, los etíopes respetaban la observancia del sábado como día de descanso, la circuncisión como rito de purificación, la prohibición de comer la carne de cerdo, la renovación del bautismo cada año y la construcción de sus iglesias al estilo del templo de Jerusalén. Por todo eso, no podía ser sorprendente que las medidas de represión, las guerras, las decapitaciones y las intimidaciones permanentes utilizadas para llevarles a renunciar a su mítica fe no hayan logrado mover la firmeza de los etíopes, ni crear fisuras en su convicción religiosa. Desde este punto de vista, la misión de los padres jesuitas estaba casi condenada al fracaso, o por lo menos, tendría enormes dificultades para salir adelante. Tal vez fuera ése el sentido de las últimas palabras de Pedro Páez en su carta, cuando dejaba percibir la imperiosa necesidad del envío de mil militares españoles al reino de Etiopía, para servir como guardas del rey. En realidad, se trataba de intentar lograr con métodos más coercitivos lo que no pudieron obtener los jesuitas a través del poder, con disuasión, intimidaciones y otros métodos locales. Esas palabras que pueden considerarse como grito de socorro y solicitud de ayuda por parte de los jesuitas, vienen expresadas en los términos siguientes:

Si tuviera [el emperador] mil soldados nuestros para guarda de su persona, sin duda lo acabará luego, sin aver quien se atreviese a hablar...

La relación entre el sesgo que tomaron los acontecimientos sociopolíticos en el imperio de Etiopía y los jesuitas no son aparentes, pero el tipo de relaciones que mantenían los jesuitas con el emperador y los altos cargos del poder no podía dejar lugar a dudas sobre su influencia, y su posible implicación, en lo que pasaba en aquel imperio, sobre todo cuando se sabe que todo ello ocurría en el ámbito de la creación de condiciones idóneas para el mejor desarrollo de la misión jesuita. No se puede perder de vista que los misioneros se quedaban casi

---

Menguitsu Haile Selassié quién, el año siguiente, asesinó personalmente al Ras e hizo enterrar sus huesos debajo del retrete del despacho que ocupaba.

siempre al lado del emperador y, uno de ellos, Pedro Páez, se consideraba como el mejor amigo y consejero especial del emperador, como se puede leer en el siguiente fragmento de un libro de Historia:

Paez arriva en Ethiopie en 1603 et y mourut en 1622. Il était sensible, plein de tact et courtois ; il devint ami personnel et conseiller de Souseyos et le convertit à la foi romaine.<sup>317</sup>

Antes de cerrar este capítulo sobre las relaciones entre los jesuitas y el rey de Etiopía, y sobre todo la presencia controvertida del Padre Pedro Páez al lado del rey etíope durante sus campañas, se puede añadir que fue precisamente cuando acompañaba al emperador Sucinios en una de sus expediciones militares cuando alcanzó las fuentes del Nilo azul en 1618.<sup>318</sup> Pero si no limitamos el análisis a los elementos inmanentes, considerando estos elementos como indicios que remiten a otras realidades exteriores a la carta, se puede decir que esa presencia al lado del rey obedecía a las constituciones de la Compañía y, sobre todo, a una de las recomendaciones dirigidas a los misioneros en tierras de misión para que procurasen estar cerca del poder.

### 3.2.2. Los acontecimientos relevantes del imperio africano en la época de Pedro Páez.

De las treinta y dos frases que componen la primera versión de la carta de Pedro Páez, veinticuatro describen o evocan acontecimientos socio-políticos de Etiopía durante el desarrollo de la misión de los jesuitas entre 1607 y 1617. Entre los eventos más destacados, Páez evoca en primer lugar la conjuración de algunos grandes del reino al darse cuenta de que el rey etíope trataba de llevarles a abandonar su fe para imponerles la religión católica. Sobre este elemento, encontramos el siguiente pasaje en la carta de Páez:

Procuró de les ganar las voluntades con favores y dádivas para mejor los atraer a lo que quería, mas entendiendo ellos su pretensión, y que de toda manera determinava de la llevar adelante, se conjuraron secretamente muchos de los grandes para matar a él y a su hermano Celacristós...

---

<sup>317</sup> H. Deschamps (dir), *Histoire Générale de l'Afrique Noire*, Paris : PUF, 1970, p. 412.

<sup>318</sup> J. Reverte, *op. cit.* pp. 125-180; G. Bishp, *op. cit. passim.*

Esa conspiración liderada por Emanacristós, el príncipe, hermano del rey, y Julios, su yerno, empezaba así la serie de nuevos conflictos que azotarían durante mucho tiempo el reino de Etiopía, conflictos que luego desembocarían en afrontamientos armados y guerras fratricidas.

El segundo elemento que apuntaba el Padre Páez en su carta correspondía a la división de la familia real etíope y la formación de dos ejércitos dentro del reino, a raíz de esa división: el que defendía la autenticidad de la religión etíope y el las tropas leales al rey que procuraban sacar adelante el proyecto de los misioneros jesuitas.

El tercer elemento describe la confrontación armada entre los ejércitos mencionados y las encarnizadas escenas en las que desembocó. En este sentido, escribe Pedro Páez lo que sigue:

Sabiendo esto el emperador, que es muy grande capitán y bien ejercitado en cosas de guerra, y que ya venían cerca, assentó su exército en un alto que tenía al pie mucha piedra, por donde no podían bien correr los cavallos del contrario...

Además de esa táctica guerrera adoptada por las tropas del rey, Páez habla del método inédito de combate utilizado por las mismas tropas para vencer al enemigo, una táctica guerrera adaptada a la orografía del país:

Un soldado de a pie, hombre baxo, tiró una piedra a Julios que venía delante en un hermoso cavallo preguntando por el emperador... y dióle junto al ojo izquierdo con tanta fuerza que le derribó, y al caer del cavallo se levantó un poco la malla, y por allí le segundó con la lanza, y luego con mucha prisa le cortó la cabeza...

Señalemos que la utilización de las piedras como armas eficaces en la Etiopía de aquellos siglos queda un aspecto recurrente en muchos documentos históricos y literarios. En un fragmento de la traducción inglesa del libro de Francisco Alvares sobre Etiopía, por poner un ejemplo, encontramos unos pasajes como el que sigue, sobre este aspecto de la civilización etíope:

Camihãdo ãtes de chegarmos aha aldea apelidavã ha terra & nos cuidamos que chamavam ha gête para nos levaremho fato: elles ajûtaronse pera no sacudir & tomaron tres cabeços & nos ficavamos nos baixos. Em cada cabeço estavam bem



cem homês, os mas cõ fundas, & outros tiravam com nas mãos has pedras tã espesas que pareciam chover sobre nos(bem cuidamos em nossas mortes).<sup>319</sup>

La importancia de la evocación de esas escenas no interesan sólo por la originalidad del uso de los elementos naturales como las piedras como una de las tácticas guerreras sino por contener importantes informaciones sobre la geografía física de Etiopía y la influencia de ésta sobre la civilización, como esas tácticas de guerras basadas en el uso de las piedras desde el alto de las montañas.

Así pues, las informaciones sobre la situación socio-política del reino de Etiopía durante el desarrollo de la misión de los jesuitas, tal como aparecen en la carta del padre Páez, podían resumirse en unas pocas palabras que serían las siguientes: conflictos internos y división de la clase política y de la familia real, sangrientas guerras civiles, levantamiento de la población contra el poder. Todos esos problemas y, por supuesto, esa inestabilidad política, tenían una causa común: la oposición de los etíopes a la entrada de la iglesia católica romana a sus tierras. Los etíopes no querían que les trajeran otra fe y los intentos por imponerles la fe católica romana se saldaron con esos conflictos anteriormente citados. Desde este punto de vista, se puede afirmar la enorme responsabilidad de los jesuitas y de la Compañía de Jesús en la quiebra de la sociedad etíope y su implicación en la inestabilidad socio-política de ese país, aunque los misioneros pensaban que hacían lo correcto, pues se trataba de conseguir la conversión del reino de Etiopía, una acción que se inscribía dentro del proyecto general del expansionismo de la religión católica romana en el mundo, y de la competición entre las diferentes órdenes de la iglesia católica para el control del mundo.

#### 4. La representación del negro en las cartas de Pedro Páez.

La descripción de las costumbres de los Negros (etíopes) o las informaciones relativas a su civilización no son datos de lectura inmediata en la carta de Pedro Páez. Pero existen indicios que remiten efectivamente a este tema, y están diseminados a lo largo de su correspondencia. Al hablar de “la lengua de

---

<sup>319</sup> F. Alvares, *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1889, p. 63.

los de la tierra” a la que traducen los misioneros sus libros de predicación o de rezos, y de la existencia de “xuntas generales... de los frailes y letrados”, el Padre Páez reconocía una organización social propia de los etíopes: o sea, una cultura y una civilización propias de ese país. Además la legendaria resistencia a la introducción de una fe nueva, así como el apego de los etíopes a sus mitos y leyendas, un comportamiento que recuerda precisamente el de los antiguos griegos, confirman este aspecto civilizacional de la sociedad etíope. Ese reconocimiento implícito de la cultura y de la civilización negras constituye un hito muy importante en la representación del Negro en el Occidente, pues suponía un gran avance en la imagen del Negro. Ya vimos en la parte anterior del trabajo cómo los viajeros del siglo XVI, Juan León el Africano y de Luis del Mármol Carvajal habían presentado globalmente a los Negros como seres sin fe ni ley, que no tenían ninguna cultura. Pedro Páez parecía desmentir o, por lo menos, restar importancia a esas afirmaciones, ofreciendo ejemplos patentes de las manifestaciones de la cultura negra a través de los elementos de la carta que ya se han destacado. En otras circunstancias, más precisamente en su libro *Historia de Etiopía*, el Padre Páez hablaba de la existencia de Archivos Reales de Etiopía, escritos en uno de los idiomas del imperio africano y que había consultado para buscar las informaciones sobre la leyenda de la reina de Saba, útiles para comprender los comportamientos de los Etíopes y de los que sacó todas las informaciones que le permitieron escribir su libro de Historia sobre Etiopía.<sup>320</sup>

Este aspecto de la carta de Páez nos lleva a realizar una pequeña vuelta atrás para examinar la naturaleza de la negación de la cultura negra anteriormente mencionada, pues podría resultar interesante, en la medida en que los mencionados escritores del siglo XVI que denegaban la existencia de la cultura negra no parecían fijar de manera clara la definición del término *cultura*. En efecto, cuando en general se habla de cultura sin mayores precisiones, se ignora a lo mejor que este planteamiento puede llevar a una especie de malentendido

---

<sup>320</sup> H. Deschamps (dir), *Histoire Générale...*, *op. cit.*, p. 412.

conceptual, originado sin duda por el carácter peculiar del uso de este concepto, dificultando así la unicidad en el significado del mismo, y obstaculizando el universal consenso en las implicaciones de este término; o las realidades que evoca, esconde o presupone, como la posibilidad de que se le puedan otorgar diferentes sentidos: la instrucción y la educación, o ambas cosas a la vez. Si aplicamos los criterios modernos a la definición de la cultura, podemos notar que estaba claro que empleaban esos escritores ambas palabras conjuntamente, sin intentar definir previamente con cierto rigor los campos semánticos universalmente aceptados y aplicados. Se puede notar a la vez el fallo de la definición de ese sistema de valor por carecer de un modo de resguardarse de las desviaciones semánticas, contribuyendo por la misma razón a una confusión conceptual. Así, se percibe muy bien la evolución de la concepción de los conceptos de *cultura*, *civilización*, *educación* o *instrucción*, pues cuando usamos esos vocablos hoy lo hacemos con mayores precisiones y, consecuentemente nos vemos en la necesidad de matizar en qué sentido deberán ser éstos tomados en los trabajos de Juan León el Africano y de Luis del Mármol Carvajal. La pregunta que se nos ocurre en este caso es: ¿qué entendían esos escritores por el término cultura? A falta de una definición específica del término por los escritores citados, se debe tomar como punto de referencia el sentido común que se daba a esa expresión desde la antigüedad clásica hasta el siglo XVII, si bien se podrían tomar en cuenta algunos rasgos de la definición de ese concepto posterior a la época referida. En efecto, la consideración de la cultura y la civilización como conjunto de manifestaciones sociales del arte, ciencia y costumbres es un hecho posterior a los siglos XVI y XVII, pues en la península ibérica se tiene a Donoso Cortés como (1809-1853) como el primer pensador español que se interesó por las extensiones semánticas del concepto.<sup>321</sup> En cambio, la noción de cultura estaba estrechamente relacionada con dos realidades fundamentales: la religión y la organización social. Era:

La señal de sumisión en reconocimiento de la superioridad y excelencia de

---

<sup>321</sup> F. Pérez-Embid (dir), *Enciclopedia de la cultura española* II Madrid: Nacional, 1963, p. 629.

alguien.<sup>322</sup>

La cultura viene a ser así la adoración en sentido estricto y que sólo se da a Dios. Un conjunto de ritos culturales por medio de los que se expresa y testimonia la sumisión a Dios, los lugares donde se celebran los misterios, los ornamentos y los hábitos con que se visten las personas encargadas de celebraciones litúrgicas constituirían algunos elementos relevantes de la cultura, pues son centros y herramientas de toda acción cultural.

Pero si nos situamos en el ámbito del lenguaje llano, y aplicando los criterios de hoy, el concepto de *cultura* puede tener varias connotaciones e incluso, al mismo tiempo, ser ampliamente reduccionista por identificar a ésta, con la instrucción; de modo que se denomina como culta a aquella persona dotada de cierto nivel instructivo, lo cual, dejaría fuera del ámbito de lo culto a aquellos sujetos que no fueran poseedores de ese idéntico grado de instrucción, o bien que carezcan directamente del mismo por razones de variada índole personal, social y económica.

Como se puede ver, el sentido que se aplicó al término *cultura* en *Descripción general del África* de Juan León el Africano y *Descripción de África* de Luis del Mármol era casi la síntesis de las dos concepciones en la medida en que al aspecto religioso, se han añadido las consideraciones relativas a la instrucción para llegar a la afirmación de la inexistencia de la cultura negra. No es inútil señalar que este sentido de cultura tomaba como punto de referencia los propios valores sociales de esos escritores: ya vimos que a pesar de las manifestaciones de las religiones tradicionales en la tierra de los negros, Juan León el Africano y Luis del Mármol hablaban de “gente que viven como animales sin fe ni ley”. En realidad se trataba del rechazo del otro y de sus valores a través del no reconocimiento de uno de los elementos fundamentales de su existencia: la religión. Esa conceptualización que había servido, sin declararlo, a los escritores-viajeros españoles del siglo XVI sobre los negros se quedó demasiado estrecha por aplicar un concepto tan reduccionista al término, dejando

---

<sup>322</sup> *Ibidem.*

así las grandes posibilidades que permitía abarcar el fenómeno al que nos estamos refiriendo, de que se podría destacar la lengua, las costumbres, la religión, la organización política y social. Todos estos aspectos no tomados en cuenta por Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal al hablar del Negro, los apuntó el Padre Pedro Páez, aunque de manera más diseminada e inteligentemente diluida en su carta, desmintiendo por un lado las anteriores afirmaciones de la inexistencia de una cultura y de una civilización negro-africanas. No obstante la inexistencia de descripciones exhaustivas o menciones exclusivas y explícitas de todos estos aspectos socioculturales, abundan en las correspondencias de Pedro Páez elementos que remiten no sólo a la existencia sino a una dinámica vida socio-cultural en la Etiopía de su tiempo. Muestra de ello son las numerosas referencias a la organización administrativa del reino del Preste Juan, la existencia de los mencionados Archivos Nacionales del estado etíope donde se encontraban recopiladas las crónicas de los acontecimientos históricos y culturales del reino desde varios siglos, con un destacado lugar ocupado por la leyenda de la reina de Saba y del rey Salomón, documentos todos escritos en una de las lenguas del país. Además, la resistencia a la cultura extranjera y el orgullo que sentían los etíopes por tener una religión adaptada a su historia y el afán de defenderla aun al precio de su vida, son pruebas de la implicación del componente popular en la conservación y la defensa de esa cultura. Ese pueblo fue capaz de rebelarse contra su rey y luchar por preservar su fe de la amenaza que suponía la misión de los jesuitas. Por todos estos elementos, Pedro Páez Jaramillo podría considerarse como uno de los mejores exploradores de Etiopía, y también en parte, de los que dieron a conocer la cultura negro-africana.

## CAPÍTULO VII: INFORMACIONES SOBRE LOS ETÍOPES Y LOS NEGROS EN *COPIA DE UNA CARTA* DE Diego de MATOS.

### 1. Vida y obra de Diego de MATOS.

Los datos sobre la vida de Diego de MATOS son muy escasos e incompletos en ciertas fuentes bibliográficas<sup>323</sup>. Las informaciones más completas de que se dispone sobre ese jesuita se encuentran principalmente --además del *Índice Biográfico de España, Portugal e Iberoamérica* ya mencionado, y donde figura como Diogo de Mattos-- en la Biblioteca Lusitana de Diego Barbosa Machado<sup>324</sup>. Nació en Coimbra en 1586, pero no tenemos noticias sobre su juventud hasta los dieciséis años, ni de su vida familiar. En la mencionada Bibliotheca Lusitana de Barbosa Machado, los detalles sobre el lugar exacto de su nacimiento vienen indicados en estos términos:

Naceo na quinta chamado São João da Ribeira, freguesia de Barcouços, em o termo da cidade de Coimbra, e em o Noviciado da Companhia de Jesus desta cidade...<sup>325</sup>

La fecha de su ingreso en la Compañía de Jesús es 1602, cuando tenía dieciséis años. Según consta en la misma fuente y en otras, partió para la misión jesuita de Oriente en 1607, embarcándose a la India con los jesuitas que viajaban para la propagación del Evangelio, entregándose exclusivamente, desde entonces, a la vida misionera a partir de aquel año. Pero antes de realizar el viaje de Etiopía, había estudiado entre 1602 y 1607 “ciencias necesarias para a instrucção da gentilidade” en la India y habría permanecido en la misión de la India desde 1607 hasta 1620, fecha en la que llegó a Etiopía. Sobre su llegada a África, refiere Javier Reverte las informaciones siguientes:

En 1620, dos nuevos jesuitas habían logrado entrar en el país: el portugués Diego de Matos y el Siciliano Antonio Bruno. Los misioneros tenían ya once establecimientos en Etiopía y su actividad evangelizadora era incesante.<sup>326</sup>

---

<sup>323</sup> V. Herrero Mediavilla, *op. cit.*, Vol. IV, 1909, p.

<sup>324</sup> D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica: na qual se comprehende a noticia dos autores portugueses...desde o tempo da promulgação da ley de graça até o tempo prezente*, Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1747, pp. 672-673.

<sup>325</sup> D. Barbosa Machado, *op. cit.*, p. 672.

<sup>326</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 209.

Diego de Matos vivió en Etiopía hasta la expulsión de los jesuitas sobre la que se puede leer las siguientes líneas en la *Bibliotheca* de Barbosa Machado:

Por morte do Emperador lhe succedeo seu filho herdeiro da coroa, e não do affecto para o Padre, mandando con bárbara precipitação, que fosse expulso da corte juntamente com o Patriarcha Affonso Mendes, donde sendo levado a Suaquem foy recluso em hum carcere tão estreita, pelo espaço de hum anno...<sup>327</sup>

Volvió a Goa, donde ocupó el cargo de rector del Colegio de Salsete y del Colegio de San Pablo hasta su muerte acaecida el 4 de junio de 1633.

En cuanto a sus obras, se mencionan sólo dos cartas escritas por ese jesuita desde Etiopía para informar a sus superiores sobre la progresión de sus misiones. En el *Índice* de Herrero Mediavilla, se pueden leer las siguientes palabras a este propósito:

Sendo expulso d'esse paiz voltou a Gôa. Onde foi reitor do Collegio de Salsete e do Collegio de S. Paulo. Deixou impressas duas *Cartas*, em que dava conta dos trabalhos de missionario.<sup>328</sup>

Además de *Copia de una carta que el padre Diego de Matos de la Compañía de Jesús escribe al padre General de la misma Compañía, en que da cuenta a su paternidad del estado de la conversión a la verdadera religión cristiana católica romana del gran imperio de Etiopía, cuyo emperador es el Preste Juan, escrita en la ciudad de Fremona, su fecha en veinte de junio de 1621*, Madrid: Luis Sánchez, 1624 que aparece en el *Índice* de Herrero Mediavilla, se menciona otra en la *Bibliotheca* de Barbosa Machado, con el siguiente título: *Copia de huma carta em que da conta dos sucesos da jornada do Emperador da Etiopia contra os billones de Lasta*.<sup>329</sup> Según la misma fuente, esa obra fue publicada en la *Historia de Etiopia a Alta* de Baltasar Tellez. Sin embargo, sólo una de esas Cartas (la primera) fue escrita en castellano. La segunda carta no ha sido traducida al español hasta hoy y ninguna de las dos tiene edición moderna.

---

<sup>327</sup> D. Barbosa Machado, *op. cit.*, p. 672.

<sup>328</sup> V. Herrero Mediavilla, *op. cit.*, p.

<sup>329</sup> D. Barbosa Machado, *op. cit.*, p. 672.

## 2. Análisis estructural de la *Carta* de Diego de Matos.

### 2.1 Estructura externa.

*Copia de una carta* de Diego de Matos es un documento de cuarenta y cuatro párrafos repartidos sobre diez folios. La *Carta* reúne las características externas mínimas de un libro completo, pues, además del título, del nombre del autor y del lugar y de la fecha de publicación, contiene las menciones de licencia de impresión. Desde el punto de vista del estilo adoptado, esos párrafos se organizan en torno a dos núcleos centrales: la narración de los sucesos que marcaron de manera significativa el transcurso del viaje de los misioneros desde Goa en la India hasta Fremona en Etiopía. Esta parte, titulada *Pax Christi*, está integrada por los veinticuatro primeros párrafos del documento. La segunda parte aborda, desde una perspectiva descriptiva, la presentación de las residencias de los misioneros jesuitas en Etiopía. Sin embargo, el relato tiene otra estructura, más profunda, si basamos el análisis en los diferentes temas abordados por el autor.

### 2.2 Estructura temática.

#### 2.2.1 El prólogo

El primer párrafo, por las características de las informaciones que contiene, puede considerarse como el prólogo del documento. Define el marco general del relato en su contexto espacial, histórico y temático. En este sentido empieza Diego de Matos por una apreciación de carácter general sobre el estado de la misión jesuita en Etiopía.

Por las anuas de 619 y 1620 tendrá V. P particulares motivos de la divina gloria en las maravillosas obras que nuestro Señor Dios hizo en este imperio por medio de los pocos hijos que aquí tiene la Compañía; juntamente en las muchas y grandes esperanzas bien fundadas de que muy presto toda la Etiopía, o lo meor della, se reducirá a la verdadera fe.<sup>330</sup>

Se nota en este fragmento una distancia prudencial de una apreciación eufórica de los resultados alcanzados y sobre el desarrollo de la misión de los jesuitas en

---

<sup>330</sup> D. de Matos, *Copia de una carta*, *op. cit.*, f. 1r.



el reino de Etiopía. La actitud positiva del autor sólo se nota en una proyección en el futuro, pues en vez de alardear los logros reales o ficticios de los misioneros, mantiene una actitud humilde y habla de “grandes esperanzas”, evitando así la falsificación de la realidad sobre la evolución de la conversión de los etíopes a la religión católica romana. Tal vez se debería entender a través de esa actitud que el proceso de conversión de Etiopía a la fe de Roma se encontraba estancado, razón por la cual faltaban motivos para jactarse del desarrollo de los acontecimientos. Admitiendo que ésta podía ser la interpretación de la actitud prudencial de Diego en la apreciación de la labor jesuita en Etiopía, las causas de ese estancamiento no eran difíciles de encontrar, pues también aparecían insinuadas en el mismo prólogo. Por ejemplo, el autor hablaba de “... los pocos hijos que aquí tiene la Compañía”. Esto dejaba aparecer una información sobre la insuficiencia de los operarios de la misión jesuita en el terreno; pero también podía deberse ese fracaso parcial a otros aspectos inherentes a la población etíope que ya vimos en la *Carta* de Pedro Páez. Por todo ello, el autor hablaba de la conversión del imperio etíope como proyecto del futuro.

### 2.2.2 El viaje de Diego de Matos y Antonio Bruno.

Diego de Matos recordaba los contextos en los que su compañero Antonio Bruno y él prepararon e iniciaron el viaje que les llevó a Etiopía para reforzar el equipo de los misioneros jesuitas ya presente en aquel reino africano. Sobre las circunstancias de ese viaje, el autor daba las informaciones siguientes:

Avisados en Goa para la misión de Etiopía (con particulares envidias de toda la Provincia) el padre Antonio y yo nos partimos a Dio, sin esperanzas de poder embarcarnos aquel año. Pero Dios nuestro Señor, que ordenava nuestro viage, dispuso las cosas de manera que llegados a Dio, hallamos dos naves en que podríamos escoger para passar a Suaquén. En treze de março embarcamos en la que nos pareció más a propósito, en traje seglar de peregrinos christianos con barbas largas, en compañía de muchos moros, turcos, árabes, armenios, iudíos y gentiles, mercaderes ricos, tan agenos de llevar mal, o tener por pesada nuestra compañía, que todos a porfía nos acariciavan y hazían grandes favores, no sólo el tiempo que fuymos embarcados sino después que saltamos en tierra, con tanto amor y cortesía, que no lo podré explicar.<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, f. 1r.

La importancia de este fragmento se sitúa en dos niveles: primero, al dar el panorama detallado de ese viaje, insistía el autor sobre las condiciones excepcionales en las que realizaron su recorrido. En segundo lugar, la intencionalidad, a través de la precisión de ciertos detalles, era apuntar la bendición divina que les acompañó durante el viaje. Esos mensajes del autor sobre los mencionados aspectos de su viaje se encuentran diseminados en las numerosas maravillas que encontramos en el texto. Así, a diferencia de Pedro Páez cuya vida se vio en peligro entre 1589 y 1603 a causa de las peripecias del viaje por la misma zona y para la misma causa, Diego de Matos y su compañero Antonio Bruno efectuaron el recorrido en condiciones particularmente favorables. A los infortunios de Pedro Páez, se oponían las facilidades y la amenidad de las condiciones en las que viajaron, y esto salta a la vista desde los primeros momentos del relato de Diego de Matos. El autor y su compañero tuvieron la posibilidad de elegir su embarcación y estuvieron agasajados durante la travesía marítima por los adversarios de su religión (moros, turcos, árabes, armenios, judíos y gentiles), a pesar de que viajaban sin esconder su identidad, con sus trajes de peregrino puestos. Pero se puede notar a la vez una intención propagandística del autor al describir episodios tan extraordinarios, pues escenas de convivencia pacífica de religiones tan opuestas como enemigas, como las que describía en territorios hostiles al cristianismo y en una época caracterizada por guerras de religión, parecen inverosímiles. En cambio, se puede pensar, si no en una hábil manipulación de la realidad mediante el juego de la amplificación y de la exageración de los aspectos favorables de los tratos que recibieron los misioneros durante su viaje, por lo menos sí en una literaturización y una idealización de los viajes de los misioneros, minimizando los obstáculos encontrados en sus caminos.

Entre los temas abordados por Diego de Matos a lo largo de su obra, cabe señalar los siguientes:

-La fragilidad de las embarcaciones de su época.

Tomando como ejemplo la embarcación que los transportó, el autor apuntaba las condiciones extremadamente frágiles de los medios de transporte que solían efectuar las navegaciones y las malas condiciones a bordo de esas embarcaciones. El fragmento más significativo del relato de Diego de Matos sobre esos aspectos es el siguiente:

Era la nave en que íbamos muy vieja, mal armada de velas, el piloto poco práctico de aquellos mares y iba tan cargada de mercaderías, que de día y de noche se trabajaba en ella, dando a las bombas, para agotar la mucha agua que hacía.<sup>332</sup>

-Los obstáculos naturales y peligros humanos de la travesía marítima.

Además de la fragilidad de las embarcaciones, el autor resalta las tempestades frecuentes y la presencia casi permanente de piratas y corsarios turcos en esos mares y océanos, de manera que representaban grandes dificultades para los viajeros, como se puede comprobar en varios fragmentos del relato como ésta frase:

Comenzamos y proseguimos nuestro viaje con grandes temores de corsarios, y peligros de naufragios, llevando la proa al cabo de Guardafú...<sup>333</sup>

-Las amenazas de cautiverio que acechaban a los viajeros.

La reputación de Arabia como tierra de esclavitud por excelencia en aquel entonces era cosa obvia. Esa realidad no podía sufrir la menor duda sobre su vigencia, si recordamos lo que les sucedió a Pedro Páez y a varios otros religiosos, de los que muchos perdieron la vida en cautividad por aquellas tierras áridas de Arabia. Diego de Matos se hacía eco de esa situación recordando la presencia masiva de caza-esclavos árabes listos para echar a trabajar y llevarse a los capturados a Arabia:

Passando el día de Pascua de flores a media noche con grande peligro de tocar en algún baxío, por estar muy cerca la tierra de la una y otra parte, o quando menos dar en las galeras de los turcos, que en aquel tiempo navegan, y corren

---

<sup>332</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 1r

<sup>333</sup> *Ibidem*

aquellos mares y costas, y ser llevados a Meca, adonde la esclavitud y cautividad eran lo de menos.<sup>334</sup>

Además de informar sobre la presencia de los turcos en el mar y el miedo, la inseguridad y los obstáculos que ello conllevaba para cualquier tipo de actividad que no fuera desarrollada por los mismos turcos, este fragmento contiene una indicación importante sobre el tema de la esclavitud. En efecto, toda la literatura sobre la esclavitud, o lo mejor de ella,<sup>335</sup> se ha limitado casi siempre a culpabilizar al mundo occidental como principal agente de aquella actividad criminal que asoló sobre todo el mundo negro. El fragmento del relato de Diego de Matos, y supuestamente muchos otros textos desconocidos o poco explorados, vienen a recordarnos un aspecto importante: la gran responsabilidad y la implicación del mundo árabe en aquel comercio.

-El desarrollo de la misión jesuita en Etiopía.

Los datos sobre esa misión, que constituye el tema central del relato, se encuentran dispersos en los numerosos fragmentos que se refieren a los episodios más relevantes de la historia de Etiopía en el transcurso de la misión jesuita en ese reino, pero los últimos párrafos de *Copia de una carta* de Diego de Matos contienen detalles más elaborados, con datos más o menos precisos e interesantes según los logros alcanzados en cada región por los misioneros. El autor nos da esas informaciones detalladas a través de la descripción de las residencias de los misioneros en cada una de las cuatro regiones principales del imperio de Etiopía. El estilo adoptado, así como la postura del autor ante las realidades descritas y las informaciones que transmite, se adaptan a la calidad y la cantidad de las actividades desarrolladas por los jesuitas, del éxito o de los fracasos de sus misiones.

En esos fragmentos, se puede ver que los padres que vivían en la residencia de Gorgora, en el reino de Dambia, se dedicaban principalmente a las actividades reseñadas por Diego de Matos en el fragmento que sigue:

---

<sup>334</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 1v.

<sup>335</sup> Para una bibliografía orientativa sobre el tema de la esclavitud, remitimos al interesante trabajo de Maya Luz Restrepo ya citado.

Residen en ella de presente el Padre Antonio Fernández, superior desta misión, y el Padre Pedro Páez, que además de lo que trabajan en la administración de aquella iglesia, y en dotrinar y cultivar los portugueses, y abissinos católicos de todo el reyno de Dambia, que son muchos, y muy esparcidos. Tiene el uno a su cuenta escribir la historia de Etiopía, y el otro el refutar y convencer todos sus yerros.<sup>336</sup>

La administración de la iglesia, la atención y la educación de los portugueses y la redacción de la *Historia de Etiopía* eran las principales actividades de los dos Padres que se encontraban en la residencia de Gorgora. Diego de Matos no dice nada sobre lo esencial que es el ritmo y la cantidad de la conversión de los etíopes a la religión católica romana en ese reino y esa omisión voluntaria puede ser un indicio importante sobre el estado del desarrollo de la misión jesuita en aquella parte de Etiopía. Lo primero que se puede pensar es que a lo mejor no había nada interesante, ni bueno, que decir sobre ese tema, por lo que se debe entender que la misión no prosperaba en esa región. Otro indicio nos lleva a pensar que los Padres Pedro Páez y Antonio Fernández tenían muchas dificultades para sacar adelante su labor misionera en el reino de Dambia. Una de las escasas informaciones sobre el estado de la conversión de los habitantes del reino de Dambia apunta indirectamente esas dificultades pues los misioneros no lograron sino preparar a tan sólo algunas personas de la familia real y de la alta sociedad etíope para ser convertidas:

Una grande señora pariente del emperador, y otro también de la misma familia, llamado Havreatchristós...otros tres hombres muy principales se quedan ahora aparejando para confesar sus yerros y pecados, sin otros muchos que cada día se van desengañados de sus errores, y conociéndola verdad.<sup>337</sup>

Si la conversión de esas personas podía interpretarse como procedimiento estratégico relativamente importante, tampoco se debía considerar como éxito en la medida en que el número de los conversos o de las que se preparaban para abrazar la fe romana era insignificante. Sin embargo, Diego de Matos menciona

---

<sup>336</sup>D. de Matos, *Op. cit.*, fol. 5v.

<sup>337</sup>*Ibidem*, fol. 5v.

otras dos actividades paralelas a las que se dedicaban esos misioneros: acudir cuanto podían a la corte real etíope y en el ejército.

No por eso dexan de acudir quanto pueden a la corte, y exército del emperador...<sup>338</sup>

Al relacionar la presencia de los padres jesuitas en la corte del rey y en ejército con las dificultades que encontraban en el desarrollo de su misión, se puede llegar a la conclusión de que esos misioneros estaban preparando una estrategia más eficaz para alcanzar sus objetivos. Tal y como se desarrollaba la situación, la estrategia consistía en la implicación de los altos mandos militares y políticos en la consecución de los objetos fijados, o mejor, una voluntad de los jesuitas de utilizar los aparatos político y militar del reino de Etiopía para intentar imponer la fe católica romana a los etíopes.

La misión de los Agaos, en cambio, parecía uno de los mayores éxitos de las actividades de los jesuitas en Etiopía desde su comienzo en 1555. Los ecos del desarrollo satisfactorio de esa misión vienen en este fragmento, que contrasta con el anterior:

Este año se redujeron en su exército, y otras tierras de Goyam, por medio de los dos Padres desta residencia de Colelá, dozientas y catorce almas, en que entraron muchos señores y señoras, y algunos frailes y clérigos, con otra gente popular, y un pariente del emperador Zadenguel...<sup>339</sup>

Un folio más adelante, otro fragmento da otros detalles aun más interesantes sobre el progreso en la conversión de los habitantes del reino de Goyam en los términos que siguen:

Un hombre muy principal...tenía rendidas, y aficionadas a nuestra santa fe, trezientas cuarenta y quatro personas, con sólo averles comunicado lo que avía oydo al padre en los sermones, además de algunos frayles de los quales traxo uno al Padre que venía a visitarle de parte de su superior...<sup>340</sup>

---

<sup>338</sup> *Ibidem*, fol. 5v.

<sup>339</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 6v.

<sup>340</sup> *Ibidem*, fol. 7r.

Diego de Matos no se contentaba sólo con dar esos datos de carácter general sino iba aún más lejos y afirmaba más adelante que “quatro mil cuatrocientos y veinte” habitantes habían sido convertidos en ese reino en un año, y ofrecía los siguientes detalles sobre la conversión de esos habitantes en cada pueblo:

...dos mil en Acaxá, mil y treientos y sesenta en Chorá, en Danguela cuatrocientos y cincuenta, cincuenta y quatro en Azena, quinientos y cincuenta y tres en Amborá...<sup>341</sup>

El entusiasmo del autor se puede percibir en las precisiones algo excesivas en las cifras y la enumeración minuciosa de las localidades o pueblos donde se desarrollaron con éxito las operaciones de conversión. Al leer detenidamente esta parte, se ve muy bien que la llave de ese éxito se encontraba en la utilización del poder político y económico para forzar la conversión de los habitantes del reino al catolicismo. En efecto, el gobernador de Goyam, Selachristos, hermano del emperador y personalidad más influyente del imperio abisino después del emperador, fue el primer dignatario de Etiopía al que lograron convertir los jesuitas. Con el tiempo, ganaron totalmente su amistad y lo pusieron a contribución para lograr la conversión de sus súbditos, pues se había hecho entre tanto el aliado más importante de los misioneros en todo el imperio abisino. Diego de Matos reconocía los méritos de ese importante aliado en los halagadores términos que siguen:

En el reyno de Goyam Eras Selachristos, que en zelo de la cristiandad es un apostol...Es señor y governador destas Eras Selachristos (que esso quiere decir *Eras*) y segunda persona de todo el imperio, tan temido y respetado de sus enemigos, que ninguno se le atreve, y tan zeloso de la verdadera fe católica, que parece un apóstol, y todos los señores y capitanes de su ejército son ya católicos, y si pudiera ejecutar sus fervorosos deseos, ya en la Etiopía no huviera gentil.<sup>342</sup>

Por otra parte, señalemos que el éxito de la misión de los jesuitas en el reino de Goyam contrastaba con el fracaso registrado en los demás reinos o regiones del imperio, donde la implicación personal de los gobernadores era menor. Por

---

<sup>341</sup> *Ibidem*, fol. 8r.

<sup>342</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 6v.

ejemplo, el autor, que residía en Fremona y pertenecía a la misión del reino de Tigré, hacía un balance de la acción de los misioneros en su zona en este fragmento donde se puede percibir el fracaso de la misión:

De nuevo se ha reducido a la fe católica onze o doce, y entre ellos un grave religioso deudo del emperador...<sup>343</sup>

Recordemos que el gobernador de esa región, Cabachristos, aunque lo presentó Diego de Matos como un fino católico, no mostraba tanto entusiasmo en ayudar a los jesuitas como Selachristos lo hacía en Goyam. También se puede advertir que el calificativo utilizado para referirse al rey de Tigré dista mucho del grado de los adjetivos con que el autor calificaba a Selachristos. Además, la lejanía del reino de Tigré de la corte reducía el margen de maniobra del poder sobre la población en la conversión al catolicismo. De cualquier forma, los dos casos estudiados ofrecen elementos para comprender la dialéctica y la interacción del poder político y la acción de los misioneros durante el desarrollo de la misión jesuita en Etiopía. A veces el compromiso abierto del poder central y la gran implicación de muchos gobernantes de alto nivel quedan expresados en ciertos pasajes del relato de Diego de Matos como hechos imprescindibles para el éxito de la misión. En uno de esos fragmentos se puede leer:

Este reyno está apartado de la policía y trato de corte, assí lo está también poco cultivado en materias de religión.<sup>344</sup>

Es interesante importante mencionar la estrategia de los jesuitas en las etapas fundamentales que desglosamos a continuación, pues esa estrategia suponía una adecuación del comportamiento de los misioneros, y de su política de evangelización, a las realidades africanas observadas o vividas. Esa estrategia consistía en:

-Seducción y conquista del poder.

---

<sup>343</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 9r.

<sup>344</sup> D. de Matos, *ibídem*.



Esa fase coincidía con la adquisición y conservación de la familiaridad y confianza del rey, de los príncipes, de los nobles y personajes de alto rango en el imperio.

-Utilización del poder para alcanzar sus objetivos.

Después de granjear la amistad de los favoritos, familiares y allegados de las grandes personalidades del reino, los misioneros actuaban de manera que se vieran todos en la precisión de ser dependientes de ellos, convirtiéndose, además de sus amigos, en sus consejeros y confidentes. La conversión de Asachristos, hermano del rey que no había aceptado la fe católica, en una ceremonia improvisada y organizada con toda prisa por el rey a pesar suyo, es un indicio que refuerza esta tesis. En el mismo sentido, la actitud del rey frente a la abjuración de una importante personalidad del reino, Lacamerán, podría ser otra prueba de la manipulación del poder etíope por los Padres pues, tanto la actitud dura del rey hacia esa persona como la ola de persecuciones y represiones desatada contra los representantes de la iglesia ortodoxa local eran aparentemente inspiradas por los misioneros. La influencia de los misioneros era también perceptible en los sectores sociales y económicos, pues entre los elementos de presión, y a la vez de seducción, utilizados para lograr la conversión de los etíopes estaban la exoneración de los cristianos del pago de impuestos y la concesión de otras ventajas a los católicos, como se puede notar en este fragmento:

En Zamelmon, que es un monte altísimo, y divide el reyno de Tigré del de Dambia adonde se cobran los derechos reales de todas las mercadurías que vienen por la mar, avía mandado este buen rey que los portugueses no pagassen derechos y este año para mayor crédito y autoridad de la santa fe católica acrecentó el favor, y mandó que también fuessen libres de los derechos y portazgos los abissinos católicos.<sup>345</sup>

Hay motivos para creer que esa medida de incitación a la conversión de los etíopes podría haber sido una decisión real tomada bajo la influencia de los misioneros. Las relaciones entre los jesuitas y el poder etíope recuerdan algunos

---

<sup>345</sup> *Op. cit.*, fol. 5v.

principios contenidos en la Constitución de la Compañía de Jesús, los cuales recomendaban el acercamiento al poder y la utilización de los gobernantes para lograr reducir al pueblo. En efecto el punto nueve del capítulo dieciséis de esas Constituciones tiene un fragmento en el que se puede leer:

Finalmente, después de haberse ganado la Compañía el favor y autoridad de los príncipes, procurará a lo menos ser temida de aquellos que la aborrecen.<sup>346</sup>

### 3. Niveles de descripción y expresión de la realidad negra en *Copia de una carta*

#### 3.1 Niveles de descripción.

La descripción, junto con el itinerario, constituyen los elementos fundamentales de la armazón del texto de *Copia de una carta* de Diego de Matos. Destacan dos niveles en la descripción: uno consistente en hitos descriptivos insertados dentro de la presentación del itinerario, y otro, independiente, consiste en amplias descripciones de las residencias de los misioneros jesuitas en las regiones de Etiopía.

Los nueve primeros capítulos del relato se dedican esencialmente al recuerdo del itinerario seguido por el autor, Diego de Matos, y su compañero de viaje, Antonio Bruno. A este efecto, el autor nos recuerda que el viaje se inició en Goa (India) y se culminó en Fremona (Etiopía) y tuvieron que pasar por Dio, Suaquén, el Cabo de Guardafu, el Mar Rojo, Arquieco, Masuá, Bisan y Debaroa. El modelo del itinerario consiste en la presentación o la evocación de las unidades más importantes del recorrido, considerándose cada unidad como elemento de interés geográfico en cada etapa del viaje. Así, el autor marca el punto del inicio del viaje en Goa, continuando la enumeración de los puntos cruzados hasta Fremona donde se interrumpe el itinerario para dar lugar a un texto menos dinámico y más estático. Las descripciones de esta parte se encuentran unidas a la armazón del itinerario, pues el autor no describe todos los lugares o las regiones recorridos, excepto la sierra de Bisan en Etiopía. Esto apunta a la vez la escasez de las descripciones en esta parte, y casi todas las

---

<sup>346</sup> A. Boucher, *op. cit.*, p. 763.

unidades descriptivas más relevantes del relato se reducen a la que presenta respectivamente la embarcación en la que viajaban esos dos religiosos, o la que describe las sierras de Bisan y Debaroa:

Era la nao en que íbamos muy vieja, mal armada de velas, el piloto poco platico de aquellos mares, y iba tan cargada de mercaderías que de día y de noche se trabajava en ella, dando a las bombas para agotar la mucho agua de hazía.<sup>347</sup>

Llegamos al pie de Bisan, sierra insigne de la Etiopía no sólo por su altura, sino también por su fertilidad y abundancia de todo lo necesario.<sup>348</sup>

...al cabo de algunos días en compañía de buen número de cristianos, entramos en Debaroa, población grande, sus edificios y casas baxas, cubiertas de paja...<sup>349</sup>

Con estos fragmentos como los únicos descriptivos, la primera parte del relato de Diego de Matos se caracteriza así por un uso menos frecuente de este recurso para presentar las realidades a las que se refiere. Pero no por ello se puede afirmar que la armazón del texto del itinerario se muestra desnuda: en efecto, el autor combina en su texto una reseca enumeración de los lugares recorridos con narraciones de varios acontecimientos vividos o presenciados durante el viaje.

### 3.2 Digresiones y narraciones en el itinerario.

La cohabitación entre los religiosos, los seglares y árabes o musulmanes en la embarcación es uno de los temas que retienen la atención del autor y, al propósito, escribe:

En treze de março nos embarcamos...en compañía de muchos Moros, Turcos, Árabes, Armenios, Iudíos y Gentiles, mercaderes ricos, tan agenos de llevar mal, y tener pesada nuestra compañía, que todos aporfía nos acariciavan, y hazían grandes favores, no sólo el tiempo que fuymos embarcados, sino después que saltamos en tierra con tanto amor y cortesía, que no lo sabré explicar.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 1r.

<sup>348</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 2r.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> *Op. cit.*, fol. 1r.

Además de que esa afirmación deja una puerta abierta a todo tipo de interpretación, y sobre todo a la “milagrosa”, se puede percibir la intencionalidad del autor en este fragmento, pues al presentar la buena disposición y los favores de que gozaron de parte de los enemigos de su religión a lo largo de su viaje, lo que parecía demostrar Diego de Matos era la bendición divina que les acompañaba durante su viaje. Pero lo que más llama la atención es la manera en que pone a contribución la *mirabilia* divina, a través de la transformación milagrosa de lo malo en lo bueno, y del cambio de los elementos adversos en ayudantes en el esquema actancial del relato. La descripción de la asombrosa bondad de los moros, turcos, judíos y gentiles hacia los misioneros es una materialización de esta actitud del autor.

La llegada de los religiosos a Suaquén y su acogida por el Baxá es otro foco de atención, pues Diego de Matos insiste en las relaciones entre el Baxá y los religiosos durante su estancia de diez días en aquella ciudad mientras esperaban la embarcación para continuar su viaje. Así describe cómo fueron acogidos, aún antes de tocar tierra, por los mensajeros enviados por el soberano turco:

...refrescos de carnes, frutas y agua para toda la nave, y también señaladamente para nosotros, dándonos la bienvenida de la parte del Baxá.<sup>351</sup>

Durante toda su estancia en Suaquén, los misioneros gozaron de la diligencia personal del rey y de tratamientos de privilegio por parte de los cortesanos y las personas importantes del reino. En este sentido, Diego de Matos ofrece muchas pruebas de las que destacan en especial las siguientes:

-Las visitas de los religiosos al Baxá, en que fueron recibidos con grandes honores:

...en presencia de toda aquella gente nos mandó vestir dos cabayas de brocado, que es la mayor honra que ay entre ellos. A este favor se siguió un banquete muy espléndido, que no fue el último en dos o tres veces que le volvimos a ver.<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> *Op. cit.*, fol. 1v.

<sup>352</sup> *Ibidem.*

-Los encuentros con personas principales del reino y allegados del rey turco. Uno de los ejemplos más llamativo es el gran favor que les otorgó un moro, amigo del emperador turco, y que describe el autor en estos términos:

...un moro muy grave, y particular amigo del Baxá, a quien veníamos encomendados en el viage, nos llevó a su casa, y nos dio grandes banquetes, tan cuydados o en acariciarnos con sus presentes y regalos, que hasta la fruta que le venía de la contracosta de Meca, adonde tenía amigos...<sup>353</sup>

-La despedida del Baxá, el día en que tenían la embarcación lista para continuar su viaje, era también un acontecimiento bien mencionado en la serie de las acciones que facilitaron el desarrollo muy favorable del viaje de los misioneros, y Diego de Matos hace gala de la profusión de regalos y provisiones que les dio el rey para proseguir su camino sin la menor necesidad relacionada con la comida y la bebida.

### 3.3 Descripción de Etiopía

A la llegada de los misioneros a Fremona, el discurso se modifica, pues el itinerario se interrumpe a favor de una parte del relato más heterogénea que consiste principalmente en las descripciones, aunque el autor inserta secuencias de narraciones muy escogidas, tales como los episodios relativos a la acogida de los nuevos misioneros por el Padre Lorenzo Romano, la recepción de la carta de bienvenida y de voto de fidelidad escrita por el secretario del imperio, la visita del virrey de la región de Tigré a los misioneros y otros numerosos acontecimientos de menor importancia. Las descripciones de esta segunda parte del relato se organizan en torno a la presentación de las residencias de los misioneros en algunas regiones del imperio abisino, sin itinerario.

La descripción de la residencia de Gorgorá no ofrece muchos datos sobre la región y los detalles que da el autor sobre esa residencia son los siguientes:

---

<sup>353</sup> *Ibidem.*

...toda de piedra mármol muy vistoso, la portada con ocho columnas, quatro grandes, y quatro pequeñas, sus frisos y pedestales, y en corazón, un Jesús.

No se tienen informaciones sobre los aspectos geográficos y sociológicos de la región, aparte los elementos relativos a la distancia que separa esa región de la corte, estimada en “una jornada de un día” y las referencias a la grandeza del río que la atraviesa: el Nilo. Restando importancia a estos aspectos, el autor privilegió las noticias de los misioneros que vivían en esa región, destacándose entre sus actividades:

- la administración de la Iglesia
- la atención y la educación de los niños de portugueses
- la redacción de la *Historia de Etiopía*
- la refutación de los errores de la iglesia cristiana etíope

Diego de Matos resume esas actividades en uno de los fragmentos ya citados, en cuyas líneas se puede leer:

...además de lo que trabajan en la administración de aquella iglesia, y en dotrinar y cultivar los portugueses, y abissinos católicos de todo el reyno de Dambia, que son muchos, y muy esparcidos. Tienen el uno a su cuenta escribir la historia de Etiopía, y el otro el refutar y convencer todos sus yerros.<sup>354</sup>

Además de informar sobre los cometidos de los padres de la residencia de Gorgorá, la importancia de este fragmento es fundamental sobre la sucesión de Pedro Páez en la dirección de la misión jesuita de Etiopía, que según se puede comprobar, fue asumida por Antonio Fernández.

A pesar de su relegación a un plano inferior y menos importante, el autor menciona también, entre las actividades de los misioneros de la residencia de Gorgorá, las estancias casi permanentes en la corte del emperador y en el ejército, lugares donde se quedaban:

...haziendo en ellos grandes servicios a nuestro señor, reduciendo muchos a la santa fe católica con pláticas, y disputas que sobre esto tienen, disponiéndolos en general a que con el tiempo la abracen y sigan.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 5v.

<sup>355</sup> *Ibidem.*

Ese estrechamiento de las relaciones entre los misioneros y el poder político y militar se confirmaba, además de la presencia de los dos padres en la corte y en el ejército, con la construcción de la iglesia real mandada por el emperador y el interés particular que demostraba el monarca africano por esa iglesia. No es dato inútil señalar que el monarca etíope se desplazó personal y solemnemente para cerciorarse del buen desarrollo de la obra de construcción de dicha iglesia, confirmando así su respaldo no sólo a la implantación de la fe católica romana en su imperio sino apoyando la sustitución progresiva de los emblemas de la iglesia local. En este sentido, la colocación de relicarios y de las imágenes de santos, la construcción de una pila donde se celebran las ceremonias del bautismo y el tipo del altar elevado constituían, además del estilo en que fue edificada la misma iglesia jesuita, unos elementos que anunciaban esa sustitución progresiva y programada.

A partir de la descripción de la residencia de Colelá, Diego de Matos empieza a dar más informaciones sobre Etiopía. Aunque la narración de los sucesos relacionados con el desarrollo de la misión de los religiosos sigue ocupando buena parte de esta secuencia, el autor dedica importantes fragmentos a la descripción de la provincia de Agaos y el reino de Tigré, en la que el paisaje, el clima, las costumbres de los habitantes y algunos aspectos de la religión etíope son protagonistas, constituyendo focos muy interesantes. Se forman así las perspectivas desde las que el autor aborda la cuestión de la representación de los etíopes. Los datos relevantes que da Diego de Matos pueden resumirse en los siguientes puntos:

-El espacio geográfico.

La inmensidad del territorio de los Agaos llama la atención del autor y es presentada sin contraste, sino en relación de armonía perfecta con los demás aspectos: la amenidad de su clima y la diversidad de su flora. En este sentido, el autor escribe estas palabras:

La provincia de los Agaos es muy grande y dilatada, comprehende muchos y varios lugares, y contando los más principales, tiene quarenta y dos; es abundante de todo lo necesario para la vida humana, goza de notable frescura y amenidad, por la variedad de los bosques y grandes ríos que en ella nacen, el principal es el Nilo.<sup>356</sup>

El modelo de la descripción adoptado por el autor es panorámico, empleando la gradación como principal recurso. Así, después de presentar el conjunto de la provincia, describe los elementos geográficos que influyen en la vida de sus habitantes con especial hincapié en la frescura, la amenidad y la variedad de sus bosques, así como el número elevado de los grandes ríos que los riegan. A veces la descripción de la provincia desde el punto de vista geográfico desemboca en la descripción sociológica del país. Fragmentos como el que citamos a continuación dan informaciones de carácter sociocultural sobre los habitantes mediante indicaciones importantes:

La gente del lugar por la mayor parte es de color de membrillo, bien figurados, y de buenos entendimientos: no hazen cosa alguna de importancia sin consulta de sus Numos que son las cabeças de las aldeas, es gente alegre y que fácilmente se persuade: hablan una misma lengua en toda esta provincia; son inclinados a la guerra.<sup>357</sup>

Este fragmento es uno de los muchos -que iremos señalando- que marcan la diferencia que separa los relatos de los misioneros en el siglo XVII y los libros de viajes de los escritores del siglo anterior sobre las poblaciones del África negra. Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal afirmaban exactamente el contrario de lo que dice Diego de Matos en este pasaje, pues escribían, entre muchas otras cosas:

...los de la tierra de negros son bestialísimos, gente sin cabeza, ingenio, ni sentido, todo lo desconocen, y también viven a guisa de animales, sin reglas y sin ley.<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 8r.

<sup>357</sup> *Ibidem*

<sup>358</sup> J. L. El Africano, *Descripción*, *op. cit.*, p. 83.



...son gente bestial, monstruos de naturaleza, que los más dellos no comunican con forasteros ni dexan ver dellos, y por la mayor parte no tienen otro ejercicio sino robarse y matarse los unos a los otros y de continuo tienen guerras.<sup>359</sup>

...por la mayor parte eran gente bestial, sin ley, sin rey, sin república, sin gobierno y sin género de buenas costumbres.<sup>360</sup>

Volviendo al relato de Diego de Matos, se puede advertir que el autor utiliza el mismo estilo, resaltando las cualidades de las tierras y de las poblaciones, cuando presenta el reino de Tigré donde se encontraba la residencia de Fremona. En el fragmento que dedica a la breve descripción de esa región, el autor elige y presenta los aspectos geográficos más significativos y, a veces tan buenos que hacen pensar en la idealización del paisaje etíope. Como se puede notar en el fragmento siguiente, el autor llega hasta aminorar o relativizar las influencias negativas de los accidentes geográficos:

Está situada la residencia de Fremona en medio del grande reyno de Tigre, que contiene ansí amplissimas tierras pobladas, que si bien son montuosas, no dexan de ser apacibles, fértiles y abundantes. Tiene además desto un desierto grande, adonde los religiosos scismáticos deste imperio dizen que van a hazer penitencia. Tiene muchos y grandes ríos caudales, el de mayor fama es el Tacallé, que teniendo diez y ocho leguas después de salir de las fuentes de su nacimiento, entra en el Nilo; es abundante de pesacado y cavallos marinos.<sup>361</sup>

Los fragmentos citados muestran el entusiasmo del autor por el paisaje y por la gente que vive en esos espacios. Los cuadros paisajistas presentados, aunque escuetos, son vigorosos y claros, con observaciones muy reveladoras sobre la identidad cultural de los etíopes, a través del discurso sobre ese paisaje. Por ejemplo, Diego de Matos incluye las manifestaciones humanas de la cultura dentro del conjunto de los demás componentes y desde una perspectiva de interrelación entre ellos. Así, el autor sitúa las informaciones sobre las costumbres de los etíopes, y más precisamente de los habitantes del reino de

---

<sup>359</sup> L. Del Mármol Carvajal, *Descripción general, op. cit.*, I, fol. 15r.

<sup>360</sup> *Ibidem*, II, fol XXI.

<sup>361</sup> D. De Matos, *op. cit.*, fol. 1v.

Goyam, dentro de la descripción general del paisaje, es decir, a continuación de la presentación del relieve y del clima:

...hablan una misma lengua en toda esta provincia. Son inclinados a la guerra, sus armas una media lança que llaman cafeta, una adarga grande de cuero de búfalo, con arcos y flechas. Las casas son hechas de paja. No tienen templos, reverencian algunos lugares, como fuentes, árboles y algunas sierras en que ofrecen vacas, leche y manteca; conocen a dios criador del cielo, llámanle Demban o Abazeir. Sus sepulturas están en los bosques, en unas barras de paja adonde hazen un hoyo en que entierran al difunto, bien cubierto, encima de una cama de tabla, a la cabeçera le ponen vino y vaso con que le puedan beber. Cuelgan en la barraca los platos y vasos de barro en que comía y bebía el muerto quando vivía. No dan sepultura al difunto, aunque passen muchos días, sin que primero se junten todos sus deudos.<sup>362</sup>

Este fragmento reúne casi todos los elementos esenciales para conocer a los etíopes en general: la organización y el funcionamiento al nivel político y administrativo; el aspecto lingüístico, con especial insistencia sobre la unidad lingüística del reino. Al añadir la descripción de las armas utilizadas por los etíopes en la guerra, Diego de Matos recaba así los detalles cuya meta es presentar, aunque de manera resumida, los aspectos sociológicos más significativos de los etíopes. La descripción de la manera de enterrar los muertos, y el modo en que los vivos tratan a los muertos se encierran en este ámbito, conforme a la meta señalada. La correlación paisaje-identidad cultural, tal como se plantea aquí, lleva a pensar que el paisaje no existe, al menos en su representación mental, fuera de esas percepciones construidas desde la perspectiva globalizante. Se trata de la reconstrucción estructural del paisaje en su conjunto mediante el juego de la configuración de todos los objetos o elementos que ocupan el espacio descrito. Como se ve, Diego de Matos adopta esta postura ante el paisaje de Etiopía, utilizando el conjunto de los elementos naturales del espacio, combinados con los aspectos humanos para hacer una representación de los fenómenos sociológicos. Esta postura del autor implica también la concepción del paisaje como una realidad basada en las interrelaciones entre los individuos y su entorno espacial. Pero además, la actitud

---

<sup>362</sup> D. de Matos, *op. cit.*, fol. 8r.

del autor nos recuerda que la percepción del paisaje no debe limitarse a la sola cartografía de los objetos que se encuentran en el espacio descrito. Aún antes del nacimiento de la geografía como ciencia, Diego de Matos, a través de su relato, ya apuntaba la importancia indiscutible del aspecto geográfico en los relatos de viajes, pues uno de los objetos de la geografía tal como aparece en su escrito es interpretar las relaciones sociedad-naturaleza desde la historia y transformaciones que han ocasionado al espacio. Además, uno de los principios de la geografía es que el espacio guarda las huellas del paso de las sociedades, un espacio determinado que nos habla de antiguas culturas y civilizaciones, también de la dinámica de la naturaleza. Varios aspectos de la geografía han sido utilizados por el autor para ofrecer las informaciones sobre los etíopes: esos aspectos son los que se llamarían hoy la geografía física, humana o social, cultural y política.

El mensaje final más importante que aparece a través de la descripción del paisaje etíope por Diego de Matos, y sobre todo a través del cuadro costumbrista descrito es, como ya señalamos, la refutación implícita de las tesis de los viajeros españoles del siglo XVI por el continente negro, cuyos relatos dejaron clara la inexistencia de alguna forma de la cultura negra y de la organización social. Así, mediante la incorporación de los elementos de las costumbres a las claves del paisajismo geográfico, el autor nos lleva a descubrir los valores naturales y culturales de Etiopía, hecho que contrasta con la postura adoptada por Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal en la expresión de la alteridad negro-africana. El proceso de introducción de la visión del otro y la percepción de la alteridad en sus manifestaciones sociopolíticas y culturales son diferentes: esas operaciones se hacen de manera suave y rigurosa con Diego de Matos. El autor parecía actuar libre de los prejuicios que posiblemente influyeron en los viajeros del siglo anterior, y no adoptó una actitud de arrogancia, condescendencia y prepotencia ante las culturas africanas.

CAPÍTULO VIII: LA REALIDAD NEGRA EN *COPIA DE UNA DEL PADRE ANTONIO FERNÁNDEZ, SUPERIOR DE LAS CASAS QUE LA COMPAÑÍA DE JESÚS TIENE EN EL IMPERIO DE ETIOPIA, ESCRITA EN DANCAS, CORTE DEL EMPERADOR DE LOS ABEXINOS, EN 11 DE JUNIO DE 626 A SU PROCURADOR EN ESTA CORTE, DEL RECIBIMIENTO QUE AQUEL EMPERADOR HIZO AL PATRIARCA CATÓLICO, Y DE LA REDUCCIÒN DE AQUEL IMPERIO A LA IGLESIA ROMANA*, DE ANTONIO FERNÁNDEZ.

1. Antonio Fernández: vida y vocación misionera

Muy poco se sabe sobre la vida de Antonio Fernández hasta su entrada en la Compañía de Jesús, probablemente en 1586 en Évora. Los escasos datos que se tienen sobre su vida sitúan su nacimiento en 1570 en Lisboa.<sup>363</sup> Sus padres se llamaban Domingos Fernandes y Joana Jorge, como consta en el *Índice* de Víctor Herrero Mediavilla, y en la *Bibliotheca Lusitana* de Diego Barbosa Machado, donde se tiene también constancia de otras pequeñas informaciones sobre ese misionero, como la fecha de su entrada en la Compañía de Jesús y sus viajes de Lisboa a Etiopía en el ámbito de sus actividades misioneras: Se puede apreciar los siguientes fragmentos al respecto:

Era filho de Domíngos Fernandes e de Joana Jorge. Entrou na Companhia de Jesus, en Evora, a 26 de março de 1586 ou em 17 de abril de 1587. Alcançando dos superiores a facultade de ir missionar na India, partiu a 25 de março de 1602 numa numerosa esquadra de 58 missionarios, de que era capião Alberto Laercio. Chegando a Goa, partiu cum alguns companheiros para a Ethiopia, onde se entregou aos trabalhos das missões.<sup>364</sup>

...alcançando dos Superiores a facultade que tanto dezeava, partio a 25 de Março de 1602 com aquella numerosa esquadra de cincoenta e oito missionarios de que era capitão o P. Alberto Laercio. Chegado a Goa como achasse prompts alguns Padres para a sagrada expedição da Etiopia novamente se lhe accendeo o espiritu na reduccão daquellas ovelhas que tão erradas vagavão do rebanho da Igreja, e

---

<sup>363</sup> Las fuentes donde se puede acceder a los datos sobre la vida Antonio Fernández son escasísimas, pero destacan las siguientes: C. E O'Neil y J. M<sup>a</sup> Domínguez (coord), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, T. II; V. Herrero Mediavilla, *Índice biográfico*, *op. cit.*

<sup>364</sup> V. Herrero Mediavilla, *op. cit.*, I-314, p. 38.

tomando por Companheiro al P. Francisco Antonio de Angelis, dissimulado em trage de Armenio se introduzio naquelle imperio.<sup>365</sup>

A pesar de su juventud al entrar en la Compañía de Jesús (dieciséis años), algunos llegaron a afirmar que Antonio Fernández había cursado estudios universitarios antes de iniciar sus viajes apostólicos:

Hechos los estudios en la Universidad de Évora, zarpó con Alberto Laerzio y otros sesenta jesuitas, para la India (25 de marzo de 1602), y llegó a Goa en septiembre.<sup>366</sup>

Aunque no tenemos fuentes que contradigan esa información, parece poco probable que Antonio Fernández haya cursado completamente los estudios universitarios antes de entrar en la Compañía de Jesús, por su corta edad al emprender sus actividades misioneras.

Salió de Diu (India) el 24 de marzo de 1604 con Francesco de Angelis, para la misión de Etiopía y, pasando por Suaquén como Pedro Páez y Diego de Matos, llegó a Fremona (Etiopía) el mismo año.

Los dos jesuitas que algo más de un año iniciaron el viaje con él [Pedro Páez] desde Goa y que, mientras Páez lograba llegar a Etiopía, se quedaron en Diu, el lisboeta Antonio Fernández y el napolitano Francisco de Angelis, habían alcanzado Fremona tras un calamitoso periplo, como siempre lleno de peligros. Así pues, en noviembre de 1604, eran ya tres los jesuitas en el interior del país y la empresa evangelizadora cobraba nueva fuerza tras el desastroso episodio de la misión de Oviedo.<sup>367</sup>

El año siguiente, recibió el cargo de Superior de la Casa de Maraba. Ocho años más tarde, su sabiduría y su experiencia llevaron al emperador de Etiopía, Seltan Segued, a designarle, junto a su paje Tecur Egzi, para llevar sus embajadas ante el rey de España, Felipe III, y el Papa Paulo V. Pero tuvieron que regresar a la corte del emperador abisino al año y medio de iniciar el viaje, sin haber realizado la misión diplomática, por las dificultades encontradas y numerosos

---

<sup>365</sup> D. Barbosa Machado, *op. cit.*, p. 269.

<sup>366</sup> C. E. O'Neil y J. M<sup>a</sup> Domínguez, *op. cit.*, p. 1396.

<sup>367</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 134.

impedimentos y obstáculos en el camino. A este propósito, escribe Javier Reverte las líneas que siguen:

Fernández y Eczie no lograrían alcanzar Malindi y hubieron de regresar a la corte tras numerosas penalidades, después de viajar durante diecinueve meses por territorios peligrosos. Desde un punto de vista político, la expedición fue un fiasco. Pero el relato de Fernández, que transcribió el también jesuita Emmanuel d'Almeida, y al que también se refiere extensamente en su libro Pedro Páez, arrojó muchas luces sobre aquellas tierras ignotas recorridas por el jesuita –el primer europeo que lo hacía- y sobre las gentes que las habitaban.<sup>368</sup>

El fracaso de la misión política se convertiría así en un éxito al nivel sociológico y geográfico, pues el libro que hubo de escribir Antonio Fernández sobre los etíopes (y los africanos del interior del continente en general) debía servir como las primeras informaciones de carácter científico que describían las tribus que habitaban esos territorios del interior de África, así como su religión, sus rasgos, sus costumbres y la geografía de las desconocidas regiones de Etiopía. Lamentablemente, de este libro nunca se hizo traducción al español, pero se señalará el título original y su traducción portuguesa dentro de la obra del autor.

Otros importantes cargos desempeñados por Antonio Fernández en Etiopía durante el transcurso de su estancia en aquel imperio merecen ser mencionados: entre 1619 y 1625, fue Superior de la misión jesuita de Etiopía; luego fue nombrado vicario general del Patriarca Afonso Mendes entre 1626 y 1632.

Tras la expulsión de los jesuitas del imperio abisinio por Fasilidas, el sucesor del rey Sucinios, en 1633, cayó en poder de los turcos junto con otros muchos jesuitas. Con esa expulsión de los jesuitas cuya causa le echaron algunos al método brutal del nuevo Patriarca católico Afonso Mendes, la fe de Roma iba a borrarse casi completamente del imperio abisinio y la tierra del Preste Juan quedaría prohibida a los europeos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando, en el año 1769 James Bruce entró en Etiopía, aunque hubo un viaje excepcional y de carácter privado realizado a ese reino por el médico francés Poncet en 1698.

---

<sup>368</sup> J. Reverte, *Dios, el diablo y la aventura*, op. cit., p. 175.

Después de su liberación, regresó Antonio Fernández a Goa en la India, donde asumió la dirección del Colegio jesuita hasta su muerte acaecida el 13 de noviembre de 1642.

Antonio Fernández se entregó totalmente a la implantación de la religión católica romana en el imperio abisinio (aunque su sueño no tuvo una feliz realización) y varios coetáneos suyos dejaron constancia de los esfuerzos extraordinarios que hizo en este sentido. A este respecto, escribía el jesuita Diego de Matos que trabajaba Antonio Fernández y su compañero Pedro Páez en la administración de la iglesia, en adoctrinar a los abisinios y los portugueses que se encontraban en los territorios abisinios de su competencia eclesiástica y en escribir obras importantes para la progresión de la misión jesuita en aquel reino.<sup>369</sup>

En el mismo sentido, Tomás de Barros apuntó la labor misionera de Antonio Fernández en los siguientes términos, cuando se refería a los misioneros de la residencia de Gorgorá:

Esta residencia está en el corazón del reyno de Dambia, cerca de una laguna, la qual suele inundar aquella tierra con las corrientes del Nilo: está de la corte una jornada; asisten en ella el Padre Antonio Fernández , Superior, y el Padre Pedro Páez; los quales aunque están ocupados en escribir algunos libros de importantes materias, cuidan también de las cosas de la fe, y tienen mucho trabajo en la administración de los sacramentos...<sup>370</sup>

Además de las informaciones sobre la labor de Antonio Fernandez, unos datos contenidos ambos fragmentos parecen llevar a una controversia sobre el misionero que tenía el cargo de Superior de la misión jesuita en Etiopía. En efecto, se ha dicho que el Padre Páez era el Superior de dicha misión desde su llegada a Etiopía hasta su muerte en 1622, así como lo afirman directa o indirectamente Javier Reverte y Hervé Pennec. Reverte no sólo insinúa en su libro que Páez era la clave de toda la misión jesuita en aquel imperio sino que

---

<sup>369</sup> D. De Matos, *op. cit.*, fol. 1v.

<sup>370</sup> T. de Barros, *op. cit.*, fol. 1r.

afirma lo siguiente, que deja claro que desempeñaba el papel de Superior de esa misión:

Pedro Páez, a pesar de ocupar la jerarquía más alta de la misión, no fue el primero de los jesuitas de Fregona en encontrarse con el nuevo monarca.<sup>371</sup>

Por su parte, escribe Hervé Pennec en el mismo sentido, matizando sin embargo que Antonio Fernandez ocupó el cargo después de la muerte de Páez:

Le père Paez, supérieur de la mission d’Ethiopie depuis 1603, donc le premier des cinq missionnaires présents dans ce pays à cette période, fut chargé par le provincial de l’Inde, Francisco Vieira, de répondre aux deux ouvrages du dominicain, comme il l’indique dans l’introduction de son livre.<sup>372</sup>

En cambio, tanto Diego de Matos como Tomás de Barros, actores y testigos presenciales del desarrollo de la misión jesuita de Etiopía en la época referida, afirmaban en sus respectivos relatos sobre esa misión, aunque indirectamente en algunos casos, que Antonio Fernández ocupó ese cargo aún antes de la muerte de Páez.

Además de ser las fuentes primarias, la fiabilidad y la autenticidad de las informaciones de Diego de Matos sobre este aspecto parecen confirmarse con algunos detalles contenidos en la *Copia de una carta* de Pedro Páez. Al destinar su carta a “un padre de la misma Compañía en la provincia de Toledo” en vez del Padre General como se les recomendaba a los Superiores de las misiones, el relato de Páez era casi privado mientras que la carta de Antonio Fernández tenía un carácter oficial.

## 2. Obra de Antonio Fernández

La obra de Antonio Fernández consta principalmente de los siguientes libros y relatos cortos:<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 151.

<sup>372</sup> H. Pennec, *art. cit.*, p. 18.

<sup>373</sup> Las informaciones que ofrecemos sobre las obras de Antonio Fernández se encuentran en: D. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, *op. cit.*, p. 269 y V. Herrero Mediavilla, *Índice bigráfico III*, *op. cit.*, p. 50.



- Magsêf Assetat, id est Flagellum Mendaciorum*, Goa: [s.n], 1642
- Vida de Santissima Virgen Maria, May de Dios, Senhora Nossa*, Goa : Colegio de San Paulo da Companhia de Jesus, 1652.
- Copia de una del Padre Antonio Fernández, Superior de las casas que la Compañía de Jesús tiene en le imperio de Etiopía, escrita en Dancas, corte del emperador de los abexinos, en 11 de iunio de 626 a su procurador en esta corte, del recibimiento que aquel emperador hizo al patriarca católico, y de la reducción de aquel imperio a la iglesia romana*, Madrid: Viuda de Luis Sánchez, 1627.
- Biane Cassaust*, manuscrito
- De opere sex dierum*, [s.n]
- Da Immunidade Eclesiástica*, Manuscrito.
- Tratado do Jejum*, [s.n]
- Abbau Haymonot*, [s.n]
- Ritual Romano, e Missal e calendario das festas conforme o computo do anno etiopico*, [s.n]
- Tratado en louvor do Anjo Custodio*, Manuscrito.

Casi todos esos libros, y sobre todo el primero, escrito en la lengua abisinia, podían ser muy interesantes por contener valiosas informaciones sobre los aspectos sociológicos y geográficos de Etiopía, pero su inaccesibilidad obliga al lector hispanista a contentarse sólo con la *Copia*, siendo ésta la más disponible, sobre todo en lengua castellana. Precisemos, sin embargo, que el primer libro del autor fue traducido al portugués por Afonso Mendes y se señala un ejemplar de este libro en la Biblioteca Nacional de Lisboa, al igual que los demás títulos.

### 3. *Copia de una carta...*: estructuras de la obra.

*Copia* consta de dos partes formadas por dos textos que constituyen la armazón del documento.

El primer párrafo es un texto a modo de preámbulo que anuncia al lector el contenido de la carta de Antonio Fernández. Entre las informaciones que

trasmite como complementos para una mejor comprensión de la carta del religioso, destacan las siguientes:

-La precisión de la identidad del Patriarca cuyo viaje a Etiopía constituye el tema de la carta

El Patriarca, de que se trata en esta carta, es don Alfonso Mendez, religioso de la Compañía de Jesús, doctor en Teología y catedrático de Escritura en la universidad de Eborá.<sup>374</sup>

-Las fechas en que se desarrolló el viaje del Patriarca mencionado, así como el itinerario seguido por él para llegar a Etiopía.

Partió de Lisboa por orden de su magestad el año de 1624 y en el 1625 se embarcó en Dio para el estrecho de Meca al puerto de Maçua, déste passó a los reynos del abexin emperador de Etiopía...<sup>375</sup>

-El motivo del viaje del Patriarca:

El mismo texto afirma que el Patriarca emprendió ese viaje a petición del emperador abisino. Pero lo que más llama la atención en esta introducción es la transición con que introduce al lector en el texto de la carta de Antonio Fernández:

...de su llegada y recibimiento se trata en esta carta, y lo que en ella se dice... La carta dize assí.

Este texto de la introducción contiene varios indicios de que mantiene una buena distancia con el texto de la propia carta. Fórmulas como “de su llegada y su recibimiento se trata en esta carta”, “lo que en ella se dice” o “la carta dize assí” son algunas pruebas de que, además del carácter explicativo y complementario del mismo, no dejan lugar a dudas sobre la posterioridad de la escritura de dicho texto y la diferencia de su autoría.

---

<sup>374</sup> A. Fernández, *Copia de una., op. cit.*, fol. 1r.

<sup>375</sup> *Ibidem.*

#### 4. La carta de Antonio Fernández en su contenido temático.

Los asuntos a los que se refiere Antonio Fernández en su carta son los que a continuación se desglosan:

##### 4.1. La llegada del Patriarca a Etiopía.

Entre los datos de lectura inmediata en el relato de Antonio Fernández, los que se relacionan con la llegada del Patriarca al imperio abisino acaparan una parte importante de la atención del autor. Las circunstancias y las condiciones en las que se efectuó esa llegada se describen con palabras que apuntan las dificultades y los sufrimientos debidos al desconocimiento del terreno. Alfonso Méndez y su compañero de viaje, cuyo nombre no aparece en la carta, efectuaron ese viaje bajo el rigor de un clima particularmente hostil y, sobre todo, desorientados y agobiados por los efectos de las sorpresas del mal tiempo, detalles que hubieron de afectarles tanto física como moralmente. Un fragmento de la carta de Fernández precisa la naturaleza de algunos sufrimientos padecidos por los misioneros en los términos que siguen:

...venía él y su compañero como desenterrados por las grandes incomodidades que passaron en el camino, de hambre, sed, soles, y porque caminaban a pie; y estas crecieron después de entrado el rigor del dicho tiempo.<sup>376</sup>

La desorientación de los misioneros de que se trata en este fragmento sorprende un poco al lector y suponía una falta de progreso en el conocimiento geográfico de Etiopía por varias razones. La presencia de los primeros jesuitas en Etiopía remonta a 1554, cuando un pequeño grupo conducido por el Padre Gonzalo Rodríguez llegó a ese imperio para preparar las condiciones de la entrada de los misioneros jesuitas. No obstante esa presencia remota y la larga duración que llevaba ya en Etiopía la misión jesuita, el fragmento citado apunta la falta preparación y el desconocimiento del terreno por el Patriarca Alfonso Méndez y su acompañante, implicando así que el aspecto geográfico del imperio africano, y del interior del continente negro en general, seguía siendo un misterio para los

---

<sup>376</sup> A. Fernández, *op. cit.*, fol. 1v.

occidentales. Pero a la vez, esto denotaba la difícil tarea de la exploración y del reconocimiento geográfico del África negra aún en el siglo XVII, aunque ese hecho suponía una paradoja ya que uno de los negocios más famosos de aquella época (la esclavitud) se desarrollaba al mismo tiempo en ese continente.

#### 4.2. Unos episodios de la historia de Etiopía.

Cabe precisar que este tema no constituía una innovación del relato de Antonio Fernández sobre las noticias de Etiopía, pues los episodios nacionales de Etiopía que describía eran los mismos que relataron Pedro Páez y Diego de Matos en sus respectivos escritos. Se trata principalmente de las guerras permanentes en las que se enfrentaban el emperador y algunas facciones de la población de su imperio. Las informaciones de Antonio Fernández son aun más escuetas, concisas e imprecisas que las de sus compañeros arriba citados. Por ejemplo, Antonio Fernández no aporta precisiones sobre la identidad del cabecilla de las facciones rebeldes, contentándose con decir lo siguiente:

El revelado Capre el Egipcio, que se intitulava hijo del emperador Meloc Segued, y defensor de su falsa fe alenjandrina.<sup>377</sup>

...otro rebelde de sangre real, levantado por los frayles cismáticos, y por otros sus aliados, y fortificado por medio de los iudíos en unas sierras altísimas, y tan inexpugnables que nunca los emperadores passados las pudieron sujetar...<sup>378</sup>

La sobriedad y la concisión del estilo del autor en estos fragmentos pueden apreciarse a través del empleo de algunas frases sencillas y muy cortas. Por ejemplo, al hablar de la victoria de Selacristos sobre uno de esos “rebeldes”, Antonio Fernández dice:

Viole y vencióle: y embió la cabeça al emperador...Volvió como un rayo...<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> A. Fernández, *op. cit.*, fol. 1v.

<sup>378</sup> *Ibidem.*

<sup>379</sup> *Ibidem.*

Esa expresión no era una mera recuperación de las consabidas palabras con las que se identificaba al célebre emperador romano Julio Cesar cuando dijo supuestamente “veni, vidi, vinci” en una brevísima campaña que dirigió para la represión de una sublevación en las Galias en el año 47 a. C, cuando al disponerse a luchar, se dio cuenta de que se había desmoronado y desaparecido el ejército adverso. La declaración del vencedor de ese evento, que suponía la gran superioridad de sus tropas sobre sus enemigos, fue aparentemente recuperada por Antonio Fernández, equiparando ambas circunstancias implícitamente a través de la brevedad de la batalla y resaltando de este modo la enorme ventaja militar de las tropas de Selacristos.

#### 4.3. El viaje del Patriarca a la corte del emperador.

A diferencia de los desencuentros que marcaron su viaje de Dio a Etiopía, el Patriarca efectuó el recorrido de Fremona a la corte del emperador en condiciones más favorables: gozaba del afecto y de cuidados a lo largo de su itinerario. Algunos datos sobre este aspecto quedan plasmados en fragmentos como el siguiente:

Passado el invierno partió el Patriarca de Tigré y el emperador le mandó aposentar por todo el camino. Los frayles y clérigos le salían a recibir con palios, incensarios y música, y en esta forma llegó a nuestra casa de Ganet Iesus, abiéndole yo recibido dos jornadas antes con todos nuestros padres.<sup>380</sup>

La total seguridad que caracterizó el viaje del Patriarca en el interior del imperio abisino, así como la concurrencia tanto de los religiosos como de seculares a su encuentro a lo largo del itinerario de Tigré a Dancas, eran testimonios indiscutibles de la construcción de un espacio cristiano católico en la Etiopía cristiana copta del siglo XVII. Además de la presencia de los frailes y otros fieles, ese espacio estaba materializado también por numerosas iglesias, entre las que destacaba la iglesia de Ganet Jesús. En efecto, siendo la iglesia imperial, desempeñaba un papel simbólico: el de la conquista del reino de Etiopía por la fe

---

<sup>380</sup> *Ibidem.*

católica romana, pues tras su conversión, el emperador hizo construir dicha iglesia como prueba de su adhesión a esa religión. Por otra parte, la manera en que se desarrolló el recibimiento del Patriarca en la corte del emperador era también un indicio, no sólo de la existencia sino de la protección de que gozaba el espacio cristiano católico etíope por parte de las altas esferas del poder político. La demostración de esa protección y los celos de las personas que querían materializar la voluntad protectora del emperador llevaron a veces a la teatralización de dicho recibimiento. La entrada del Patriarca en cada etapa significativa de su itinerario hacia la corte daba lugar a una auténtica puesta en escena de escasa regularidad para los lugareños. Los aspectos más espectaculares de esas escenas se encuentran en las sucesivas entradas del Patriarca en las tiendas preparadas por el hermano del emperador, Selacristos, y los diferentes cambios operados en esos lugares (cambio de monturas y de hábitos). En efecto, al ser recibido por Selacristos y todo el equipo protocolario del imperio, el Patriarca entró en una tienda donde se quitó el traje de camino para poner la capa consistorial. Antes de entrar en la ciudad, fue recibido por el “Estado Eclesiástico” y otra vez, tuvo que cambiar la montura, y abandonó el mulo para montar en un caballo blanco. En el mismo lugar, cambió la capa consistorial por el hábito pontifical y la Mitra. Si el carácter eminentemente religioso de esas ceremonias en su contenido no da lugar a dudas, muchos detalles relacionados con la forma (la organización, el tono festivo y la reacción del pueblo) apuntaban efectivamente la autenticidad de la celebración de las ceremonias en el imperio etíope y venían a constituir manifestaciones inequívocas de la cultura o de la civilización abisina. Tal vez no era esto lo que nos quería comunicar precisamente Antonio Fernández a través de la descripción de esas ceremonias de recibimiento, pero este fragmento informa sobre la manera en que se acogía de manera solemne a un extranjero de marca en Etiopía.

Por otro lado, y desde otra perspectiva, el fasto con que se ha celebrado el recibimiento de ese Patriarca en la corte etíope podía simbolizar también la confirmación del acercamiento entre la iglesia católica romana y la clase política

del imperio negro, y el estrechamiento de las relaciones entre el mundo cristiano católico y Abisinia.

Por último, esa acogida espectacular podía considerarse como una operación de seducción mediante la cual el poder político etíope y los misioneros querían granjearse la simpatía del pueblo y provocar su admiración para, al final, obtener su fácil conversión. En este caso, sería una estrategia de la conversión de los etíopes a la fe romana. Pero hablando precisamente de la seducción, se podía pensar en la de los religiosos por los políticos etíopes a través de esa operación, por las ventajas que su ayuda podría aportar, fuera del ámbito puramente religioso, a la política internacional del imperio negro. Sea una cosa u otra, la naturaleza de las relaciones entre el emperador abisino (y la clase política del imperio) y los jesuitas lleva a pensar en un juego de intereses en el que lo más importante era el intercambio de servicios. La actitud del rey frente al conflicto que oponía a los misioneros a los cristianos ortodoxos etíopes y el apoyo brindado a los jesuitas, así como su implicación personal en la conversión de sus compatriotas, podrían haber respondido a una necesidad política de circunstancia de que el poder etíope prescindiría si se revelaran innecesarios los servicios de los misioneros. Esta idea parece confirmarse sobre todo cuando se sabe que pocos años después, el nuevo emperador etíope emitiría un decreto real que prohibía la religión católica romana y dictaba la expulsión de los jesuitas de Etiopía. Además de esos indicios y presuposiciones, el carácter político de los acontecimientos religiosos que se desarrollaban en Etiopía en el período que corresponde al del relato de Antonio Fernández sobresale en la *Copia*. Por ejemplo, en la gran “plática” desarrollada por el Patriarca Alfonso Mendez en la corte del emperador Sucinios participaban casi todos los dignatarios del imperio, con el príncipe heredero Fasilidas, en primera fila. El objetivo de los jesuitas en esa ceremonia era recoger el voto de fidelidad de los dirigentes del imperio a la religión católica romana, a través de la aceptación de las dos naturalezas (humana y divina) de Jesús, asunto que más oponía a los coptos a los católicos y que provocaba el rechazo de la fe romana en el imperio etíope. Todos prestaron juramento en el sentido de la aceptación y defensa de la fe romana, así como la

unión de la clase política en esa defensa, en el desarrollo y propagación de la fe católica. Además, se dio la obediencia al sumo pontífice, aparentemente con entusiasmo, entrega y alegría, según se puede leer en filigranas en el relato de Antonio Fernández:

¿Quién nos apartará de la Iglesia romana? La angustia, tribulación, hambre, pobreza, peligro, persecución o la espada del tirano? Estamos ciertos que ni la muerte, ni la vida, ni los Ángeles, ni las potestades, ni las virtudes ni a otra alguna criatura nos podrá apartar de la fe, y amor de la Iglesia Romana.<sup>381</sup>

A consecuencia de esas palabras pronunciadas de manera colectiva por los dirigentes del imperio etíope, siguió el juramento ya señalado, del que el autor habla en los términos siguientes:

Después desto se hizo juramento de unión y obediencia al Sumo Pontífice e Iglesia romana, en 11 de febrero deste año...<sup>382</sup>

Pero el carácter político y oportunista de esa ceremonia, así como de todo lo que se hizo y se dijo antes de esa ceremonia, iba a desvelarse seis años más tarde, cuando Fasilidas accedió al trono del imperio etíope, pues a poco de tomar posesión de las riendas del imperio, ese soberano tomó la decisión de abolir la fe romana en su país y la expulsión de los misioneros. Si admitimos que el cambio ocurrido en la actitud de la cúpula imperial implicó también el cambio de la opción política, podemos imaginar que los intereses políticos que influyeron, y condicionaron en cierta medida, las relaciones que mantuvieron los misioneros jesuitas con los políticos etíopes debían cambiar también. De ahí que la inversión de la actitud de los dirigentes etíopes podría haber sido provocada por los mismos motivos políticos, en la medida en que los esfuerzos hechos o por hacer para apoyar a los misioneros no se compensaban a lo mejor con las ventajas sacadas por esos dirigentes. En este sentido, es necesario recordar algunos hechos, exteriores al relato de Antonio Fernández, que pueden explicar el giro asombroso operado en la política etíope respecto a los misioneros jesuitas. Entre

---

<sup>381</sup> A. Fernández, *op. cit.*, fol. 2r.

<sup>382</sup> *Ibidem.*



esos factores, mención especial merecen las numerosas cartas escritas por los emperadores de Etiopía, Za Denguel y Susinios, a los reyes de España, Felipe II y Felipe III, cuyos asuntos fueron desoídos por los soberanos españoles. Por ejemplo, en unas de esas cartas se pedía una hija del soberano español para casar con el príncipe etíope y a través de ello, materializar el vínculo de “hermandad” que unía los dos tronos. Sobre este tema, escribe Javier Reverte:

...Za Denguel incluía en su carta a Felipe III la petición de que enviase a una de sus hijas para casarla con uno de sus hijos, “de modo que sea firme nuestra amistad y seamos un cuerpo y un corazón”.<sup>383</sup>

Además, el soberano abisino solicitaba el envío de soldados españoles a su reino para acabar con los rebeldes *gallas* que mantenían guerras permanentes con el emperador, y artesanos que contribuyeran a la construcción de las infraestructuras de su imperio. A esas cartas y a las envidas al Papa para pedir otros favores y ejercer alguna presión sobre el rey de España en el sentido de su solicitud, no hubo ninguna respuesta. Aunque Antonio Fernández no aludió a esos aspectos en su relato, se puede pensar que estos detalles hubieron de influir en la actitud del nuevo emperador etíope y la improductividad política de los misioneros jesuitas hubiera pesado mucho, a la vez que debió de guiar al soberano africano en la toma de la decisión sobre la abolición de la fe romana y la expulsión de los jesuitas.

##### 5. Referencias a la realidad negra en la *Copia* de Antonio Fernández

Lo primero que se nota, respecto a la actitud de Antonio Fernández frente a la realidad socio-cultural negra, es que no aparecen elementos de lectura directa en la obra estudiada, pues el autor no dio ningún dato explícito ni formuló ningún juicio de valor sobre las costumbres de las poblaciones o la organización social del imperio abisinio. Las razones de esa falta de informaciones sociológicas de primera lectura pueden deberse al carácter eminentemente religioso de las informaciones contenidas en la carta, y sobre todo a la brevedad que caracteriza

---

<sup>383</sup> J. Reverte, *op. cit.*, p. 131.

generalmente ese tipo de relato. No es sorprendente el hecho de que el autor no haya manifestado un entusiasmo particular por los aspectos culturales. Además, la selección de las informaciones que Antonio Fernández debía incluir en su carta no favorecía la inclusión de elementos que podían considerarse como superfluas, pues no se trataba de un manual de cosmografía, ni de un informe de exploración científica sino de una carta de información apostólica. Pero uno de los inconvenientes de la ausencia de aspectos como la descripción de las culturas locales y de informaciones de carácter geográfico en las cartas de los misioneros jesuitas en general, es el desconocimiento de los obstáculos que acechaban a los misioneros tanto en sus viajes al imperio abisinio como en los procedimientos más eficaces para lograr la conversión exitosa de los etíopes a la fe católica romana. Las dificultades encontradas por los jesuitas, como se ha visto con el penoso viaje que hubo de sufrir el Patriarca Alfonso Méndez cuando viajó a Etiopía, debido al total desconocimiento del terreno, y los fracasos en sus misiones son pruebas de las consecuencias negativas de esa falta de interés por los aspectos sociocultural y geográfico.

No obstante la ausencia de fragmentos explícitos sobre la cultura de los Negros, existen indicios que remiten indirectamente a los aspectos culturales de Etiopía en sus diferentes manifestaciones. En este sentido, algunos elementos de la geografía cultural etíope se encuentran diseminados en la *Copia*, y al ponerlos juntos, se obtienen muy interesantes informaciones. Por ejemplo sale de esos fragmentos que Etiopía es un territorio con muchos accidentes geográficos, donde se encuentran “unas sierras altísimas”. Sobre su clima, se sabe por las mismas fuentes que no es uniforme en todo el año, pues a veces hace mucho frío, con “montes altísimos de nieve continua, cubiertos de niebla”. La evocación de los aspectos geográficos va unida a los culturales y a la civilización a través de su vinculación y de su compenetración. Ya señalamos, al estudiar las cartas de Pedro Páez y Diego de Matos, que los soldados etíopes adaptaban sus métodos y estrategias de guerra a esos accidentes del relieve, apoyándose en los mismos para tomar ventaja sobre sus enemigos. A esos elementos hay que añadir el

detalle, en la carta de Fernández, que describe la peculiar manera cómo los etíopes manifestaban su alegría al acoger al Patriarca Alfonso Méndez:

Iban todos ricamente vestidos en cavallos lindamente encubiertos con innumerable soldadesca repartida en sus escuadrones, que con sus entradas y salidas disparaban la mosquetería con gran destreza y apacible vista y en esta forma recibieron al Patriarca.<sup>384</sup>

Se puede notar en todos esos fragmentos manifestaciones inequívocas de la cultura y de la civilización etíopes, pues además de la manera en que acogían a los extranjeros, informan sobre la adaptación de los etíopes a su medio geográfico, con el esquema característico de conducta adquirida o patrones de cultura definidos sobre el fondo del ámbito físico y biológico. Si la cultura es lo que determina la supervivencia de un grupo y los medios necesarios para conseguirlo colectivamente, si implica un cuerpo organizado de reglas relativas a los modos y formas en que los individuos de una población determinada se comunican entre sí, piensan acerca de sí mismos y de sus ambientes, se comportan unos respecto a otros y respecto a los objetos que les rodean, entonces Antonio Fernández nos dio testimonios, aunque indirectamente, y tal vez de manera no intencionada, sobre la sociedad etiope en los aspectos que atañen a su organización social y algunas manifestaciones culturales. Pero lo que no trasparece en esos textos es el tratamiento que dieron los misioneros a esas culturas. Además de los aspectos señalados en los relatos de Pedro Páez y Diego de Matos, estos elementos consolidan la opinión que se viene formando acerca de la diferencia entre la actitud de los misioneros del siglo XVII y la de los escritores del siglo XVI frente a la realidad negroafricana.

---

<sup>384</sup> A. Fernández, *op. cit.*, fol. 1v.

CAPÍTULO IX: *Copia de una carta que escribió el Padre Tomás de Barros de la Compañía de Jesús en Junio de 622 al Padre General, en que declara lo que los de la Compañía hizieron en el imperio de Etiopía en el dicho año de 622*, de Tomás de Barros.

1 Tomás de Barros: el hombre y su obra.

Una de las escasas fuentes sobre la biografía de Tomás de Barros, si no la única, es la *Bibliotheca lusitana* de Diego Barbosa Machado, donde se refiere a ese jesuita como Thomaz de Barros<sup>385</sup>. Sobre él, se puede leer en dicha fuente las líneas que siguen:

Thomaz de Barros, natural de Coimbra, donde quando contava 19 annos de idade passou à Índia, e no Collegio de Goa dos padres jesuitas vestio a roupera no anno de 1610<sup>386</sup>.

La misma fuente sitúa la fecha de la muerte de Tomás de Barros el 13 de abril de 1658, y precisa que dedicó cuarenta y ocho años de su vida a la difusión de la religión cristiana en las regiones orientales, de las que formaba parte el imperio de Etiopía. No se sabe nada de su vida anterior a su entrada en la Compañía de Jesús, pues como señalábamos más arriba, no existen muchas fuentes bibliográficas sobre ese jesuita.

Se desconoce el año exacto de su viaje y la duración de su estancia en ese reino africano. La provincia apostólica en la que residía y la circunscripción misionera a la que pertenecía no están documentadas en fuentes exteriores a su obra. Sin embargo, se tiene constancia, a través de algunos fragmentos de su obra, de su presencia efectiva en Etiopía en el año 1622. Uno de los pasajes que hacen referencia a esa estancia etíope apunta que el autor estaba en ese reino junto a otros misioneros, pero no se dan los nombres de esos compañeros, como se puede ver el siguiente fragmento:

Cinco quedamos en esta tierra sobre quienes carga todo el cuydado espiritual deste imperio, empero confiamos en Dios que nos ha de ayudar, pues es propio suyo socorrer con particular auxilio en las extremas necesidades<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> D. Barbosa Machado, *op. cit.*, t. III, pp. 740-741.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 740.

<sup>387</sup> T. de Barros, *Copia de una carta que escribió el Padre Tomás de Barros*, *op. cit.*, f.8r.

Tomás de Barros hacía esas declaraciones a raíz de la muerte del Padre Pedro Páez Jaramillo en Etiopía en mayo de 1622. Pero ninguno de los relatos de los misioneros de Etiopía que hemos analizados menciona su nombre entre los que se encontraban en aquel reino. Tampoco aparece su nombre entre los que estaban en las cuatro residencias que había en el reino abisino, ni en las actividades espirituales desarrolladas tanto en la corte del Preste Juan como en el ejército. A pesar de las anteriores afirmaciones del autor, la falta de pruebas y de fuentes históricas exteriores a la obra de Tomás de Barros arroja unas dudas sobre su presencia efectiva en África en el referido período.

En cuanto a su obra, dos títulos se atribuyen al Padre Tomás de Barros y ambas son cartas escritas sobre las misiones jesuitas en Etiopía: la primera, escrita en portugués, se titulaba: *Relação da missão dos padres da Companhia de Jesús em Etiopía pelos annos de 1621, 1622 e 1621*. Se desconocen el lugar y la fecha de publicación de esa carta. Pero Barbosa Machado afirma que esa carta fue traducida al italiano en 1627 por el Padre Francisco Corbelletti, y al francés por el Padre João en 1628. Esas indicaciones nos llevan a suponer que esa carta era anterior a 1627.

La segunda carta de Tomás de Barros, objeto de este análisis, fue escrita en castellano, y según ciertos indicios contenidos en la misma carta, además de los que se puede leer en su título, se confirma la idea de que fue compuesta a principios de junio de 1622. En efecto, el título indica que Tomás de Barros escribió la carta en “junio de 622”. Además, al final de su carta Tomás de Barros dice que la noticia de la muerte del Padre Pedro Páez Jaramillo le había llegado después de concluir la redacción de su carta:

Ya avía acabado esta carta quando supe como el Padre Pedro Páez avía acabado su peregrinación, y passado desta vida a la eterna, el qual fue siempre verdadero Padre de los de por acá, y continuo amparo desta missão; murió a 21 de mayo de 1622, aviendo trabajado en esta missão 19 años...<sup>388</sup>

---

<sup>388</sup> T. de Barros, *op. cit.*, f. 7v.

Aunque se ignora el lugar donde se encontraba Tomás de Barros cuando recibió esa noticia, se debe tomar en consideración el tiempo que llevaban las noticias en difundirse en aquel entonces, debido al alejamiento de los reinos de Etiopía unos de otros, y a causa de la rusticidad de los medios de comunicación. El propio emperador de Etiopía, cuya carta de pésame fue reproducida por Tomás de Barros, en su carta, afirmaba que se había enterado de la muerte de Páez sólo el 25 de mayo, cinco días después de que falleciera el misionero. Señalemos, sin embargo, que la fecha del 21 de mayo adelantada por Tomás de Barros como día de la muerte de Pedro Páez está contradictoria con la que dieron otros autores, como ya vimos anteriormente.

## 2 Estructura y contenido de la *Copia de una carta que escribió el Padre Tomás de Barros*.

Empezando con las consideraciones de carácter formal, se puede notar que en el documento faltan las menciones de lugar de impresión y de la fecha de publicación de la misma obra. Esas omisiones, junto con la falta de datos sobre la presencia efectiva de Tomás de Barros en Etiopía en 1622 podrían restar un poco la credibilidad a la autoría de esta obra. Sin embargo, la coincidencia de los hechos relatados en ella con las versiones ofrecidas sobre los mismos hechos por los demás misioneros en sus respectivas obras atenúan esa situación aunque no llevan a descartar completamente la posibilidad de un plagio de las obras de esos misioneros por Tomás de Barros.

El documento es bastante extenso para una mera carta: está compuesto por treinta y siete párrafos distribuidos en cinco apartados. A esto, hay que sumar la introducción que resume de algún modo el contenido del relato, como se puede advertir en estas líneas:

Aviendo de decir lo que ese año de 1622 ha sucedido en estos estendidos reynos de la Etiopía, me pareció tratar primero de los progressos que la santa fe católica ha tenido en ellos<sup>389</sup>.

---

<sup>389</sup> T. de Barros, *op. cit.*, f1r.

Más lejos, en la misma introducción, el autor confirma la orientación religiosa de su escrito y la vocación informativa y misional del contenido de su relato anticipando así las informaciones que luego desarrolla en los apartados ya mencionados. Ofrece informaciones sobre el estado de conversión de los etíopes a la fe romana, insistiendo tanto sobre la calidad como el número de las personalidades convertidas:

Redúcense tantos y tan poderosos señores y príncipes, y tan gran muchedumbre de la plebe, que no bastan en ninguna manera los predicadores y operarios que por acá ay<sup>390</sup>.

Es de señalar la particularidad del informe de Tomás de Barros, en relación con los relatos de los demás misioneros, en la medida en que él menciona la conversión de un número muy importante de la población etíope mientras que los demás, como se ha visto, lamentaban el poco éxito que tenían en la conversión de la masa popular, apegada a su tradición y a su cristianismo herético. Este aspecto del relato de Barros podría prestar también a polémica, pues podría considerarse como un intento por parte de ese jesuita de añadir una dosis de positivismo a los informes poco halagüeños que presentaban los demás misioneros sobre el estado de conversión del pueblo etíope y que llegaban de las tierras de misión en general.

Además de anticipar las informaciones ofrecidas en el cuerpo del relato, la introducción delimita también los asuntos que se tratan en los apartados, confirmándose asimismo la opción casi exclusivamente religiosa del contenido del documento:

Pondré aquí las misiones de cada residencia, y casa, y referiré en cada una el fruto que se ha recogido...<sup>391</sup>

Las cuatro primeras partes que siguen la introducción retoman esencialmente el tema desarrollado por otros misioneros jesuitas en sus relatos sobre la misión de Etiopía, y esas partes se estructuran esencialmente en torno a

---

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> *Ibidem*, f. 1r.

la presentación o la descripción de las residencias de los religiosos en el imperio abisino.

### 2.1 La residencia de Gorgorá

Lo esencial sobre las actividades de los misioneros en esa provincia apostólica consiste en la recuperación de las informaciones que habían dado otros misioneros que escribieron con anterioridad sobre la misión de Etiopía. Los elementos nuevos que aporta Tomás de Barros en la presentación de esa región se clasifican en dos grupos: el primero, de carácter geográfico, consiste en la descripción de los templos y de las iglesias que se encuentran en ese reino.

El templo que en otras he dicho se ha acabado este año cuya hermosura y fábrica se lleva los ojos de quien la mira, de adonde nace entre unos y tors emulación y envidia en edificar templos de semejante suntuosidad y hermosura, y el emperador parece se la gana a todos, pues ha echado los fundamentos a uno, y busca sitio para otro.<sup>392</sup>

El segundo está constituido por las noticias sobre las conversiones espectaculares de varias personalidades políticas y culturales de Etiopía. Tomás de Barros pone, entre muchos casos, los ejemplos de la conversión de Melcha Christos, un pariente del emperador abisino; la del *Belatinagueita* o mayordomo mayor del emperador, la del sobrino del monarca etíope, Bachinios y sobre todo la conversión de una monja animista de gran fama a la que los misioneros hicieron pasar por varias pruebas para averiguar el grado de su convicción. Lo que más llama la atención aquí es cómo la trasparece la intencionalidad del autor al presentar la cúspide de la sociedad etíope como principal blanco de la misión de evangelización. La conversión de la elite etíope significaba, en efecto, una victoria significativa para la Compañía de Jesús en las tierras del Preste Juan, pues una vez conquistada la cumbre de esa sociedad, la base se sometería con relativa facilidad. La intención del autor es, pues, proyectar la inminente victoria de la iglesia católica romana en el cismático reino del Preste Juan gracias a los exitosos trabajos de los misioneros jesuitas. El mensaje, tal como se perfila en el texto, podría destinarse tanto a los superiores como a los jóvenes jesuitas para

---

<sup>392</sup> T. de Barros, *op. cit.*, f. 1r.



animarles en la empresa misionera. Podría destinarse también a las demás órdenes religiosas como demostración los progresos, los celos y el éxito de la Compañía de Jesús en la propagación de la fe católica romana en el mundo. En este caso, el discurso se sitúa en la línea de la propaganda y de las guerras de posicionamiento entre las órdenes religiosas cristianas católicas. Por fin, el mensaje podría destinarse al máximo representante de la Iglesia católica romana, con el objetivo de conseguir una atención más acrecentada que acredite más la orden y le conceda una ventaja sobre las demás.

Las demás informaciones consisten, como ya se ha señalado en su momento, en la repetición de todo lo que ya dijeron los autores de relatos anteriores sobre la misión de Etiopía y se desarrollan principalmente en torno a las ayudas brindadas por el emperador etíope y por el rey de Gorgorá a los misioneros en la conversión de sus súbditos, las victorias del emperador sobre sus opositores y los adversarios de la religión católica romana o la persecución de los guardianes de la tradición etíope considerados como los peores enemigos de la fe cristiana católica romana porque obstaculizaban la labor de los misioneros. Se trata, principalmente como en los casos de los demás relatos de los misioneros analizados, de historias repletas de peripecias y llenas de lances diversos; pero todas esas historias tienen su eje temático principal en la propagación de la fe cristiana católica en el imperio abisino.

## 2.2. La residencia de Colelá.

En este apartado también se repiten los mismos asuntos tratados por otros misioneros, pero Tomás de Barros introduce igualmente una innovación al tratar más ampliamente algunos aspectos de la cultura etíope que los demás religiosos se limitaban sólo a condenar sin apenas nombrarlos. Uno de esos aspectos nuevos consiste en la descripción de uno de los pilares de las prácticas religiosas de los animistas etíopes: el *Pilao*. Esa descripción se convierte en una auténtica revelación de unos de los aspectos más relevantes de las prácticas espirituales de los lugareños. Tomás de Barros lo describe en los siguientes términos:

Pensava Erâs, y el mismo concepto tenían los demás, que el *Pilao* era algún pilón de los que usan los Indios para mojar arroz, empero era una cabeça a

manera de la de un hombre hecha de pedazos de lienzo, acomodados con mucha traça, y con sus ojos y dientes, la qual pendía de tres cañas algo largas, muy rica y pomposamente adornadas, según la buena diligencia que el hechicero en esto ponía. Era esta cabeça o *Pilao* en tanto grado sagrada y religiosa a los que estaban alrededor della que tenían por grandíssimo pecado alçar ojos a mirarla<sup>393</sup>.

La actitud de Tomás de Barros en este fragmento merece la atención del crítico: recordemos que en la descripción de los templos del reino de Gorgorá, el autor adoptaba un tono más intimista y una postura más subjetiva, pues presentaba los templos e iglesias de ese reino desde una perspectiva afectiva, de adoración y contemplación religiosa. En la descripción de *Pilao*, en cambio, no deja aparecer su interés personal por el ídolo descrito, pues trata el *Pilao* como una realidad que llamaba más la atención del *Erâs* (soberano) antes que la suya propia. Por otra parte, se puede notar el uso por Tomás de Barros de la tercera persona omnisciente, ya que el autor describe todo lo que el personaje (*Erâs* en este caso) ve, oye, o siente. Tomás de Barros actúa aquí simulando que tiene un conocimiento total de todos los sentimientos y pensamientos de su personaje. Notemos también que el autor adopta esta postura en el acercamiento a la cultura y las prácticas religiosas contrarias a la fe católica, tal vez para evitar expresar sus sentimientos de manera directa, poniendo en la boca del *Erâs* lo que pensaba.

El segundo elemento nuevo aportado por Tomás de Barros en este apartado es la descripción de algunas formas de represión adoptadas por las autoridades etíopes contra los cismáticos y los paganos que no facilitaban el trabajo de los misioneros. En general, esas formas se resumían a la organización de hogueras para quemar públicamente los ídolos incautados en las casas de los idolatras y la expoliación de las tierras y otros bienes de los curas paganos. Esos bienes pasaban a los misioneros en forma de regalos reales a los obreros de la viña de Dios. En uno de los fragmentos referentes a este aspecto, se puede leer lo que sigue:

Avía hecho voto Erâs de aplicar a la fábrica de las iglesias todo quanto hallase que era del hechizero que arriba diximos, y supo que tenía un esclavo, doze bueyes y una mula, y demás desto muchas tierras y sembrados, cuyos frutos ya

---

<sup>393</sup> T. de Barros, *op. cit.*, f 5v.

estaban para cogerse, y así fue con el Padre Francisco Antonio a entregar estas cosas a las iglesias, y señaló otras muchas heredades para que se labrasen y rentasen no sólo para sustento de los que de presente están en esta tierra, sino para otros muchos que espera que han de venir de Europa, los cuales desea que lleguen por lo menos hasta ciento<sup>394</sup>.

Aquí también se puede ver la intencionalidad del autor, pues las últimas palabras del fragmento parecen haber orientado la narración de esa historia. Los esfuerzos hechos por las autoridades etíopes para preparar el terreno a la conversión masiva del pueblo etíope debían motivar el envío de muchos religiosos para reforzar el equipo presente en esa tierra. La relación de esos hechos justificaría, en este sentido, el cumplimiento de las condiciones necesarias para el refuerzo de la misión y demostraría el estado de las relaciones de complicidad que existían entre los jesuitas y las autoridades etíopes. Pero al mismo tiempo, hay que señalar que si esa situación era provechosa para los misioneros desde el punto de vista propagandístico, no favorecía las buenas relaciones entre ellos y las poblaciones. Se planteaba entonces la cuestión de la convivencia pacífica entre esos misioneros jesuitas (considerados por los africanos como principales responsables de la mayor parte de los problemas sociopolíticos que se traducían en inestabilidad y disturbios) y las poblaciones locales. Así, la creación de condiciones propicias a la conversión persuasiva y pacífica de esas poblaciones se alejaba cada vez más, dando lugar al nacimiento a una nueva era de difícil cohabitación entre los misioneros y esas mismas poblaciones locales.

### 2.3. La residencia de Fremoná.

El trabajo efectuado por los Padres Antonio Bruno y Diego de Matos en el reino de Tigré constituye la información esencial de esta parte. Además de las actividades espirituales desarrolladas en la corte del rey y en el ejército por esos misioneros, Tomás de Barros habla de sus esfuerzos en la conversión de las poblaciones locales. Esos datos no son nuevos, pero aquí también, Tomás de Barros inserta otros aspectos, sobre todo históricos, que los demás misioneros no habían tratado en sus escritos o que habían mencionado sólo de manera escueta.

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, f. 6r.

En este sentido, Tomás de Barros recuerda uno de los momentos claves en la historia de Etiopía y del cristianismo en África en general:

Subió el Padre [Diego de Matos] a la cumbre de un alto monte adonde Christobal de Gama con los portugueses que llevó de la India, avían ayudado a ganar una grande victoria al emperador abissino...<sup>395</sup>

Recordemos que Tomás de Barros se refiere aquí a la intervención en Etiopía en 1541 de una expedición de unos cuatrocientos soldados portugueses bajo el mando de Cristovao da Gama, hijo del ilustre navegador Vasco da Gama. Esa intervención, que se produjo a petición del emperador abissino, pretendía salvar el reino cristiano de Etiopía frente al expansionismo del imperio turco. A este respecto, dice Javier Reverte:

En 1541, poco después de la muerte de Lebne Denguel, cuatrocientos cincuenta mosqueteros portugueses desembarcaron en el puerto de Massawa, en la costa de Eritrea, reforzados con seis piezas de artillería ligera. Al mando de la flota que transportaba a la expedición iba Esteban de Gama, hijo del legendario almirante Vasco de Gama, en tanto que un hermano suyo, Cristóbal de Gama, era jefe del ejército<sup>396</sup>.

Hervé Pennec, quien alude también a ese evento histórico de gran magnitud e importancia tanto para Etiopía como para las relaciones entre el imperio abissino y Occidente, lo expresa en los términos de reconocimientos permanentes de los dirigentes etíopes a Portugal:

Les liens de parenté spirituelle entre le royaume d’Ethiopie et l’Europe, qui ont permis dans le passé à l’Ethiopie de combattre l’envahisseur musulman, sont les arguments mis en avant. Susneyos fait allusion à l’aide de Lisbonne qui envoya des Indes une expédition militaire sous la conduite de Christovão da Gama, le fils du célèbre navigateur, afin d’aider le roi éthiopien Lebna Denguel (1508-1540). Après la mort de Lebna Denguel, Galewdewos (140-1559), le nouvel empereur était rejoint par la troupe de da Gama (quatre cents militaires portugais). Le 22 février 1543, l’armée de l’envahisseur musulman, Grãn (le gaucher), fut mise en déroute et son chef abattu<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> *Ibidem*, f. 6v.

<sup>396</sup> J. Reverte, *Dios, el Diablo y la aventura*, op. cit., pp. 71-72.

<sup>397</sup> H. Pennec, *La correspondance royale éthiopic-européenne de 1607*, op. cit. p. 10.

Se puede observar que ese acontecimiento histórico ha sido señalado anteriormente por otros misioneros como un hito importante en las relaciones entre Europa y África negra en general y entre el imperio abisino y Portugal en especial. El recurso constante al recuerdo de ese evento puede llevar un sentido adicional al contenido histórico de los hechos, sobre todo si lo relacionamos con el interés particular manifestado en Europa por el reino del Preste Juan de las Indias. En efecto, como se puede comprobar, el único espacio negroafricano que ha llamado más la atención de los occidentales y que ha atraído a más viajeros europeos, hispanoportugueses esencialmente, y misioneros en su inmensa mayoría en el siglo XVII, ha sido Etiopía. Pero esa particular atención, ese interés destacado por el imperio abisino no eran fortuitos. No sólo por su situación geográfica, Etiopía era casi el único espacio negroafricano cristiano en el que no había logrado penetrar el poderoso imperio turco y musulmán, después de someter la casi totalidad de los imperios africanos circunvecinos a Europa. Así, por su posición geográfica entre Europa y el mundo árabe musulmán, y también el resto del continente africano, Etiopía se encontraba en el centro de interés de la política mundial. En ese contexto, la consolidación del cristianismo suponía para Occidente una protección contra los turcos y su arrasante progresión hacia Europa. Hervé Pennec afirma en este sentido:

Transformer l’Ethiopie en royaume catholique, c’était aussi détenir une place stratégique pour lutter contre « le Turc ». <sup>398</sup>

Aunque el aspecto histórico y político, y las circunstancias del desarrollo de esas misiones no son los principales elementos que interesan en este trabajo, merecen una atención porque ayudan a comprender y a explicar el origen del privilegio concedido a ese espacio negro por los occidentales.

Cabe señalar además, en el relato de Tomás de Barros, otros datos interesantes sobre la obra *Historia de Etiopía* de Pedro Páez y que no habían señalado los demás misioneros en sus escritos. Dice Tomás de Barros, refiriéndose a esa obra:

---

<sup>398</sup> H. Pennec, « La Mission jésuite en Ethiopie au temps de Pedro Páez » en *Rassegna di Studi Etiopici*, (1994), vol. 36, p. 79.

... se ocupava en componer un buen libro de las cosas de Etiopía, las cuales tratan eruditamente, y convence de falso a Luis de Urreta de mil fábulas que soñó de las cosas deste imperio, de las cuales llenó un libro entero.<sup>399</sup>

Aparecen en este fragmento, como se ve, casi por primera vez en un documento contemporáneo a la obra del jesuita Páez, algunas referencias sobre las verdaderas motivaciones de la escritura de esa obra: motivaciones sobre las que tendremos la oportunidad de volver cuando hablemos de esa obra en la tercera parte de nuestro trabajo.

Por último, merece una mención especial la atención que dedica Tomás de Barros a un elemento fundamental de la cultura etíope: la lengua. En efecto, el autor procede de manera peculiar y original para dar informaciones sobre las realidades de la sociedad etíope que llamaban su atención, privilegiando el aspecto lingüístico. Así, nos dice primero cómo se nombran esas realidades en la lengua local y a continuación da su traducción española o su equivalencia en la cultura Europa.

Una muestra de lo anteriormente señalado sobre la atención concedida por Tomás de Barros a la cultura de los etíopes a través de su lengua podría averiguarse en los siguientes ejemplos:

<b>NOMBRE ETÍOPE</b>	<b>REFERENTE CULTURAL</b>	<b>TRADUCCIÓN O CORRESPONDIENTE EUROPEO</b>
<i>Belatinagueitâ</i>	Cargo administrativo	“Mayordomo mayor del rey”
<i>Acabisaz</i>	Cargo administrativo	“El que advierte de las horas al emperador”
<i>Zechife</i>	Libro Santo	“Las Flores de los Santos”
<i>Gaberâ Mamat</i>	Documento religioso	“Tratado de la Pasión”
<i>Pilao</i>	Herramienta de oficios religiosos	“Máquina en que hazían sus hechizos”
<i>Erâs</i>	Título real	Su Majestad.

<sup>399</sup> T. de Barros, *op. cit.*, f. 6r.

A través de esos ejemplos, se puede observar que la sociedad etíope tenía una organización política, cultural y administrativa propia, con cargos sociales y realidades religiosas bien definidos y expresados a través de un canal propio: la lengua local. Se podría decir que el imperio etíope gozaba, desde este punto de vista, de un sistema sociopolítico y cultural completo, maduro, independiente y casi autosuficiente. La resistencia del pueblo etíope a la influencia de otras culturas no podía sorprender, desde luego, si se suma a esos elementos de la realidad social etíope el legendario apego de los abisinios a su mítica historia y a su original cultura. El fracaso de la conversión de los etíopes a la religión católica romana, cuyas primeras señales constituían los enfrentamientos violentos entre defensores de la evangelización y la mayoría opuesta a cualquier cambio cultural, a pesar de los esfuerzos enormes consentidos por los misioneros y el respaldo de las autoridades administrativas y políticas del imperio, no debía sorprender tampoco, si tomamos en consideración esos elementos que definían la sociedad etíope.

### 3. Conclusión.

En conclusión, Tomás de Barros sigue el modelo de los relatos de los jesuitas en general y de los misioneros de Etiopía en particular, pues su relato mantiene las mismas características formales y temáticas que las obras de sus compañeros. Son historias articuladas entorno a la entrada de los misioneros en Etiopía, sus primeros contactos con las poblaciones locales, sus relaciones con las autoridades y las circunstancias en las que trabajaban en la conversión de los lugareños. A pesar de su relativa brevedad como relatos estos escritos reúnen una serie de elementos de inequívoca filiación literaria, tales como las aventuras articuladas en torno al elemento central que es el viaje, los desplazamientos por mar con todas sus implicaciones emocionales en tanto que ello implica los temores a las tormentas o los riesgos de naufragios. En este sentido, los relatos de los misioneros podrían emparentarse a los relatos de naufragios que constituían un subgénero importante que marcó toda la producción literaria de España en los

tiempos de la expansión oceánica de los pueblos ibéricos. A este aspecto se debe sumar las descripciones de ambientes exóticos y la abundancia de historias secundarias que contaban los misioneros en los relatos analizados.

CAPÍTULO X: EN EL CORAZÓN DEL ÁFRICA NEGRA: *MISSION ÉVANGÉLICA AL REYNO DE CONGO POR LA SERÁFICA RELIGIÓN DE LOS CAPUCHINOS*, DE JOSÉ PELLICER DE SALAS Y TOVAR.

Una breve biografía del autor nos deja ver que fue a la vez un erudito (aunque algunas personas contestaban esa erudición, como veremos a continuación), un hombre político importante y respetado, un intelectual famoso y controvertido. Este último elemento dificulta la tarea para quien quiera hacer una biografía del autor, porque muchas controversias recorren casi todo su retrato moral y sobre todo su erudición. En un diccionario de la literatura española e hispanoamericana, se puede leer este comentario sobre él:

Pocos personajes fueron a la vez tan admirados por unos y despreciados por otros a causa de su pedantería y su falsa erudición <sup>400</sup>

Sin embargo, ofrecemos a continuación unos datos de la biografía del autor, basándonos en unas fuentes que tratan de él.

---

<sup>400</sup> R. Gullón (dir), *Diccionario de la literatura española e hispanoamericana*, Madrid: Alianza, 1993, p. 1229.



## 1. Pellicer de Tovar: el hombre.

José Pellicer de Ossau, Salas y Tovar<sup>401</sup> nace el 22 de abril de 1602 en Zaragoza. Sus padres eran don Antonio Pellicer de Ossau, señor de las casas de su apellido, y D<sup>a</sup> María de Salas y Tovar. Estudió gramática en Consuegra, favorecido por la posición de su padre como Administrador del Priorato de San Juan por el serenísimo Príncipe Filiberto, gran Prior de Castilla, y tuvo por maestro al Licenciado Juan García Genzor, hombre de gran erudición. Se especializó en humanidades en Salamanca con el célebre Gonzalo Correa y en Madrid con el sabio Juan Luis de la Cerda. Cursó filosofía en la Universidad de Alcalá durante cuatro años graduándose de Licenciado. Estudió leyes y cánones en Salamanca. Fue comisario de su Universidad por la Mancha y el reino de Toledo, Vicerrector por el cardenal de Guzmán y Haro en 1621, y Regente de sus cátedras. En el citado diccionario de literatura, se pone en duda la estancia de Pellicer en la Universidad de Salamanca:

Es dudoso que estudiara en la Universidad de Salamanca; quizá cursara Teología o cánones, pero nunca llegó a licenciarse, y mucho menos fue, como él mismo decía, su vicerrector. Más probable es su paso por la Universidad de Alcalá.<sup>402</sup>

A pesar de esta duda, muchos afirman que su pericia en las lenguas hebrea, griega, latina, italiana y francesa, así como el estudio que hizo de los Santos Padres y Expositores, de los autores críticos, políticos, historiadores y geógrafos mejoraron su mérito literario y le depararon una gran fama. Señalemos que la fama de Pellicer en la España de su época sufrió unas contestaciones como

---

<sup>401</sup> Para la biografía de José Pellicer de Ossau Salas y Tovar, hemos consultado los siguientes documentos: Artigas, *Don Luis de Góngora*, Madrid: Revista de Archivos, 1925, pp. 233-238; M. Gómez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico*, edición electrónica a cargo de Manuel José Pedraza, José Ángel Sánchez Ibáñez y Luis Julve Larraz, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001; R. Gullón, *op. cit.*; J. Godoy Alcántara, *Historia de los falsos cronicones*, Madrid: Gredos, 1982; A. Porqueras Mayo y F. Sánchez Escribano, "Las ideas dramáticas de Pellicer de Tovar" en *Revista de Filología Española*, XLVI (1963), 1, pp. 137-148; A. Reyes, *Cuestiones gongorinas*, Madrid: Espasa Calpe, 1927; J. A. Pellicer y Saforcada, *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, I; A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, XI Barcelona: Librería Palau, 1958 pp. 426-432; V. Herrero Mediavilla y L. Aguayo Nayle, *Índice biográfico de España, Portugal e Iberoamérica*, París: Saur, 1990; pp. 990; A. Dámaso, "Todos contra Pellicer" en *Estudios y ensayos gongorinos*, Madrid: Gredos, 1982, pp. 462-487 y J. M. Micó, "La guerra de los comentaristas: Andrés Cuesta contra Pellicer" en *De Góngora*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 111-131

<sup>402</sup> R. Gullón (dir), *op. cit.*, p. 990

veremos a continuación. Pero esta fama le valió su nombramiento como cronista de los reinos de Castilla juntos en Cortes el 3 de septiembre de 1629. El 10 de enero de 1637 los Diputados del reino de Aragón le confirieron igual cargo. En 1640, fue nombrado Cronista Mayor de Su Majestad, junto con el cargo de Examinador y Revisor general de historias, de crónicas de cada reino. El 22 de abril de 1642, recibe el hábito de Montesa, que después conmutó en el de Santiago, después de la consulta del Supremo Consejo. Recibe la bendición de Inocencio X, así como la amistad de gran número de hombres de iglesia, grandes señores, personas doctas.... El reconocimiento de su fama y su influencia viene en numerosos documentos de la época. En la aprobación del libro que comentamos, se pueden leer las siguientes palabras del padre fray Antonio de Torres al propósito:

He visto una relación del successo que tuvo la Misión que los padres Capuchinos hizieron en el reyno de Congo, escrita por don Joseph Pellicer de Tovar, chronista Mayor de su Majestad, tan conocido en el mundo, por su erudición, verdad, y seguridad de sus escritos (f. 5v).

En la misma línea del reconocimiento de la importancia que merece el autor, fray José de Lainez, en la censura del mismo libro escribía:

...pues aviendo por su calidad, elocuencia, i conocidos estudios (con que se ha arrebatado todos los aplausos de España i Europa) merecido ser chronista Mayor de la púrpura más soberana, su devoción ha hecho que lo sea del sayal más humilde, i por esto más esclarecido; con que digo, que siendo el autor este caballero i el argumento tan santa Religión, no avía menester más censura que ambos nombres. (f. 6r).

Pero tanto su fama como su erudición no tenían la unanimidad entre los intelectuales de su tiempo y de los siglos posteriores. En efecto, el autor conoció una dura oposición -por no decir enemistad- así como rivalidades y críticas de numerosos intelectuales, todos comentaristas de la obra de Luis de Góngora como él mismo. En las mencionadas obras de Artigas, Alfonso Reyes, Dámaso Alonso y José Godoy Alcántara podemos comprobar cómo varios escritores se alzaban contra Pellicer Tovar y -como dicen- su “falsa erudición” y su piratería

de las obras de los demás. Por ejemplo, Salcedo Coronel, que le acusaba de apropiarse sus comentarios sobre varias obras de Góngora, le atacaba en los términos siguientes que reproduce Dámaso Alonso:

Consta del intérprete de Aristófanes in Pluto. No pongo sus palabras, porque las puso antes cierto comentador destas *Soledades*, y fuera pagarle la buena obra de aver trasladado de verbo *ad verbum* todo mi comentario al *Polifemo*, queriendo usurparse trabajos tan poco estimado de mí; pero aunque más lo procuró, no pudo cubrir con la agena piel las propias orejas...<sup>403</sup>

Vásquez Siruela se vale de los mismos motivos (piratería intelectual y sobre todo la presunta erudición del autor) para erigirse contra él, pero lo hace de manera indirecta al principio y abierta al final, nombrando a Pellicer en sus acusaciones. En uno de sus escritos que recoge Dámaso Alonso, dice:

No ay que hazer caso ni detenernos a impugnar las boberías de Pellicer, pues ni entendió el latín del lugar que refiere, donde *vultus* es el “semblante i aspecto del mar” i no las “espumas”<sup>404</sup>.

Recordemos que esa dura apreciación de la erudición de Pellicer por Vásquez Siruela se refería al comentario de *Soledad segunda* de Góngora.

Otro comentarista de la obra de don Luis de Góngora, Andrés Cuesta, presentado como “gran maestro de la lengua latina i griega i eruditísimo en letras de humanidades”<sup>405</sup> dirige sus saetas contra Pellicer por “su incontinencia”, su “charla insustancial” y la manera de acumular las autoridades que le serían propias en su *Lecciones solemnes*, libro en el que se dedica Pellicer al comentario de las obras de Luis de Góngora. El menor fallo en el comentario de los versos del Fénix brinda la oportunidad a Cuesta para dirigir duras críticas al autor. Así, escribe Andrés Cuesta, entre otras muchas cosas, las palabras que a continuación reproducimos:

---

<sup>403</sup> Salcedo Coronel, *Introducción a la Soledades*, Madrid: 1636, *apud* D. Alonso, *op. cit.*, p. 467.

<sup>404</sup> Vázquez Siruela, Marín, en *Autores ilustres y célebres que an comentado, apoyado, loado y citado las poesías de don Luis de Góngora*, ms. 3893 de la Biblioteca Nacional, f. 174, *apud* D. Alonso, *op. cit.*, p. 475.

<sup>405</sup> D. Alonso, *op. cit.*, p.476.

El monstruo de rigor: no puedo dexar de reir todas las veces que me acuerdo de la ensalada mal oleata i pepitoria que Pellicer hizo desta palabra monstruo. Allá remito al lector de buen gusto, para que vea una turquesa del entremés del hablador a lo humanista.<sup>406</sup>

Además de estos ataques directos y abiertos, se citan varias correspondencias entre gongoristas, en las que muchos pasajes están llenos de insultos y calumnias contra Pellicer de Tovar. Alfonso Reyes ofrece algunos ejemplos de dichas cartas en su mencionado libro, entre las que abundan en especial las cartas de Tamayo de Vargas (diez epístolas en total, escritas entre el 24 de enero de 1637 y el 1 de junio de 1640) dirigidas a Andrés de Uztarroz, una personalidad influyente del reino. En todas ellas, se puede percibir que el motivo de los ataques a Pellicer es el deseo de éste de acceder al puesto de Cronista Mayor de las Indias, ocupado entonces por el muy enfermo Tamayo de Vargas. En su primera carta, se puede leer por ejemplo:

Io á cerca de quatro meses que estoy en la cama con muchos achaques; i, con estar así, é querido escribir ésta de mi mano para maior certificación de lo que vmd. Me pregunta. I así digo que ese mozo que vmd. dice que está en esa ciudad, i se llama Chronista , i dice que tiene la futura sucessión de Chronista Maior de las Indias, que io tengo, no sé en qué se funda, pues lo uno i lo otro es falsíssimo...<sup>407</sup>.

Esta primera carta de Tamayo a Uztarroz, así como las siguientes, han sido reproducidas también por José Godoy Alcántara y Dámaso Alonso, y ambos coincidieron en notar el tono cada vez más agrio y la crítica exacerbada a medida que avanzaba el tiempo y se complicaba la enfermedad de su remitente.

Cristóbal de Salazar Mardones y Felipe de la Gándara fueron también otros escritores que se quejaban de Pellicer y le insultaban en sus cartas (siempre dirigidas a Andrés de Uztarroz, que aparecía como el paño de lágrimas de los adversarios de Pellicer) que podemos leer en el libro de Alfonso Reyes. Todas esas correspondencias calumniosas y los ataques directos que hemos mencionado arriba apuntan, sin lugar a dudas, al carácter controvertido de la personalidad de

---

<sup>406</sup> D. Alonso, *op. cit.*, p. 477.

<sup>407</sup> A. Reyes, *op. cit.*, p. 218.

José Pellicer de Tovar, pero no se le puede negar la fama de que gozaba en aquel entonces. Para Godoy Alcántara, por ejemplo:

Era un literato universal: sus obras pasan de doscientas, porque a él no le arredraba ningún asunto, incluso la historia del ave fénix; muchas de grandes dimensiones, como historias universales (...) Jamás personalidad humana llegó a encarnarse más profundamente en su época; Pellicer fue el siglo XVII hecho hombre.<sup>408</sup>

La misma valoración positiva se desprende de lo que escribía Alfonso Reyes sobre el autor en su citada obra:

Era un escritor infatigable, según se ve por la simple lista de sus obras que cita el Latassa, y que son más de doscientas setenta.<sup>409</sup>

Dámaso Alonso, por su parte, reconoce la sabiduría y el genio de Pellicer, así como su contribución tanto al desarrollo de la literatura del Siglo de Oro como al conocimiento de la obra poética de Góngora. Nicolás Antonio ya había hecho la apología del escritor y erudito en su *Bibliotheca Hispana Nova*.

Murió en Madrid el 16 de diciembre de 1679. Fue sepultado en el Convento de Santa Ana de Carmelitas descalzas de la misma corte. Dejó escritos que, según vimos en los comentarios de los críticos, pasan de doscientos y componen su *Bibliotheca*<sup>410</sup> que se imprimió en Valencia en 1671. La relación de esas obras se encuentra también en la citada *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio y en las de Latassa.

## 2. Obra de José Pellicer de Tovar

Nuestro trabajo en este apartado no consistirá en citar todos los escritos del autor, porque las mencionadas *Bibliotecas* de Latassa, que constituyen la principal fuente a la que nos ceñimos, lo hacen casi satisfactoriamente, a pesar de

---

<sup>408</sup> J. Godoy Alcántara, *op. cit.*, p. 281.

<sup>409</sup> A. Reyes, *op. cit.*, p. 210.

<sup>410</sup> Las obras de José Pellicer de Salas y Tovar se recogen en su *Bibliotheca formada de los libros i obras publicas de don Joseph Pellicer de Ossau y Tovar*, Valencia: por Jerónimo Vilagrassa, 1671. Se puede encontrar una copia de esta *Bibliotheca* en la Real Academia de la Historia, pero nuestra principal fuente, a la que nos ceñimos en nuestro trabajo, son las *Bibliotecas antigua y nueva* de Latassa.

algunos fallos como la imprecisión de las fechas de publicación de algunas obras, los nombres de sus promotores o los lugares de publicación de las mismas. Al menos cuarenta escritos del autor se encuentran en estos casos, según la lista establecida en las *Bibliotecas* de Latassa. En cambio, queremos ofrecer una muestra de la producción del autor para darnos cuenta de lo prolífico de sus obras y del alcance tanto nacional como universal de los temas tratados en ellas. Cabe precisar una cosa antes de citar esas obras: al ojear la lista de las obras del autor, nos damos cuenta de que los géneros más cultivados por él eran los memoriales (al menos cincuenta memoriales), los árboles genealógicos (unos veinticinco) y censuras (más de treinta). Además de estos géneros, abundan poemas sueltos de extensión más o menos larga (más de treinta casos se citan en las mencionadas *Bibliotecas* de Latassa). He aquí los escritos que componen la muestra anunciada.

## 2.1 Libros extensos

*Historia de Argenis y Poliarco. Primera parte*, (Traducción de la obra de Barclayo), Madrid: Luis Sánchez, 1624.

*Argenis continuada, ó segunda parte*, Sevilla: Simón Faxardo, 1626, y Madrid: Luis Sánchez, 1627.

*La historia natural del Fenix*, Madrid: Imprenta del reino, a costa de Pedro Coello, 1630.

*Lecciones solemnes a las obras de D. Luis de Góngora*, Madrid: Pedro Coello, 1630. Existe una edición moderna, en facsímil, de este libro: la de Hildersheim: Georg Olms, 1977.

*Bibliotheca formada de los libros i obras públicas de don Joseph Pellicer de Ossau y Tovar*, Valencia: Jerónimo Vilagrassa, 1671.

*Defensa de España contra las calumnias de Francia y respuesta al manifiesto con que el rey cristianísimo rompió la guerra*, Venecia: [s.i], 1635.

*La Constancia christiana, necessaria en el valido*, Madrid: viuda de Alonso Martín, 1638.

*Obras de Anastasio Pantaleón de Ribera*, Madrid: Francisco Martínez, 1634.

*El Embaxador Chimérico y contracifra de los designios del primer Ministro de Francia*, Madrid: Joseph Esparza, 1638.

*Obras de Quinto Séptimio Florente Tertuliano, I parte, con versión parafrástica y argumentos castellanos, Presbítero de Cartago*, Barcelona: Gabriel Nogués, 1639.

*El verdadero católico de estado y lágrimas de Europa, por las confederaciones de católicos con los hereges*, Barcelona: Sebastián y Jayme Matevad, 1639.

*El Seyano Germánico Uvenceslao Eusebio de Uvolsteir, Duque de Fritlandt*, Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639.

*Vida y virtudes del Augustísimo Emperador Ferdinando II*, Zaragoza: Diego Dormer, 1640.

*La Astrea sáfica en que se recopilan los más principales sucessos de este Reynado*, Zaragoza: Pedro Verges, 1640.

*Sucessión de los reinos de Portugal y repetidos derechos del Rey nuestro Señor a ellos*, Logroño: Pedro de Mon Gaston, 1640.

*Fama austriaca, vida heróica del Sr. Emperador Fernando II. Grandezas de la Augustíssima casa de Austria*. Barcelona: Jaime Matevad, 1641.

*Idea del principado de Cataluña*, Amberes: Jerónimo Verdus, 1642.

*Justificación del tratamiento igual del Príncipe Duque de Montellano y de Bibona con los Vireyes de Sicilia y Nápoles*, Madrid: [s.i],1644.

*Justificación de la grandeza y cobertura de primera clase en la casa y persona de D. Luis Fernandez de Córdoba, Marqués de Priego, Duque de Feria*, Madrid: [s.i], 1649.

*Misión evangélica al Reyno del Congo, por la seráfica Religión de los Capuchinos y piedad del Rey nuestro Señor, con la noticia de su christiandad y del estado temporal en que se hallaba este año, y su descripción*, Madrid: Domingo García y Morrás, 1649.  
*Máximo, Obispo de la Santa Iglesia de Zaragoza en España, distinguido de Marco levita y monge del sagrado monasterio del casino*, Valencia: Benito Macè, 1671.

*Justificación del tratamiento igual en los virreyes de Nápoles y Sicilia*, Madrid: [s.i], 1644.

*Alma de la gloria de España. Eternidad, magestad, fidelidad y esperanza suya*, Madrid: Gregorio Rodríguez, 1650.

*Cronicón universal de España. Su autor, Dulcidio, Presbítero de Toledo y Embajador al Califa de Córdoba y despues Obispo de Salamanca*, Madrid: [s.i], 1663.

*Informe del origen, antigüedad, calidad y sucesión de la excelentísima casa de Sarmiento de Villamayor*, Madrid: [s.i], 1663.



*Justificación de la grandeza y cobertura de primera clase en la casa y persona de D. Fernando de Zúñiga, Conde de Miranda...*, Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1668.

*Aparato á la monarquía antigua de las España en los tres momentos del mundo, el adelon, el mítico y el histórico: primera parte*, Madrid: Benito Macè, 1671.

*Beroso de Babilonia en Caldea, distinguido de Beroso, en Italia*, Valencia: Jerónimo Vilagrassa, 1673.

*Aparato a la monarquía antigua de las Españas en los tres tiempos del mundo, el adelón, el mítico y el histórico*, Valencia: Benito Macè, 1673.

*El Syncelo de la Iglesia patriarcal de Constantinopla desagraviado, el sacro texto del Génesis, en el capítulo nono*, Valencia: Benito Macé, 1675.

*El trofeo de la verdad de la historia, formado del Ausberto sin máscara*, Valencia: Jerónimo Vilagrassa, 1676.

*Anales de la monarquía de las Españas después de su pérdida*, Madrid: Francisco Sanz, 1681.

*Vida inédita de Góngora* , Madrid: Perlado, Páez, 1638 .

*Avisos: 17 de mayo de 1639, 29 de noviembre de 1644*, ed. de Jean-Claude Chevalier y Lucien Clare, con notas de Jaime Moll, Paris: Editions Hispaniques, 2003.

## 2.2 Memoriales

*Memorial de la calidad y servicios de D. Josef de Saavedra, Marqués de Ribas*, Madrid: [s.i], 1647.

*Memorial de la calidad y servicios de D. Andrés Velázquez de Velasco, Conde de Escalante y de Thalo, Señor de la villa de Baquerin y Sinova, Madrid: [s.i], 1649.*

*Memorial de la calidad y servicios de D. Alonso Martel y Vargas, Caballero de la Orden de Santiago, Señor de Almonaster, y Caballerizo del Rey nuestro Señor, Madrid: [s.i], 1649.*

*Memorial de la calidad y servicios de la casa de D. Mário Platti, hijo y hermano de los Condes de Carpiñano, en el Estado de Milán. Escrito á S. M., Madrid: [s.i], 1661.*

*Memorial de la calidad y servicios de D. Cristóbal de Solís, séptimo adelantado de Jucatán, Señor de la casa y estado de Solís en Salamanca, Madrid: [s.i], 1670.*

*Memorial por la grandeza pretendida por D. Felipe Baltasar de Gante, Príncipe y Conde de Isinghien, Madrid: [s.i], 1670.*

*Memorial de la calidad y servicios de D. Alonso Verdugo de Albornoz y Sotomayor, sobrino y heredero de la casa del Cardenal D. Gil de Albornoz, Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1671.*

*Memorial de los servicios de don Josef Pellicer de Ossau, con la cronología de sus obras impresas, Madrid: [s.i], 1671.*

*Memorial de la calidad y servicios de D. Francisco de Toledo de Medina, Conde de la Ribera, Vizconde de Barona, Madrid: Francisco Sanz, 1671.*

*Memorial de la calidad y servicios de las casa que posee D. Fernando de Tovar, Madrid: Francisco Sanz, 1672.*

*Memorial segundo de la calidad y servicios de la casa de D. Sancho Abarca de Herrera*, Madrid: Francisco Sanz 1674.

*Memorial de la calidad y servicios de la casa de D. Álvaro y D. Pedro de Ulloa*, Madrid: Francisco Sanz, 1675.

### 2.3 Genealogías

*Genealogía de la casa y linaje de los Condes de Torresvedras del apellido de Suárez de Alarcón*, Madrid: [s.i], 1646.

*Genealogía de la noble y antigua casa de Cabeza de Baca*, Madrid: Domingo García y Morrás, 1652.

### 2.4 Poemas

*El poema de Lucrecia*, [s.i], 1622.

*El Rapto de Ganimedes*, Valencia: Benito Macè, 1624.

*Última línea de la vida y avisos para la muerte*, Madrid: D. Luis Ramírez de Arellano, 1630.

*Glossa al epigrama del Señor Infante Don Carlos que comienza: o rompa ya el silencio el dolor mio*, Madrid: Iuan Gonçález, 1631.

*Melpomene ó lamentacion trágica en el incendio de la Real plaza de Madrid* (en 300tercetos), Valladolid, [s.i], 1631.

*Panegírico a la casa de Velasco*, Madrid: [s.i], 1631.

*El libro XII del poema de la Purísima Concepcion de Ntra. Sra* (son dos mil octavas), Madrid: [s.i], 1653.

*Aspidio, Rey ó Príncipe de los aragoneses, vencido y preso por Leovigildo, Monarca de los godos, año 670*, Madrid: [s.i], 1664.

Como se puede advertir a partir de las obras del autor rastreadas hasta aquí (y hay por supuesto algunas inéditas no rastreadas) la bibliografía de José

Pellicer de Salas y Tovar es abundante y prolífica, ya que trata a la vez de asuntos políticos, históricos, morales, sociológicos, literarios...

### 3. *Misión evangélica al reyno de Congo.*

*Misión evangélica al reyno de Congo* fue escrita y publicada, como comprobaremos a continuación, y como aparece en la precedente relación de las obras de Pellicer, en 1649. Varios datos en la misma obra confirman su fecha de impresión y de publicación: la aprobación lleva la fecha del 9 de julio de 1649; la censura, el 19 del mismo mes; la Fe del Corrector es de 31 de agosto; la Licencia y tasa, el 1 de septiembre y la dedicatoria, el 3 de septiembre del mismo año.

Antes de empezar el análisis de la obra, conviene recordar brevemente la historia que constituye su trama argumental. En 1639, el Rey del Congo D. Álvaro VI escribe una carta al Papa Urbano VIII solicitando el envío a su reino de Ministros Evangélicos para la consolidación y la propagación de la fe católica introducida en su reino desde 1491 por religiosos de san Francisco con la ayuda del rey de Portugal, a raíz del establecimiento de relaciones diplomáticas entre los dos reinos. En 1640, el Papa dispone a seis religiosos de la Orden Seráfica Capuchina para llevar a cabo la misión. Poco después de trasladarse a Lisboa para negociar su embarque para Loanda, las guerras de Italia detienen a los religiosos y retrasan el viaje. Aunque no tengamos muchos datos sobre dichas guerras en el relato, otras fuentes nos ayudarán a aportar más detalles sobre ellas en la segunda parte de nuestro trabajo y la manera como influyeron en la realización de la misión de los religiosos. Entre tanto surgen otras dificultades e impedimentos que complican la realización de la Misión hasta 1643, año en que pasan a España a buscar el apoyo y la ayuda material del Rey D. Felipe IV. Consiguieron lo buscado y, además, aumentó el número de los misioneros pasando a doce. Otros obstáculos les obligaron esperar durante otros catorce meses antes de emprender el viaje. Se embarcaron finalmente en Sevilla para Sanlúcar el 20 de enero de 1645, desde donde iniciaron la navegación para el

Congo. La travesía, que duró más de cuatro meses, estuvo salpicada de escenas temibles que se describen en el relato, y entre los obstáculos encontrados, los piratas, las intemperies, el hambre, la enfermedad y las amenazas de los holandeses. Con la fe como única arma, vencieron esas dificultades los que se quedaron vivos durante la travesía y el 21 de mayo de 1645 llegaron a destino. Se cuenta en el libro su acogida en el reino del Congo por el conde de Soño y luego por el rey D. García II<sup>411</sup>, el comienzo de su ministerio con abundantes actividades de bautismo y de predicaciones. El relato narra también los obstáculos que se opusieron a su misión evangélica y de los cuales los holandeses representaban los mayores. La descripción de las costumbres indígenas y de la geografía congoleña, así como la relación de la interceptación del navío de los religiosos por los holandeses mientras regresaban a Europa a dar noticia del desarrollo de la misión en el Congo, las embajadas enviadas por el rey del Congo al Papa con otra solicitud de ministros evangélicos constituyen otros focos importantes de la obra. Al acabar el relato, se disponen dos misiones evangélicas: una al reino del Congo para reforzar el equipo ya presente y atender la demanda expresada por el rey, y otra al reino de Benín, un territorio desconocido todavía y de donde no llegaban noticias muy buenas sobre su rey y su población.

#### 4. El método de análisis específico aplicado.

La elección de un método responde a la preocupación por un intento de lectura científica de la obra. Consciente del carácter polisémico de toda obra literaria, hemos querido circunscribir nuestro trabajo a lo inmanente, siguiendo los pasos de Jean-Claude Giroud que escribía al respecto:

Ce sont donc les conditions internes de la signification que nous cherchons. C'est pourquoi l'analyse doit être immanente. Celà veut dire que la problématique définie par la sémiotique porte sur le fonctionnement textuel de la signification et non sur le rapport que le texte peut entretenir avec un référent extérieur<sup>412</sup>.

---

<sup>411</sup> D. Álvaro VI reinó del 27 de agosto de 1636 al 22 de febrero de 1641. Su hermano D. García II le sucedió en 1641 tras su muerte, y reinó hasta 1661 ( Bontinck, *op. Cit.*, nota 2, p. 5 y nota 64, p. 37).

<sup>412</sup> J. C Giroud, L. Louis, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1978, pág. 8.

Esto nos lleva a considerar el relato como un sistema de signos a los que subyacen determinados sentidos. Sin embargo, no evitaremos el recurso a elementos exteriores a la obra si se revelan indispensables o complementarios para comprender el fenómeno estudiado. Por otra parte, el método de análisis que hemos escogido para llevar a cabo este estudio no supone el rechazo de los demás, ya que no se puede establecer una barrera rígida entre esas teorías. La semiótica, creemos, mantiene relaciones de complementariedad con las demás teorías, pues según unos teóricos, la semiótica o semiología lo abarca casi todo<sup>413</sup>. En este caso, en un análisis semiótico se pueden hallar rasgos del formalismo, del estructuralismo, de la sociocrítica, del psicoanálisis, de la narratología, pero no podemos ofrecer más detalles aquí sobre la imbricación de esas teorías, pues no nos parece el lugar idóneo para ello. Sin embargo, esto no significa que la semiótica no tenga principios básicos propios. La semiótica o semiología<sup>414</sup> es, según Romera Castillo:

Una ciencia que estudia todos los sistemas de signos, cualquiera que fuere la sustancia y los límites de estos sistemas: las imágenes, los gestos, los sonidos melódicos, los objetos y los conjuntos de estas sustancias<sup>415</sup>.

La semiótica considera la obra literaria como un sistema de signos, de símbolos a los que subyacen determinados mensajes, y estos significados son los que se esfuerza por descifrar cualquier estudioso que emprenda un análisis semiótico, al mismo tiempo que intenta superar el subjetivismo y un historicismo excesivo.

Por lo que respecta al paradigma metodológico, señalemos que varios esquemas han sido propuestos para llevar a cabo un estudio semiótico de texto. Ofrecemos, a continuación, algunas de esas propuestas.

---

<sup>413</sup> Sobre la relación entre la semiótica y otras críticas existen muchos estudios. Ofrecemos, a título de ejemplo, los trabajos de A. Ylera, *Estilística, poética y semiótica literaria*, Madrid: Alianza, 1986 y “La semiótica entre los discursos”, en A. Sánchez Trigueros y J. Valles Calatrava, *Introducción a la semiótica*, Granada: Instituto de Estudios Almerienses, 1992, pp. 33-49.

<sup>414</sup> No hacemos diferencia entre estos términos, aunque tienen orígenes diferentes, siendo *semiótica* la denominación acuñada por los anglosajones, desde la escuela americana a través de la International Association for Semiotic Studies, y *semiología* la denominación europea, siendo la nomenclatura de Ferdinand de Saussure.

<sup>415</sup> J. Romera Castillo, *Literatura y semiótica: método y práctica*, Madrid: UNED, 1998, p. 22.

Charles Morris de la escuela americana propone en un análisis semiótico los siguientes apartados<sup>416</sup>:

- a)- *El apartado sintáctico* en el que se estudian las relaciones signo-signo al nivel estrictamente formal, es decir, la arquitectura del texto.
- b)- *El semántico* que analiza las relaciones signo-objeto, o el contenido, la significación y los mensajes que produce el texto.
- c)- *El pragmático* que examina las relaciones signo-sujeto, es decir los procedimientos utilizados por el autor para producir el mensaje o los mensajes del texto.

Tzvetan Todorov<sup>417</sup> de la escuela soviética sugiere, en cuanto a él, otro modelo basado en la consideración de que en el relato hay una historia que se cuenta y un discurso que es la forma de contarla. Partiendo de este supuesto, propone los siguientes pasos en un análisis semiótico de textos:

- a)- El apartado semántico, que analiza el contenido del relato.
- b)- El sintáctico, que estudia las relaciones que mantienen las diferentes unidades del relato.
- c)- El verbal, que estudia las frases concretas cuyas combinaciones componen el texto.

Claude Levi Strauss<sup>418</sup>, a partir del análisis de un mito, sugiere tres partes en el estudio semiótico de textos:

- a)- El armazón, que analiza el estatus estructural del mito en su aspecto narrativo.
- b)- El mensaje, que lleva a la búsqueda del contenido semántico del cuento.
- c)- El código, que describe el mito dentro de su contexto sociohistórico.

---

<sup>416</sup> C. Morris, *La significación y lo significativo*, Madrid: Comunicación, 1974, *passim*.

<sup>417</sup> T. Todorov, *Gramática del Decamerón*, Madrid: Taller de Betancor, 1973.

<sup>418</sup> C. L. Strauss, *Estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires: Piados, 1968.

Algirdas Julien Greimas<sup>419</sup>, en cambio, considera que dos partes esenciales bastan en un análisis semiótico, porque al ceñirse a lo estrictamente significado hay:

a)- El nivel inmanente, que analiza la estructura narrativa con sus operaciones conceptuales (al nivel de la gramática fundamental) y sus manifestaciones figurativas (en la gramática superficial).

b)- El nivel aparente, que centra el análisis en las estructuras lingüísticas a través de las que nos viene el mensaje.

El modelo y las denominaciones que adoptamos en este trabajo son las de José Romera Castillo, que constituyen en realidad una síntesis muy acertada de las ya mencionadas propuestas. A pesar de que este método de análisis es mucho más común en teatro, pensamos que tiene elementos que se pueden adaptar a la narrativa y, en este caso preciso, a los libros de viajes. Según Romera Castillo, los siguientes apartados integran el análisis semiótico de textos:

#### El análisis morfosintáctico

El análisis morfosintáctico pretende examinar la construcción (o morfología) y la combinación de las unidades significativas (o sintaxis) de la obra. La tarea consistirá, pues, en determinar las principales unidades que constituyen la macroestructura de la obra y el orden de yuxtaposición de las mismas. Así, intentaremos buscar y delimitar las grandes secuencias del relato, basándonos en la unidad de la acción, del espacio y sobre todo en los pasos que marcan hitos significativos en la realización de la Misión de los religiosos. Sin embargo, nos limitaremos a señalar esas secuencias en sus formas más generales, ya que la determinación de las secuencias elementales (para una posible comparación con las formas complejas) resulta más complicada para el análisis de un relato entero como éste, y es mucho más aconsejable para el estudio de un texto corto. Por otra parte, las menciones relativas a las funciones serán incluidas en el análisis de la descripción, porque pensamos que las funciones, así como las acciones y la narración, forman todas parte del nivel de descripción y están tan estrechamente

---

<sup>419</sup> A. J. Greimas, *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Madrid: Fragua, 1973.



relacionadas que a veces se confunden. A este propósito escribía Romera Castillo:

Todos están ligados entre sí porque una función sólo tiene sentido si se ubica en la acción de un actante, y esta acción misma recibe su sentido último por el hecho de ser narrada y confiada a un discurso, que es su propio código<sup>420</sup>.

Del mismo modo, estudiaremos los personajes (o los actantes) en la parte que analiza las acciones.

#### El Análisis semántico

Después de estructurar el relato en sus principales unidades, en el apartado semántico nos proponemos estudiar el tema y las claves significativas que dan su sentido a la obra. Es un intento de contestar a la pregunta: ¿qué significa la obra? Se trata, pues, de buscar el significado que subyace al relato a partir de los indicios, símbolos o hechos relevantes que encierra.

#### El Análisis pragmático

La tercera parte, el estudio pragmático, se centrará en las relaciones que unen al autor con la obra, por una parte, y las que unen la obra con sus lectores, por otra parte. Además, nos interesaremos también por los elementos o categorías que parecen muy importantes y que participan en el proceso de significación de la obra. Entre estas categorías, citemos el tiempo y la acción.

#### 4.1 Análisis morfosintáctico.

En este primer apartado de nuestro trabajo, pretendemos examinar el aspecto morfológico y las grandes unidades sintácticas de la obra. Centraremos el análisis en la búsqueda de los elementos morfológicos externos e internos y la manera como se combinan a lo largo del relato. Precisemos que nuestro trabajo, en la primera fase del estudio morfosintáctico, es mucho más descriptivo, pues se trata de dar cuenta de las partes que integran la obra estudiada, independientemente del significado referencial (ya que otro apartado del análisis se ocupa de ello).

---

<sup>420</sup> J. Romera Castillo, *Literatura, teatro y semiótica: método, prácticas y bibliografías*, Madrid: UNED, 1998 p. 63.

Partimos de la suposición de que toda obra se deja descomponer en una serie de unidades relacionadas entre sí y pretendemos descifrar las que componen la obra que estudiamos. Para ello, nos basamos tanto en la relación lógica o de implicación que mantienen esas unidades entre ellas, como la relación temporal que consiste en la sucesión de los hechos relatados y la relación espacial. Además, hablaremos de la forma del relato a partir del modo de relación adoptado, y de la representación mental de la historia contada.

Para realizar este análisis nos apoyaremos en los elementos de análisis semiótico ya mencionados anteriormente, y también en unos elementos de aquellas propuestas de semiólogos que no hemos mencionado, pero que nos permiten optimizar los resultados de este análisis. Pensamos más precisamente en la noción de secuencia que, para Claude Bremond<sup>421</sup>, es una agrupación de funciones, o macroestructuras narrativas básicas cuya aplicación a las acciones engendra el relato. Aunque no llegaremos hasta distinguir las secuencias elementales de las complejas, como hace Bremond, sí tendremos en cuenta las propiedades de este concepto, es decir, la existencia de una tríada de funciones: una inicial que abre el proceso, otra que consiste en la realización de la acción y la última que cierra el proceso en forma de resultado alcanzado. Pero esas secuencias -como veremos- aunque tienen una relativa autonomía de sentido, mantienen entre ellas una relación de complementariedad.

#### 4.1.1. Estructura de la obra.

En este apartado queremos llevar a cabo los dos primeros ejercicios consistentes en la descripción de los aspectos morfológicos externos e internos del relato. Para ello, nos apoyaremos esencialmente en las propuestas mencionadas, pero recurriremos también a las contribuciones de todos aquellos que tratan del análisis de elementos específicos, siempre que no estén en contradicción con el paradigma metodológico aplicado para este tipo de análisis. En efecto, además de las metodologías de análisis semiótico de textos propuestas

---

<sup>421</sup> C. Bremond, "La lógica de los posibles narrativos" en AA. VV, *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires: Tiempo, 1970, PP. 87-109.

-y que son en realidad las diferentes partes que se deberían encontrar en este tipo de estudio-, varios semiólogos han propuesto métodos para el análisis de algunos aspectos específicos y fundamentales dentro de cada una de esas partes, tales como las acciones y los personajes<sup>422</sup>, el tiempo<sup>423</sup>, el espacio etc.

La casi inexistencia<sup>424</sup> de una teoría satisfactoria propia a los libros de viajes nos lleva a tomar prestados los elementos de las teorías existentes, adaptables a la categoría literatura de viajes, y hasta se puede afirmar que los libros de viajes pueden analizarse a partir de esas teorías, por el mero hecho de que estos libros se encierran dentro de la narrativa.

#### 4.1.1.1 Estructura externa.

Nos interesamos sobre todo, en este apartado, por el aspecto exterior y particularmente por la localización de algunos recursos gráficos relevantes empleados por el autor y que, de un modo u otro, participan en el proceso de la comunicación y de producción del sentido.

##### Los espacios en blanco

Son escasos en el libro. Hay sólo dos casos concretos: al principio del libro, antes del título y después del escudo que lo sigue.

##### Tipo de letra

Dos tipos de letra se destacan en la obra: la cursiva, utilizada en los textos del lema que se encuentra al principio del libro, la dedicatoria; y la normal del siglo XVII empleada en el resto de los textos del relato.

##### División

Sólo los veintisiete últimos folios están divididos en capítulos (dieciséis en total), los cuarenta y siete restantes folios numerados no tienen ningún tipo de división.

##### Numeración de las páginas

---

<sup>422</sup> P. Hamon, "Pour un statut sémiologique du personnage" en AA. VV, *Poétique du récit*, Paris: Seuil, 1977, pp 115-167.

<sup>423</sup> J. Pouillon, *Tiempo y novela*, Buenos Aires: Pados, 1970.

<sup>424</sup> Hasta hoy no existen más que unos cuantos intentos de teoría de la literatura de viajes, entre los que se destacan: S. Carrizo Rueda, *Poética del relato de viajes*, Rechenberger: Kassel, 1997; J. Mesnard, , *Les récits de voyage*, Paris: Nizet, 1986; *Les modèles de récits de voyage*, monográfico de *Literales*, 7 (1990); *Literatura de viajes*, monográfico de *Compás de letras*, 7, diciembre 1995; G. Tverdota, (ed), *Ecrire le voyage*, Paris: Presse de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

Las nueve primeras hojas no llevan número. Los setenta y cuatro siguientes folios llevan número por una cara.

Todos estos rasgos ya nos confirman el contexto sociohistórico de los hechos relatados en el libro, porque denotan las realidades de aquella época. Recordemos brevemente, sin extendernos sobre este aspecto que puede ser otro interesante tema de investigación, que los impresos de los siglos XVI-XVII<sup>425</sup>, además de la portada que presentaba todos los datos esenciales para la identificación del libro (autor, título y datos de impresión como el lugar, el editor y/o el impresor y fecha), solía contener una o varias *Licencias* (que era la autorización exigida por la legislación para dar el visto bueno previo a la impresión de una obra), las *Aprobaciones* (paso indispensable para obtener la Licencia de impresión, llamada también *Censura* o *Parecer* en algunas obras). La aprobación consistía en averiguar si el escrito contenía algo contra la fe y las buenas costumbres antes de otorgar la licencia de impresión. Además de estos elementos, se suele encontrar en esos impresos la *Tasa* que es el establecimiento del precio máximo para la venta del libro, las poesías preliminares del propio autor o las laudatorias de amigos del autor en las que se alaban generalmente sus méritos; el prólogo, las tablas, los índices, los reclamos y los sumarios son otros elementos encontrados en aquellos impresos. Este conjunto de piezas y documentos que vienen en calidad de preámbulo o preliminares y llamados también paratextos, preceden al texto del libro y eran muy característicos del siglo XVII sobre todo. Todos estos elementos, a excepción de las tablas de las materias tratadas y la poesía preliminar, se encuentran en *Misión evangélica al reyno de Congo*: de ahí que el aspecto morfológico externo del relato sea muy revelador del contexto sociocultural de los hechos narrados, configurando así el marco desde el que se debe comentar la obra. Desde este punto de vista, los elementos mencionados tienen un valor referencial y nos llevan a tener muy en cuenta el contexto de la historia relatada a la hora de hacer cualquier comentario o interpretación de los hechos relevantes del libro.

---

<sup>425</sup> Sobre los impresos de los libros antiguos, existe una bibliografía muy interesante, pero destacan los manuales de J. B. Iguinz, *El libro*, México: Porrúa, 1998; M. Marsá Vilá, *El fondo antiguo en la biblioteca*, Gijón: Trea, 1999.

#### 4.1.1.2 Estructura interna.

Aquí pretendemos identificar la organización estructural de la obra, a partir de sus elementos morfológicos internos. Nuestro análisis se centra en el deslinde de las secuencias semánticas del libro y la manera en que se combinan esas unidades estructurales. El objetivo de esta operación es identificar el proceso de la historia contada para aclarar los pasos en los que se articula la acción del relato. Cada unidad estructural llevará un título que resuma su contenido.

Las unidades estructurales.

Las unidades estructurales no son datos de lectura inmediata en *Misión Evangelica al reyno de Congo*, a diferencia de otros muchos libros de viajes anteriores, coetáneos o posteriores a esta obra <sup>426</sup>.

Primera parte: antecedentes del viaje.

Esta parte corresponde a la narración de las cuatro últimas hojas no numeradas al principio de la obra de la edición que utilizamos <sup>427</sup> después de la aprobación, la censura, fe del corrector general y las dos censuras, y lleva el título: “*Noticia de la cristiandad del reyno de Congo*”. En esta parte el autor recuerda la historia de la introducción de la religión cristiana en el reino del Congo y da las razones que motivaron el viaje cuya relación constituye el argumento de la obra. Además,

---

<sup>426</sup> Varios libros de viajes del Siglo de Oro, españoles o no, están divididos en partes (o libros), capítulos y subcapítulos. Citemos entre ellos, *Viaje alrededor del globo* (1522) de Antonio Pigaffeta, *Descripción de Africa* (1599) de Luis de Mármol Carvajal, *Historia ...de los grandes reinos de Etiopía* (1610) de Luis de Urreta, *Relación de la Embajada a Tamorlán* (1582) de Ruy González de Clavijo, *Viaje de Turquía* (1555) supuestamente de Cristóbal de Villalón o Andrés Laguna, *Viage de Hierusalem* (1592) de Francisco Guerrero, etc.

<sup>427</sup> La edición que utilizamos es la primera, de 1649. No se ha podido encontrar otra edición hasta el momento y las escasas menciones de ella parecen indicar que la obra no fue editada más. Me refiero principalmente a Mateo de Anguiano en *Misiones capuchinas en África*, 1716, François Bontinck en la segunda traducción francesa del primer relato escrito sobre la misión evangélica de los capuchinos en el reino de Congo por Fray Juan Francisco de Roma, compañero de viaje de Fray Angel de Valencia, de quien Pellicer de Tovar toma en gran parte la historia. Este libro se titula *Breve relatione del successo della missione de Frati Minori capuccini del seráfico P. S. Francesco al Regno del Congo e delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel Regno, e suoi habitatori descritta, e dedicata agli Eminentiss. E Reverendiss. Signori Cardinali della Sacra Congregatione de Propaganda FIDE, dal P. Fra Gio. Francesco Romano, predicatore del medesimo Ordine della Provincia di Roma, e Missionario apostolico in detto regno*. La obra fue editada por primera vez en julio de 1648. Otras ediciones de la misma son: Nápoles, 1648; Milán, 1649; Roma, 1649; Parma, 1649; Trento, 1650; Milán, 1651. Fue traducida al alemán en 1662 y 1912, al francés en 1649 por Michel-Ange de Lyon y en 1964, que es la de François Bontinck.

esta parte nos da varios datos importantes sobre la historia política del reino a partir de la sucesión de los reyes en el trono y de las guerras que opusieron a los reyes de Congo a unos vasallos o a otros pueblos, y elementos geográficos sobre la zona donde se encuentra ese reino. De manera general, estos datos cumplen las funciones siguientes:

- Notas generales sobre África negra
- Génesis de la religión cristiana en el reino del Congo
- Datos sobre las relaciones diplomáticas entre el reino del Congo y Europa
- Crónica de los acontecimientos relevantes del reino de Congo.

#### Notas generales sobre el África negra.

En el libro, esta parte del continente africano lleva el nombre de “Parte de la tierra debaxo de la tórrida zona”<sup>428</sup>. Volviendo a la denominación de estas tierras africanas, recordemos que varios viajeros anteriores a los misioneros intentaron buscar una denominación adecuada a esta parte del continente. Así, Juan León Africano la llamó “Tierra de los negros”<sup>429</sup> y Luis de Mármol, “Beled ala Abid”, a veces, y “tierra de los negros” otras veces. En otros escritos, se llama la zona “Etiopía” simplemente. En efecto, desde la Edad Media hasta el siglo XVII, con el nombre Etiopía se designaba al conjunto de las regiones donde vivían los negros africanos. A diferencia del autor de *Misión evangélica al reyno de Congo*, algunos de aquellos viajeros o autores creían equivocadamente que la zona estaba inhabitada, y así fue desde tiempos remotos como lo apunta el mismo autor al escribir:

Assí estuvo ignorado por tantos siglos el Congo, hasta el año 1485 en el qual, don Juan segundo del nombre, rey de Portugal, deseando proseguir el descubrimiento de Guinea i de la India, que el Infante Don Enrique començó, embió a Diego Cano con su armada, que descubrió el Congo.<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> Citamos por la edición de 1649 que es con la que trabajamos. Reproducimos los textos citados sin alterar el original, aunque pondremos los acentos en las palabras que los requieren y la debida puntuación.

<sup>429</sup>J. L. Africano, *Descripción general de Africa y de las cosas peregrinas que allí hay*, Madrid: Ministerio de Cultura, 1995.

<sup>430</sup> J. Pellicer de Tovar, *Misión evangélica al reyno de Congo*, h. 1v.

Existe, sin embargo, una controversia sobre esa fecha del descubrimiento del Congo. François Bontinck rectifica esa fecha y la sitúa en 1482. Así dice en el siguiente fragmento:

En 1482, le navigateur portugais Diogo Cão découvrit l'embouchure du Congo. Il y trouva constitué un vaste royaume ...<sup>431</sup>.

Antes de él, el Padre Mateo de Anguiano situaba también esa fecha en 1482 y en la introducción de su libro sobre la relación de los viajes de los misioneros capuchinos al reino de Congo, escribe:

Era en 1482 cuando un ilustre navegante portugués, Diego Cão arribaba con sus naves a las costas del Congo. Al desembarcar y levantar allí una cruz de piedra para perpetuo recuerdo, tomaba posesión de aquellas tierras en nombre del rey de Portugal, y aquellos pueblos, tan desconocidos como olvidados, comenzaron a entrar en contacto con el mundo civilizado<sup>432</sup>.

Notemos, sin embargo, que en el mismo libro, el padre Anguiano da otra fecha (1485) para el descubrimiento del reino de Congo. Escribe al propósito:

Así, pues, estuvo por tantos siglos ignorado y desconocido de las gentes el reino del Congo, es a saber, hasta el año de nuestro Salvador de 1485, en que el rey Don Juan II de Portugal, deseando proseguir el descubrimiento de Guinea y de la India, que el Infante Don Enrique había empezado, envió a Diego Cão con su armada y descubrió el reino del Congo.<sup>433</sup>

Esto confirma no sólo lo poco que se sabía en el mundo occidental sobre esta parte de África, sino también lo verosímil de la fecha de 1482 en el descubrimiento del Congo<sup>434</sup>.

#### Génesis de la religión cristiana en el reino de Congo.

---

<sup>431</sup>F.Bontinck, *op. Cit*, p VII

<sup>432</sup>M. de Anguiano, *Misiones capuchinas en África. I La Misión del Congo*, Madrid: CSIC-Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, p. IX.

<sup>433</sup> M. de Anguiano, *op. cit*, p 5.

<sup>434</sup> Además de Bontinck y el padre Anguiano, otras muchas fuentes confirman el año 1482 como el del descubrimiento del Congo por los portugueses. Entre esas fuentes, citemos: A. Boavida, *Angola: cinco séculos de exploração portuguesa*, Lisboa: Edições 70, 1967, p. 51; O. Ribeira, *A colonização de Angola o seu fracaso*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981, pp. 98-101; J. Cuvelier y L. Jadin, *L'ancien Congo d'après les archives romaines*, Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales, 1954.

Gracias a los datos aportados por los padres sobre la introducción del cristianismo en el reino del Congo en 1491, sabemos también que los cristianos no fueron los primeros en llegar a esa tierra. Desde su descubrimiento en 1482 por Diego Cano en nombre del rey de Portugal Juan II, hasta 1490, hubo otros viajes a aquel reino. El siguiente trozo del relato parece confirmar esta idea:

Gastáronse en embaxadas i pláticas, cinco años; i el de 1490 por diciembre, embió otra armada con Gonçalo de Sousa, que murió a vistas de las islas de Cabo Verde, sucediéndole en el cargo Ruy de Sosa su primo hermano, que dio fondo a veinte i nueve de março de 1491 en el río Zaíre con su armada, en que iban religiosos de San Francisco ....<sup>435</sup>

Hablando de la introducción y expansión de la religión cristiana en el reino del Congo, señalemos que existen otras fuentes con datos más detallados y pormenorizados. Entre esas fuentes destacan principalmente la ya mencionada obra, *Breve relatione* de Juan Francisco de Roma, segunda traducción francesa, en cuya introducción François Bontinck nos ofrece datos sobre la primera evangelización del Congo, la Orden de los Capuchinos y sus dos primeros intentos (fracasados) de penetrar en aquel reino, así como informaciones sobre la *West-Indishe Compagnie*, a la que se refiere constantemente el autor de *Misión evangélica al reyno de Congo*. Además, podemos citar el también mencionado libro del padre Mateo de Anguiano, que tiene aún más detalles, con una profusión de fechas y datos de carácter histórico, geográfico, social y cultural; y sobre todo las fuentes históricas de Antonio Brasio<sup>436</sup> y Jean Cuvelier<sup>437</sup>. Volviendo al trozo de nuestra obra, notemos que además de la noticia sobre esa introducción del cristianismo en el Congo, nos informa sobre la implicación de la casa real congoleña en la evangelización de sus súbditos. Desde la llegada de los

---

<sup>435</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 1v.

<sup>436</sup>A. Brasio, *Monumenta missionaria africana. Africa occidental*, Lisboa: Agencia Gral do Ultramar, 1957.

<sup>437</sup>J. Cuvelier, "Missionnaires capucins des missions de Congo et de l'Angola du XVIIe et XVIIIe siècles", en *Congo*, 12\_(1931), 1, pp. 314-360; 14 (1933), 2, pp. 504-522 y 682-703, J. Cuvelier, Jadin, *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*, Bruxelles: Academie Royale des Sciences Coloniales, 1954.



misioneros, el *Mani Soño* (o Conde de Soño)<sup>438</sup> les reserva una acogida muy favorable, con fiesta y alborozo. El mismo conde fue, luego, con sus hijos, uno de los primeros en bautizarse. Acerca de las consecuencias de esa implicación de la casa real en la evangelización del reino, podemos pensar que la conversión de los congolese a la religión cristiana pudo haberse realizado por disuasión, por la influencia que ejerció el rey y su corte. No obstante los obstáculos naturales y las resistencias esporádicas de algunos nativos a esa evangelización, la labor de conversión de los padres capuchinos tuvo éxito.

Información sobre las relaciones diplomáticas entre el Congo y Europa. El fragmento que acabamos de citar menciona las embajadas que se enviaron los reinos de Portugal y del Congo durante cinco años, antes de la llegada de los misioneros. Además, otro trozo nos dice que el rey de Congo, vencido en unas sangrientas batallas por sus enemigos y obligado a retirarse en una pequeña isla, recibió una ayuda militar de sesenta mil hombres del rey de Portugal, gracias a los que pudo reconquistar su trono. Esto denota la existencia no sólo de relaciones diplomáticas entre ambos reinos, sino también de un convenio de defensa mutua y esto da una posible razón para la conversión del rey al catolicismo y su interés en que lo hagan sus súbditos.

#### Crónica del reino de Congo entre 1482 y 1649.

El texto citado cumple también la función de una crónica de la sucesión de los reyes al trono en Congo durante casi dos siglos (ciento sesenta y siete años exactamente). Desde 1482 hasta 1649, trece reyes se sucedieron en aquel reino, siendo el primero Don Manuel y el último Don García II. Más que una mera crónica de sucesión al trono, la relación nos ofrece unos datos significativos sobre las acciones que sentaron las bases de la misión de los capuchinos de 1645 a 1649. Entre estos datos, mencionemos los siguientes:

- Todos los reyes del Congo durante el mencionado período eran cristianos.

---

<sup>438</sup> La occidentalización del reino de Congo, como se puede percibir a partir de la sustitución del título de *Mani* por el de conde, será uno de los aspectos en los que nos detendremos un poco en este análisis .

- Los reyes se implicaron personalmente con celo en la conversión de sus súbditos.
- Todos concedieron amparo contra los enemigos de su orden y favores excepcionales a los padres a lo largo de su labor de evangelización
- Se preocuparon todos por la consolidación y la propagación de esta religión en su reino.

Segunda parte: el viaje de los misioneros.

Respondiendo a la demanda de envío de ministros Evangélicos formulada por el rey don Álvaro VI del Congo, el Papa Urbano III dispone a seis Religiosos: todos de la provincia de Roma, para realizar esa misión: fray Buenaventura de Alessano (prefecto de la misión); fray Antonio de Torrella, fray Javier de Nola, fray Juan Francisco de Roma, fray Antonio de Lugagnamo y fray Marcos de Monte del Olmo. Desde la designación de los miembros de esa misión hasta la salida de los misioneros de Europa y su llegada al reino del Congo, muchas peripecias y obstáculos van a salpicar todas las etapas del viaje, ocasionando entre otras cosas, un retraso considerable en hallar un navío necesario para su inicio, la enfermedad de unos misioneros y la muerte de otros. De cualquier modo, las diferentes etapas de ese viaje fueron, a grandes rasgos, las que desglosamos más detenidamente en las líneas que siguen.

La etapa europea.

#### De Roma a Liorna

Desde Roma donde fueron designados, los seis misioneros se trasladaron a Liorna , de donde tuvieron que embarcarse para Lisboa, como se puede leer en las líneas que siguen:

Llegaron a Liorna, donde esperaron embarcación para Lisboa, por quanto tenían noticia que en su playa avía casi siempre comodidad de navíos, que navegaban a

Angola, i tomavan Puerto en San Pablo de Loanda, muy cercano al reyno de Congo.<sup>439</sup>

Si este primer paso se dio sin incidente, a partir del siguiente no serán las cosas tan fáciles.

#### De Liorna a Lisboa.

El relato no refiere nada particular sobre el recorrido. Sin embargo, los obstáculos y las dificultades van a aparecer una vez llegados los misioneros a Lisboa. En efecto, la meta de este trayecto era -como aparece en el texto que hemos citado arriba- conseguir embarcación para el reino del Congo. Pero era imprescindible, para viajar desde Lisboa, solicitar pasaporte del reino de Portugal. Esa solicitud del pasaporte por los Capuchinos levantó unas oposiciones dentro del reino de Portugal y la misión fue retrasada. El autor no dio detalles, ni la naturaleza de esas oposiciones, pero gracias al relato de Juan Francisco de Roma podemos tener las razones de esta negativa. Así, podemos leer en este relato:

Arrivés à Livourne, nous attendions le bateau pour Lisbonne. Peu de temps avant notre départ, survint la nouvelle de la proclamation du duc de Bragançe comme roi de Portugal.<sup>440</sup>

Esta información (omitida en *Misión evangélica al reyno de Congo*) es importante para comprender el porqué el pasaporte fue denegado a los Padres. Sabiendo que desde 1581 Portugal estaba integrado a la corona española, el levantamiento de este pueblo el 6 de diciembre de 1640 contra los españoles y la proclamación del duque de Braganza como rey de Portugal abrieron las hostilidades entre los dos pueblos. Así, la nacionalidad de unos misioneros como Buenaventura de Alessano, Javier de Nola y Antonio de Torrella (todos de Nápoles, que formaba parte del reino de España) motivó la oposición de unas personalidades portuguesas, ya que querían excluir a todos aquellos que fueren nacionales del reino de España o de países aliados.

---

<sup>439</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 1v.

<sup>440</sup> F.Bontinck, *op. cit.* p. 7.

### De Lisboa a Roma

Ante la negativa opuesta a su demanda de pasaporte y la imposibilidad de embarcarse para la realización de su misión desde Lisboa, no les quedaba más remedio a los misioneros que volver a Roma para buscar otros modos de realizar la misión. Fue entonces cuando surgió otro obstáculo importante. Mientras buscaban otra posibilidad que les facilitase su viaje, estallaron las guerras de Italia y se les complicó la situación, pues se suspendió la misión hasta 1643, cuando se volvió a plantear el caso en la Sacra Congregación, llegando a la conclusión de que sólo el apoyo del rey don Felipe IV de España podía facilitar la realización de esa misión. La obra no da más informaciones sobre la guerra de Italia, pero Bontinck afirma que se trataba de la “guerra de Castro” que opuso el ducado de Castro (importante feudo del Estado Pontifical, en posesión de la familia Farnesio) a la familia Barberini (a la que pertenecía el Papa Urbano VIII) que lo quería acaparar.

### De Roma a España

Un grupo parcialmente renovado (porque Antonio de Torrella y Marcos del Monte del Olmo, sintiéndose debilitados para proseguir el viaje, se quedaron) partió de Roma en 1643 para España, pasando por Génova. En España Francisco de Pamplona, Miguel de Sessa y Angel de Valencia se incorporaron a la misión. El prefecto, Buenaventura de Alessano se trasladó a Madrid para buscar el apoyo del rey. Éste le concedió aún más de lo que solicitaba y le permitió así emprender finalmente el viaje tan deseado y proyectado. Esta generosidad de la corona española merece un pequeño comentario, porque, al ser este apoyo uno de tantos que concedió la corona para realizar proyectos de importancia universal en aquella época, el reino se singularizaba en este dominio. En efecto, quedaba todavía vivo el recuerdo de la concesión del mismo apoyo a Cristóbal Colón en 1492 para realizar el viaje que luego se tornará en uno de los mayores acontecimientos del siglo XV por tratarse del descubrimiento del Nuevo Mundo. En la misma dirección, Fernando de Magallanes recibía el mismo apoyo estimado en cinco navíos y doscientos treinta y siete tripulantes para realizar su primera vuelta alrededor del globo. Además, esos apoyos de la corona de España

intervenían después de que los proyectos de los promotores de esos viajes fueran presentados a las cortes de Portugal e Italia que opusieron una negativa a la demanda de ayuda para realizarlos. Aunque no tomamos estas informaciones directamente del libro que estudiamos, vienen ampliamente en varios documentos y tratados. Por citar unos ejemplos, Hernando Colón, en uno de esos libros, dice lo siguiente sobre el rechazo del proyecto de Colón por el reino de Portugal:

Las propuestas colombinas a Juan II se han fechado entre 1482 y 1484. Fue rechazado porque -aparte de sus exigencias- el proyecto de Colón no difería gran cosa del de Toscanelli, que los técnicos portugueses habían descartado anteriormente.<sup>441</sup>

Sobre la concesión de la ayuda de los reyes católicos a Colón para realizar su proyecto, después de rechazarlo varias veces, y hablando más precisamente del cambio de parecer por parte de la reina, quien consintió en conceder esa ayuda después de escuchar los sabios consejos de Santángel, podemos leer en la misma obra:

Le concedió y consignó todas las capitulaciones y cláusulas que había demandado, sin que se quitase ni mudase cosa alguna.<sup>442</sup>

Antonio Pigafetta escribía también al respecto, las líneas que siguen:

Pidió a los genoveses, sus compatriotas, que no tenían otro medio que éste para reanimar su comercio, navíos para la ejecución de su proyecto; pero los genoveses, ocupados en pequeñas especulaciones y atormentados sin cesar por las facciones domésticas que les sujetaban tan pronto a los reyes de Francia como a los duques de Milán, rechazaron sus proposiciones. Se dirigió entonces al rey de Portugal, que tampoco lo escuchó...<sup>443</sup>

En cuanto a Magallanes, dice Pigafetta en la misma obra que el rey de España le concedió la ayuda necesitada para realizar también su proyecto:

---

<sup>441</sup> H. Colón, *Historia del Almirante*, Madrid: RAYCAR, 1984, p. 84.

<sup>442</sup> H. Colón, *op. cit.* p. 94.

<sup>443</sup> A. Pigafetta, *Primer viaje en torno al globo*, Madrid: GRECH, 1988, p. 18.

Magallanes pasó a España para ofrecer sus servicios a Carlos V, con objeto de dirigir una escuadra corriendo siempre al oeste de la línea de demarcación hasta las islas de las Especias, que se conocían más por los relatos de los italianos que habían navegado por ellas al Este que por las relaciones de los portugueses establecidos allí desde hacía diez años, pero que ponían extremo cuidado en tener ocultos los descubrimientos que habían hecho, hasta el punto que, según dice Castañeda, se habría ignorado andando el tiempo el viaje de Gama, si éste no se hubiera tomado el trabajo de escribir y publicarle por su cuenta. Carlos V, o, mejor dicho, el cardenal Cisneros, su primer ministro, regente de España en su ausencia, escuchó favorablemente el proyecto de Magallanes...<sup>444</sup>

Volviendo a los misioneros, cabe señalar que su misión cobró desde España una dimensión heroica y popular, no sólo por la implicación personal del rey, sino también por el aumento del número de sus miembros, habiéndose añadido cinco frailes más, y sobre todo por el interés que manifiestaba la población española por aquella empresa religiosa.

#### De Madrid a Sevilla.

A pesar del surgimiento de algunas contradicciones y dificultades en la aplicación de lo dispuesto por el rey, lo que retrasa el viaje durante catorce meses, los misioneros consiguieron embarcación e iniciaron su viaje el 20 de enero de 1645.

#### De Sevilla a Sanlúcar.

En Sanlúcar, que es el punto de partida en la navegación que condujo a los misioneros al Congo, la popularidad de la Misión era muy grande. El texto que sigue lo demuestra:

No se podrá con facilidad referir cuán grande fue el concurso del pueblo, la devoción y caridad de los caballeros y señores para con los religiosos. Porque si bien su Majestad les avía dado todo lo necesario para el viaje de seis meses, los regalaron con mucha cantidad de mantenimientos i regalos, que excedían a las necesidades i ocurrencias de tan larga navegación.<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> A. Pigafetta, *op. cit.* pp. 23-24.

<sup>445</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 3r.

Además de ser una expresión de la exaltación catolicista del pueblo español, este fragmento suscita otra reflexión sobre el viaje de los misioneros. En efecto, varias razones contribuyeron a la popularización de esta misión, además de los mencionados interés e implicación del rey. Las noticias que corrían entre la población española sobre África dejaban constancia de que ningún hombre que emprendiese un viaje a aquella parte de la tierra podía volver vivo. En el texto encontramos el fragmento que reproducimos a continuación, sobre el estado general del conocimiento de África por la mayoría de la población y que confirma su recelo a cualquier viaje a esa parte de la tierra:

Grande fue la conmoción del pueblo a vista de tan piadosa y devota función, derramando copiosas lágrimas, así religiosos como seglares; i porque tenían por cosa infalible que en llegando al congo avían de ser todos hechos pedaços.<sup>446</sup>

Convertir a esos salvajes crueles no podía ser sino un acto de valentía; lo que era suficiente para convertir a los misioneros en verdaderos héroes, aún antes de que empezase el viaje. Cabe señalar que no obstante la presencia de europeos en África negra en aquel entonces, y las numerosas navegaciones que ya habían tenido lugar a mediados del siglo XVII, esa parte seguía casi desconocida en España porque eran principalmente los holandeses y los portugueses los que exploraban esas tierras africanas, protegiendo las informaciones que poseían sobre ellas tal vez por razones de estrategia comercial.

#### La travesía

Esta etapa duró casi cuatro meses y estuvo salpicada por varios obstáculos naturales relacionados con el tiempo y los incidentes de la navegación marítima.

#### De Sanlúcar a las Islas Canarias.

Desde que dejaron el puerto de Sanlúcar, el miedo iba a dominar el comportamiento de los misioneros (y de los demás viajeros a los que se refiere muy pocas veces el relato), por varias razones. El siguiente fragmento nos puede aclarar a este propósito:

---

<sup>446</sup> Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 3v.

luzgándose esta tan cruel tempestad a la primera salida del puerto, por singular auxilio suyo; aviéndose tenido antes nueva que andaban por aquella costa algunos navíos de turcos, que avían hecho presa un grande navío cargado de mercaderías. Y ansí el capitán del de los padres quiso hazerse a la vela algo tarde, porque llegando la noche pudiese engolfarse i huir aquel encuentro.<sup>447</sup>

Si la presencia de los turcos -y de otros piratas similares- constituía una de las amenazas que causaban su miedo, la tormenta y la tempestad no eran menos temibles. Sin embargo, la acogida que les reserva en las islas Canarias el gobernador templó ese sentimiento y atenuó, en adelante, los sufrimientos de los religiosos al pensar que estaban respaldados por el pueblo y varias personalidades a lo largo del itinerario.

#### De las Islas Canarias al Golfo de Guinea

Por los sufrimientos padecidos por los navegantes y los obstáculos afrontados y superados, esta etapa fue la más agitada. Las dificultades climatológicas debido al cambio que suponía su entrada en la zona tropical caracterizada por “grandísimas calmas, lluvias continuas, con insoportables calores” (f. 5v), la sed y el hambre, además del miedo a los piratas y corsarios, les causaron cansancio y enfermedad. Para hacer frente a esas circunstancias, los misioneros se dedicaban a intensas y constantes actividades religiosas (oración, celebración de misas...) a bordo del navío. Además de una mera devoción, esto podía ser también una evasión, pues esas actividades les permitían desviarse de pensamientos negativos relacionados con los obstáculos encontrados durante la navegación. Si bien ésa era la actitud general y corriente en los navíos durante las navegaciones en aquel entonces, conviene precisar que esa postura se adoptaba cuando se presentaban dificultades. Pero, en el caso de los misioneros se trataba de una actividad permanente.

#### Llegada a la bahía del Congo.

La tristeza y la congoja que se habían apoderado de los miembros de la tripulación, encubiertas en las mencionadas actividades religiosas a bordo, cedieron el paso a una inmensa alegría. Podemos leer en el siguiente fragmento:

---

<sup>447</sup> Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 4v.



Un domingo a veinte i uno de mayo de 1645 después de mediodía, la centinela que estava sobre la gavia del árbol mayor, siendo muy sereno i claro el día, comenzó a descubrir algunas cimas de montes; con que gritando en altas voces, “*Tierra, Tierra*”, fue indecible el gozo que introduxo en el ánimo de cada qual, porque de la Canarias hasta allí no avían visto tierra alguna. Y deste alborozo nadie podrá hacerse capaz, sino es quien viviere experimentado....<sup>448</sup>

A partir de ese momento, los misioneros -y los demás- cobraron nuevas energías favorecidas por esa feliz llegada al Congo.

En el reino del Congo.

No obstante la gran alegría que presidió la llegada de los misioneros a las costas del Congo, su entrada en dicho reino y el inicio de su misión de evangelización iban a tener nuevas y no menores dificultades y obstáculos, como podemos comprobar en los siguientes fragmentos del relato:

Y fue que la mañana siguiente, quando todos se prevenían gozosos i contentos para saltar en tierra, se descubrió un navío olandés de mucho mayor porte que el suyo, que con las velas tendidas se venía con suma velocidad hazia él. Su capitán con mucha presteza hizo abrir las trorreras de su nave i echar fuera sus piezas de artillería, i todos se pusieron a punto de pelear, unos con mosquetes, otros con lanzas i otros con espadas...<sup>449</sup>

Este incidente se produjo a poco de llegar a las costas del Congo, cuando ya querían entrar en el reino. Los miembros de la tripulación salvaron la vida tras esconder a los religiosos para que los holandeses no los viesen, pero no por eso dejaron de ser amenazados, porque hablando del holandés, dice el relato:

...buelto a su nave, dio mayores señales de batalla que primero, porque arboló la bandera roja i rodeó de su navío aquel cendal rojo que se llama *pavesada*, que se acostumbra poner quando se quiere pelear.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 6v.

<sup>449</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 8r.

<sup>450</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 8v.

El fragmento, además de denotar el peligro que corrían los religiosos, constituye un elemento importante para saber que aquella región estaba considerada por los holandeses como su dominio exclusivo. Conviene precisar que los holandeses que actuaban así representaban a la *West-Indische Compagnie* “Compañía de las Indias Occidentales” y para entender su comportamiento, es preciso recordar brevemente su historia en aquella zona, a partir de las notas de Francois Bontinck y Jean Cuvelier.

Fundada en 1621, los Estados Generales de las Provincias (Holanda) le confirieron a esa Compañía el monopolio del comercio en la Costa Occidental africana, desde el Trópico del Cáncer hasta el cabo de Buena Esperanza, de América del Norte y del Sur, y del Océano Índico al este de Nueva Guinea, con la posibilidad de firmar alianzas políticas y acuerdos comerciales con los reyes locales, edificar fortalezas y nombrar a gobernadores y funcionarios. Unos soldados fueron puestos a disposición de esa compañía para la aplicación de las reglas que establecieran. Así, los religiosos, que no llevaban permiso de sus superiores holandeses, corrían el peligro de ser hechos prisioneros o devueltos a Europa, lo que significaría la imposibilidad de emprender la realización de la parte más importante de su misión. Además, los capuchinos eran, como veremos má adelante, enemigos de los calvinistas holandeses. Ante la amenaza, todos pasaron la noche en vela sobre las armas, recelando el ataque de los holandeses en cualquier momento. Sólo la intervención del conde de Soño, provincia en cuya costa pararon los navegantes, puso fin a la amenaza y desenredó la situación, permitiendo así la entrada de los religiosos en dicho condado.

#### Entrada en el condado de Soño.

Después de superar los obstáculos para llegar a la corte del conde de Soño, obstáculos creados principalmente por las amenazas de los holandeses, como queda dicho, los religiosos encontraron un clima ameno, favorable a su existencia y al desarrollo de sus actividades. Además de este elemento, el conde les había enviado guardas para mantener su seguridad. Todo ello hizo posible la entrada de los religiosos en la ciudad condal de Soño para dar inicio a su labor de evangelización. Sin embargo, la facilidad con que se va a desarrollar la

conversión del pueblo del Congo dependerá de varios elementos que enumeramos a continuación:

- La acogida por el conde
- La participación de la población
- El método de evangelización
- El apoyo del rey de Congo

#### Acogida por el conde.

El Conde recibió a los capuchinos con suma alegría, como aparece en el siguiente trozo:

El Conde, sabiendo su llegada, los recibió acompañado de toda su corte, con mucha devoción i afecto, abraçando a los religiosos uno a uno.<sup>451</sup>

Esto marcaba la total disponibilidad del conde para concederles cuanto necesitaban los padres para llevar a cabo su misión. El nombre de ese conde, que aparece en la obra (f. 8v), es don Daniel da Silva. Bontinck y Cuvelier lo confirman diciendo que era don Daniel da Silva quien gobernaba en ese condado desde 1641.

#### Participación de la población.

Excitada por la llegada de los misioneros que no habían visto desde varios años, la población salió masivamente de sus casas para acoger a los capuchinos con cantos y aplausos:

Y al entrar refirieron los padres que fue tan grande el concurso del pueblo que apenas podían andar por las calles, pidiéndoles todos su bendición.<sup>452</sup>

Animados por esas condiciones favorables y por el designio inicial, los religiosos iban a empezar sus actividades evangelizadoras.

#### El método de la evangelización.

---

<sup>451</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 11v.

<sup>452</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 11r.

Lo que llama más la atención en esa actividad es el método adoptado por los capuchinos. A diferencia de los que ya pasaron en aquel reino antes y que exigían gallinas y dinero a los padres para bautizar a sus niños, ellos no pedían nada. La gratuidad del bautismo contribuyó sobre todo a una participación masiva de la población. Las actividades de los frailes se intensificaban cada día más, y tal éxito, aun a mitad del desarrollo de su misión, decidió al prefecto y a los demás a enviar a dos religiosos a Europa (Roma) para dar noticia al Papa y al rey católico de la realización de su misión.

#### El apoyo del rey del Congo.

Al principio, el conde se opuso de manera indirecta a la solicitud de permiso formulada por el Prefecto de la Misión para llegar a la corte del rey de Congo, en la ciudad de San Salvador. Sobre este caso, podemos leer en el libro:

...quando el prefecto pidió licencia i modo para ir a verle [al rey], fue en ocasión que entre él y el conde de Soño avía cruelíssima guerra. Tanto que quince días antes que los padres desembarcassen, le avía el conde (aunque es su vassallo) dado una batalla, en que quedó vencedor y preso el hijo primogénito del rey, que avía ido por lugarteniente general suyo en el ejército.<sup>453</sup>

Las causas de esa oposición son evidentemente políticas, pues, se desprende del fragmento citado (y lo dejamos dicho en otras ocasiones), que las relaciones entre el condado y la corte eran tensas desde 1636, año en que don Álvaro VI (rey de Congo) atacó a don Miguel (conde de Soño), pero fue vencido y preso, y cobró su libertad cediendo al conde parte del territorio (la región de Mukatu). En 1637 el rey fue vencido otra vez en otra batalla. Después de la muerte de don Miguel, le sucedió don Daniel, pero don García, que acababa de suceder a don Álvaro VI en 1641, le movió una cruel guerra e intentó imponer a su hijo don Afonso en el condado de Soño. De nuevo, el ejército real fue derrotado el 29 de abril de 1645 y el Príncipe Afonso preso en Mbanza Soño. Estos acontecimientos

---

<sup>453</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 18r.

envenenaron completamente las relaciones entre el conde de Soño y el rey, considerándose enemigo uno de otro. Según esto, no les podía resultar fácil a los misioneros obtener un apoyo del conde en la etapa de su viaje a San Salvador. Sin embargo, el conde accedió a la solicitud, pero después de que supiera que corría el peligro de excomunión al intentar estorbarles el paso a los religiosos en su labor evangelizadora. Fray Ángel de Valencia, una de las principales fuentes de Pellicer de Tovar en esta relación, no formaba parte del equipo que debía realizar el viaje de San Salvador. En cambio, fray Juan Francisco de Roma, quien realizó el recorrido junto con el prefecto fray Buenaventura de Alessano, fray Buenaventura de Cerdeña y fray Jerónimo de la Puebla, pudo haber sido su fuente en este caso preciso. Además, el que Juan Francisco de Roma fuera el primero en escribir y publicar su relato sobre esa misión constituye un elemento significativo para pensar que Pellicer recibió unas informaciones de él. De cualquier modo, la llegada de esos religiosos a la corte llenó tanto al rey como al pueblo de alegría. Como en Soño, la disponibilidad del rey y la euforia que provocaba la presencia de los religiosos entre los habitantes de San Salvador favorecen el desarrollo feliz de las actividades de evangelización. Bautizaron a miles de niños y personas mayores, edificaron iglesias con la ayuda constante del rey, predicaban, empezaron las confesiones, etc.

#### Tercera parte: vuelta a Europa.

El viaje de vuelta a Europa no fue realizado por todos los misionarios, ni se realizó por razones únicamente religiosas, es decir, como término normal y esperado del proceso. Además, la necesidad de continuar las actividades empezadas no permitía el regreso de todos los religiosos. Por otra parte, los asuntos de que estuvieron encargados los dos capuchinos que realizaron ese viaje eran más políticos que religiosos. En efecto, el rey del Congo quería arreglar algunos problemas enviando una embajada al príncipe de Orange en Holanda (para negociar unos cuantos asuntos entre los que el relato sólo da a conocer el elemento relativo a la negociación de la entrada libre de los religiosos en el reino desde el puerto de Loanda en manos de los holandeses). Además, quería enviar

otra embajada al Papa para solicitar su ayuda y su apoyo en otros asuntos que el autor no va a revelar en este relato (a excepción del aspecto relativo a la solicitud del envío de nuevos ministros evangélicos a su reino para reforzar la evangelización). Pero gracias a otras fuentes independientes, se sabe que el rey del Congo le pedía al Papa la autorización para transformar su reino donde el acceso a la corona hasta entonces era electivo, en monarquía hereditaria. Las mismas fuentes afirman que el Papa no le concedió este favor. Tampoco habla el autor de la carta que envió el rey del Congo a don Felipe IV de España con su embajador fray Ángel de Valencia, en la que solicitaba del rey católico el envío a Loanda de una flota española para tomar esa ciudad que se encontraba en poder de los holandeses opuestos a la evangelización del reino. El rey de España tampoco accedió a esa solicitud. Volviendo a la nueva misión de los religiosos en su viaje de vuelta, el último asunto de que estaban encargados era la mediación en el conflicto que oponía al conde con el rey y obtener la liberación del príncipe encarcelado. Convencido de que no había embajadores más competentes que los padres para realizar una misión tan importante y delicada, el rey, con el consentimiento del prefecto, nombró a fray Ángel de Valencia y a fray Juan Francisco de Roma sus embajadores, como se observa en el siguiente pasaje:

Y pareciéndole que mucho mejor negociarían este designio los mismos, por estar tan pláticos en las inteligencias de Europa que algún otro natural del Congo, hizo instancia con el prefecto que nombrasse dos religiosos, a quien él eligiese por sus embaxadores: uno al príncipe de Orange, para solicitar el pasaporte libre a los Capuchinos; i otro al Sumo Pontífice, para que le diese la obediencia en su nombre, i le suplicasle le embiasse obispos i nuevos religiosos Capuchinos, i le concediesse otras gracias particulares.<sup>454</sup>

Con esto, los misioneros se convirtieron en hombres políticos, ya que empezaron a desarrollar actividades diplomáticas. Esto nos lleva a pensar en las relaciones entre la política y la religión, o más precisamente en la imbricación de la religión en la política, aspecto que vamos a analizar en la segunda parte de nuestro análisis.

---

<sup>454</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 30r.

Pero volviendo a la realización de la nueva misión de los religiosos, podemos notar que se hizo en varias etapas que enumeramos a continuación.

De San Salvador a Soño: liberación del príncipe.

El objetivo de los misioneros en esta etapa era mediar entre el conde y el rey, en el conflicto que los oponía desde varios años, y negociar la liberación del príncipe Afonso, preso en el condado. Los dos capuchinos llegan a Mbanza Soño (la fecha de su llegada es el 23 de octubre de 1646, según el Padre Mateo de Anguiano, Cuvelier y Bontinck). Tras persuadir al Conde de que no habría ninguna represalia por parte del rey -porque pensaba que la liberación del príncipe le iba a causar más daño, y que el rey le podía declarar otra guerra para vengarse de la afrenta sufrida en las últimas batallas-, los religiosos obtuvieron la liberación del príncipe. Señalemos que el rey, en varios intentos para obtener la liberación de su hijo, había solicitado la mediación de los holandeses. Pero éstos, conocidos más bien como políticos violentos que como hábiles diplomáticos, fracasaron al querer utilizar la disuasión en vez de la negociación. Sobre esa solicitud de la mediación de los holandeses, escribe Pellicer de Tovar:

Y así pensó buscar su libertad por medio de los olandeses. Así escribió a su confessor, que estava en Loanda, que negociasse con los directores de aquella ciudad esta inteligencia. Los quales, complaciendo al rey en lo que pedía, aprestaron un grande navío con muchos soldados, que desembarcando en Soño, el cabo dellos dixo con suma arrogancia al conde: que en todo caso le entregasse al príncipe, porque traía resolución de restituírle al rey; y que de no hazerlo, los directores de Loanda le amenazavan con cruel guerra. El conde, burlándose con risa secreta de las amenazas del olandés, dixo que presto le daría la respuesta. I mandando tocar arma al instante, salió con los suyos a la plaça, donde sus escuadrones se avían ya puesto en orden. I sentándose con mucha majestad en su silla, hizo que sus soldados escaramoscassen media hora i luego, buuelto al capitán, le dixo que bien podía volverse muy apriessa, porque de ningún modo entregaría su sobrino, hijo del rey, a un mercader olandés hereje...<sup>455</sup>

El mismo acontecimiento fue relatado en los mismos términos por fray Juan Francisco de Roma (p. 48). Lo que más llama la atención es la capacidad de los religiosos de negociar con éxito y triunfar donde fracasaron los políticos de profesión; lo que podía llevar a pensar que los religiosos tenían más ascendencia

---

<sup>455</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 28r.

sobre el conde. Además, se puede notar la eficacia de los religiosos por su habilidad en las negociaciones y la eficiencia de su método persuasivo.

#### De Soño a Loanda y Pernambuco.

Después de entregar al príncipe en San Salvador, los embajadores continuaron su viaje a Pernambuco (Brasil), llamado Nfornabuch en el relato. Ese viaje se prolongó un mes y medio y los padres fueron acogidos en esa ciudad por un gran admirador de los capuchinos, Ludovico Heyns, quien los alojó en su casa durante los cuarenta días que esperaron la embarcación para Holanda. La acogida excepcional reservada a los Capuchinos desde el inicio de su misión en 1645 en varios países de Europa denotaba la popularidad de que gozaba esta Orden en aquel entonces -lo que posiblemente quería demostrar el autor- y nos obliga a saber más sobre ello, mediante una breve nota sobre su nacimiento y evolución. Pero reservemos este ejercicio para la segunda parte de nuestro trabajo, en el apartado dedicado al tema de la religión.

#### De Pernambuco a Holanda.

El relato no refiere nada particular sobre esta etapa, aparte de los consabidos problemas de la navegación, el hambre y la sed. En Holanda, fracasa su misión porque el Consejo opuso una negativa a la solicitud de pasaporte para que los capuchinos pudiesen entrar libremente en el Congo.

#### De Holanda a Roma.

Tras el fracaso de su misión en Holanda, los embajadores-religiosos viajaron a Roma, que era otra etapa en la realización de su misión diplomática. Pasaron por Francia y llegaron a Roma<sup>456</sup> vía Liorna. En Roma los embajadores consiguieron una audiencia secreta con el Papa para informarle de lo ocurrido durante su viaje, y otra pública en la que dieron obediencia del rey del Congo al sumo pontífice. Otras muchas ceremonias han sido celebradas en honor del rey de Congo y, al final, se llegó a la conclusión de enviar una nueva misión al Congo y otra al reino de Benín por primera vez. El prefecto de la misión del Benín es fray Ángel de Valencia. Éste, después de preparar el viaje, pasó por España, de donde tenía que

---

<sup>456</sup> Bontinck sitúa la llegada de los dos Religiosos a Roma el 19 de marzo de 1648.



embarcarse para dicho reino africano. Pero lo que no dice el relato es que Ángel de Valencia llevaba otra embajada del rey de Congo al rey de España, con una carta en la que -como dijimos arriba- solicitaba una intervención militar de España en Angola.

Cuarta parte: descripción del reino del Congo.

Esta parte de la obra se dedica, como lo indica su título, a la descripción del reino de Congo. Su importancia es inequívoca y el autor le da un tratamiento casi particular. En efecto, de los setenta y cuatro folios numerados veintisiete se dedican a esta descripción (ff. 47 a 74). Esta parte ocupa así una proporción considerable del relato. Además, su ubicación material es muy significativa: viene al final de todo, a diferencia de muchos relatos de viajes en los que la descripción de los lugares visitados está diluida en todo el texto. Podría llegar esta parte a constituir un relato independiente, muy útil para el conocimiento del reino del Congo en todos sus aspectos: geográfico, económico, político, social y cultural, porque contiene todos los elementos necesarios (la división administrativa, los ríos, los límites del reino, las variaciones climatológicas, la agricultura en todos sus aspectos, la fauna, la flora, la ganadería, las costumbres locales, tales como la manera de vestir, la alimentación, la celebración de las bodas, la manera de llorar los muertos o de enterrarlos, las diferentes fiestas del reino y sus celebraciones, el comercio, la justicia, la política en el reino...). Otra particularidad de esta parte radica en su organización: es la única parte del relato dividida en capítulos (dieciséis en total), con títulos que reflejan el contenido de las realidades descritas. La fuente de Pellicer en esta parte no fue sólo fray Ángel de Valencia. Dice al propósito en la advertencia que precede la descripción:

Referiremos agora el sumario de las cosas mas notables i descripción del reyno de Congo, reduciendo a método castellano las relaciones que los padres de la misión nos dieron en distinta lengua.<sup>457</sup>

Además del citado padre, Juan Francisco de Roma pudo haber sido otra de las fuentes del autor, por varias razones: en la descripción del reino del Congo, en

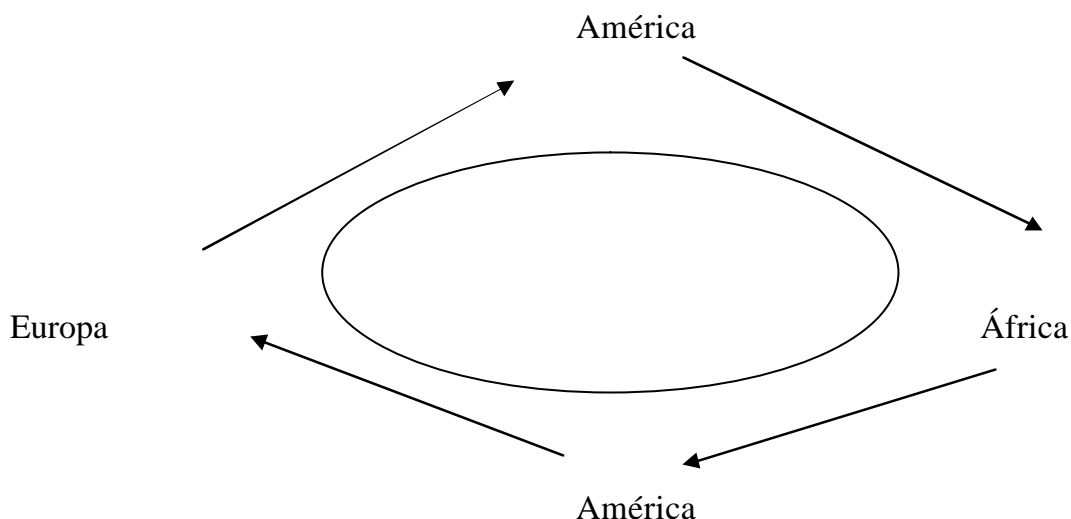
---

<sup>457</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 47v.

efecto, tanto el estilo adoptado como el orden de presentación de las realidades descritas, y hasta los términos empleados son idénticos en *Breve relatione* de Juan Francisco de Roma y en *Misión Evangelica al Reyno de Congo* de Pellicer. No por esto faltan diferencias entre los dos relatos, sobre todo en esta parte. En Pellicer, la parte dedicada a la descripción del reino consta de dieciséis capítulos y en Juan Francisco de Roma, trece, porque las descripciones de las ceremonias observadas con los difuntos, la forma en que el rey concede un favor, y los jueces y modo de determinar los pleitos, no constituyen capítulos en la segunda obra. Además, en *Breve relatione* el autor reproduce, a continuación de la descripción del Congo, la carta que el capitán del navío que los llevó al Congo (Juan Bernardo Falconi) escribió a la Sacra Congregación para darle noticia desde la cárcel en Holanda, de lo que ocurrió durante todo el viaje, tanto de ida como de vuelta, y cómo fue preso por los holandeses después de perderlo todo, hasta su navío. También encontramos en el libro una copia del certificado expedido a Falconi por el prefecto de la misión y sus compañeros capuchinos. Estos elementos no se encuentran en el relato publicado por Pellicer. La selección de las informaciones y la omisión de ciertos elementos pueden tener varias interpretaciones: primero, Pellicer de Tovar no hubiera querido comprometerse políticamente ofreciendo informaciones desagradables en la corona española. Segundo, su principal fuente que era Ángel de Valencia no detenía esos elementos.

#### 4.1.1.3 Estructura literaria de la obra.

Por estructura literaria pretendemos referirnos a la construcción o la representación esquemática mental del relato, siguiendo las huellas de los viajeros en sus vueltas. Así, vemos que el viaje tiene una estructura cerrada, iniciándose en Europa y volviendo al punto de partida (Europa) después de recorrer los espacios marítimos y terrestres americanos y africanos. Esquemáticamente, el viaje podría representarse de la manera siguiente



Estos elementos denotan que el viaje realizado por los misioneros es un ciclo completo. Desde luego, la construcción mental del relato es circular y también cerrada. El relato empezó en Europa desde Roma, corriendo por Liorna de donde tuvieron que embarcarse para Lisboa. De Lisboa, regresaron a Roma, desde donde empezó efectivamente el viaje, pasando por España (Vinaroz, Madrid, Sevilla, Sanlúcar y las Islas Canarias). Entraron en el espacio del continente americano y más precisamente en las costas de Brasil y desembocaron en el espacio africano (Golfo de Guinea, el Condado de Soño ya en el reino de Congo y San salvador, la capital del reino). En el viaje de vuelta, podemos notar que los viajeros recorrieron los mismos espacios, aunque con algunas pequeñas modificaciones que no alteraron del todo el sentido del itinerario al nivel macroespacial, ya que partieron de África (San Salvador, Soño, Golfo de Guinea) y llegaron a América (Pernambuco en Brasil) de donde se embarcaron para Europa (Holanda, Francia, Liorna y Roma).

#### 4.2. Narración y descripción en la obra.

Aunque el autor lo mezcla a veces cuando trata de representar hechos vividos relacionándolos con lo oído, podemos notar que, de manera general, el relato consta de dos macroestructuras correspondientes a los dos modos que exponemos a continuación. Pero señalemos de pasada que la mezcla de la narración y la descripción en un relato suele ser característica de la narrativa, como podemos advertir en los siguientes propósitos de Gérard Genette:

Todo comporta, en efecto, aunque íntimamente mezcladas y en proporciones muy variables, por una parte representaciones de acciones y acontecimientos que constituyen la narración propiamente dicha, y por otra parte representaciones de objetos o de personajes que constituyen lo que se llama hoy la descripción<sup>458</sup>.

Sin embargo, aunque los dos modos aparecen muy a menudo entremezclados a lo largo de una obra, cabe notar que existen fragmentos dominados por uno u otro estilo en *Misión evangélica al reyno del Congo*.

### 2.1 La narración

Domina en las tres primeras secuencias semánticas de la obra y se debe principalmente al carácter informativo y utilitario de la intencionalidad del autor. Nos traza la historia del reino donde se desarrollan las acciones de los misioneros, y nos relata, a veces como un diario, la progresión de los viajeros en el espacio y en el tiempo, los acontecimientos vividos por ellos en todas las etapas de ese viaje. Podemos afirmar, siguiendo los pasos de Juan Miguel Ribera Llopis<sup>459</sup> en su comentario sobre la función de la narración, que lo eminentemente narrativo incide en el contenido de los hechos coetáneos relatados, mientras que la narración que se refiere a los elementos históricos se limita a constatar la existencia de una realidad sobre la que el narrador no tiene ningún poder: no la puede alterar ni modificar. La historia del reino del Congo presentada por Pellicer de Tovar en *Misión Evangelica al reyno de Congo* es idéntica, en los acontecimientos representados, a la narración de los mismos, relatada en cualquier otro documento anterior o posterior a este libro. Sin embargo, la problemática del dador del relato en *Misión evangélica al reyno de Congo* nos obliga a detenernos un poco. Sabiendo que el autor de la obra no formaba parte de los que realizaron el viaje cuya relación es el argumento de esta obra, se puede preguntar quién es el dador del relato. En otros términos, es imprescindible determinar el dador del relato para diferenciarlo del autor del

---

<sup>458</sup> G. Genette, "Fronteras del relato" *Análisis estructural del relato*, Comunicaciones, nº 8, Buenos Aires: Tiempo, 1970, pp. 193-208.

<sup>459</sup> J. M Ribera Llopis, "Hacia una escritura del viaje" en *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, p. 75.

libro. En efecto, para Roland Barthes<sup>460</sup> por ejemplo, el dador es el narrador del relato. Es un personaje que vivió los hechos y los relata. Pero en *Misión evangélica al reyno de Congo*, el dador del relato es diferente del autor de la obra (José Pellicer de Ossau Salas y Tovar). Aquí, el autor de la obra -ajeno a la experiencia vivida- no se confunde con el dador -quien vivió la experiencia que transmitió luego al autor del libro- y los signos del o de los narradores vienen explicitados en la obra. Por ejemplo, Pellicer utiliza la tercera persona para referirse a los protagonistas de las acciones del relato:

Llegaron a Liorna, donde esperaron embarcación para Lisboa.<sup>461</sup>

Allí dieron quenta de lo que sucedió a su santidad.<sup>462</sup>

Partieron de Roma a Génova...<sup>463</sup>

En todo el relato, el sujeto de la acción está en tercera persona del plural. Por otra parte, Pellicer de Tovar afirma haber recibido la relación de algunos miembros de la misión, pero cita más frecuentemente a fray Ángel de Valencia, a pesar de que alude también a Buenaventura de Taggia y Juan Francisco de Roma, sin precisar -como nos advertiremos en las citas que reproducimos a continuación- la manera como recibió esas relaciones de cada uno de ellos:

Y aunque el successo de tan solemne festividad no viene referido en las relaciones que corren impresas desta misión, aviéndole yo oído de boca del padre fray Ángel de Valencia, me pareció no passarle en silencio para gloria de Dios i consuelo de los devotos del sacrosanto misterio de la venerable eucaristía.<sup>464</sup>

En otro fragmento del relato, dice el autor:

Pues según he oído a fray Ángel de Valencia, me ha asegurado por escrito i de palabra, que con haverse hallado, en las más solemnes procesiones del

---

<sup>460</sup> R. Barthes, "Introducción al análisis estructural del relato" en *op.cit.*, pp. 9-44.

<sup>461</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 1v.

<sup>462</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 2r.

<sup>463</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 2v.

<sup>464</sup> *Ibidem*, f. 3v.

santísimo, que con tanta majestad i religión se celebraban en las mayores cortes de Europa, ninguna como ésta le avía causado tanta edificación... (f. 15 r).

En otra circunstancia, Pellicer se sirve de la relación de fray Buenaventura de Taggia (otro miembro de la misión) para referirse a algunos acontecimientos -que posiblemente no le relató Ángel de Valencia- como la acogida de los misioneros en la ciudad de Pernambuco por el mercader francés Ludovico Heyns de San Maló:

Mas no se podrá decir el tratamiento i caricia que les hizo su huésped, según lo pondera en su relación fray Bueneventura de Taggia.<sup>465</sup>

En la advertencia que precede la parte del relato que se dedica a la descripción del reino del Congo, dice Pellicer lo siguiente:

Reduciendo a método castellano las relaciones que los padres de la misión nos dieron en distinta lengua...no hemos querido alterar la narración en el todo ni en parte.<sup>466</sup>

Todo ello nos lleva a concluir, aunque no lo dijera, aparece explícitamente que el autor de la obra (Pellicer de Tovar) y el dador, o mejor dicho los dadores de los hechos relatados en la obra (los padres, miembros de la misión del Congo), son obviamente diferentes. Los signos del narrador son inmanentes al relato mientras que los signos del autor se encuentran en la instrumentación de los signos del narrador. En conclusión, quien habla en el relato no es quien escribe. Volviendo al tratamiento de las fuentes por el autor, cabe señalar que el relato no ofrece ningún dato sobre la discrepancia de las relaciones de los religiosos. A partir de esta observación, se puede hacer una interpretación de la ausencia de elementos divergentes afirmando que las relaciones recibidas de los misioneros por Pellicer de Tovar, tanto oral como por escrito, presentaban una homogeneidad; lo que garantiza evidentemente la veracidad del relato.

#### 4.1.2.2 La descripción

---

<sup>465</sup> *Ibidem*, f. 25v.

<sup>466</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 47v.

El autor utiliza este modo de manera permanente a lo largo del relato y casi exclusivamente en la última parte de la obra para describir el reino de Congo: el mismo título de esta parte lo denota: “Descripción del reino de Congo, su sitio, provincias, ríos...” (f. 47r). La descripción cumple aquí funciones diegéticas en la economía general del relato. En efecto, la descripción no sólo recrea, sino que cumple una función más manifiesta y simbólica en *Misión*: la descripción física y moral, como veremos, revela y justifica la filosofía de los personajes que son a la vez sus signo, causa y efecto. Tanto los estados temporales como las actividades humanas y las costumbres descritas en esta parte son portadores de la filosofía y de la civilización que justifican el *modus vivendi* de los congolese en particular, y de los negros en general. Pero dejemos por el momento este asunto y volvamos, para cerrar este paréntesis, a la diferencia entre la narración y la descripción en este libro para observar que la distinción que se puede notar se sitúa al nivel del contenido: la narración se refiere a las acciones o acontecimientos considerados como puros procesos, con especial insistencia en el aspecto espacial y temporal. Así, la relación de los recorridos efectuados por los misioneros en todas las etapas de su viaje, desde Roma hasta el reino del Congo, así como los acontecimientos que salpicaron esas etapas, son el objeto de la narración. En cambio, la descripción se detiene sobre los objetos y seres considerados como parados en el tiempo y en el espacio, ya que las realidades representadas sobre todo en la última parte de la obra son inmutables y ofrecen posibilidades de ser retratados varias veces del mismo modo. Como ya indicamos, se dedican en el relato dieciséis capítulos a la descripción del reino del Congo, y la sustancia de esa descripción es la que ofrecemos a continuación.

#### Capítulo 1: situación geográfica del reino del Congo.

Está situado el reino de Congo en aquella costa de África que mira al océano etiópico, comenzando en cinco grados de la otra parte de la línea equinoccial i estendiéndose hazia mediodía hasta cerca de onze.<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 48r.

Más adelante, se describe el relieve del reino en las siguientes palabras:

El país es montuoso, con valles profundísimos, menos aquella parte que está cercana al mar que, siendo muy arenosa, está igualmente más baja. (*ibídem*).

Esta descripción apunta los accidentes geográficos que caracterizan el reino del Congo y que pueden explicar o implicar de algún modo la inaccesibilidad de ciertas partes del reino a los europeos. A continuación de la descripción del relieve, el autor menciona la división administrativa del reino:

Divídese en seis grandes provincias, conviene a saber, las de Bamba, Soño, Sundi, Pango, Batta i Pemba.<sup>468</sup>

Al final del capítulo el autor describe el régimen hidrográfico del Congo, presentando sus siete ríos más caudalosos que son: el Zaíre, el Leluanda, el Ambrici, el Loze, el Ongó, el Dande y el Bengo. Sobre los efectos negativos de esa abundante hidrografía, dice:

... se crían muchos cocodrilos que hazen peligróssísimo su pasaje, aún en canoas, porque quando las sienten cortar el agua, sin que los pasajeros puedan prevenirlo, açotan con la cola un costado de la canoa, que por su facilidad en volverse, da el buelco i arroja los caminantes a las olas, i a los quales corren con las bocas abiertas i tiran al fondo, donde los matan i despedazan.<sup>469</sup>

Lo que omite el autor, sin embargo, son los beneficios que las poblaciones sacan de la presencia de esos ríos, porque, como se puede imaginar, eso implica importantes actividades pesqueras, agrícolas y ganaderas que harían del reino del Congo una nación rica. El que el autor haya preferido relatar lo exótico y peligroso de la realidad observada remite a la voluntad de insertar en la obra elementos que forman parte de las *mirabilia*, aspecto muy común y de moda en los libros de viajes desde la Edad Media.

## Capítulo 2: el clima.

---

<sup>468</sup> *Ibídem*.

<sup>469</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 48v.



Las realidades observadas en este campo permitieron al autor rectificar las ideas estereotipadas que se tenían en occidente sobre aquella zona presentada como una parte inhabitada por el rigor del clima:

Si bien el Congo está debaxo de la tórrida zona, que los antiguos juzgaron por inhabitada, tiene tan templanza de ayre que haze maravilla a los que llegan a aquella región. Porque en ella no se sienten calores excesivos en el verano, ni fríos rigurosos en el hyvierno, siendo ansí que su hyvierno es como el otoño de Europa.<sup>470</sup>

Para ilustrar esa realidad, el autor ofrece los ejemplos de la frescura de las noches durante todo el año, la pureza del aire en muchas regiones y la ausencia de insectos parásitos, tales como las moscas, las chinches, las pulgas y los mosquitos. Pero señala la presencia de hormigas feroces que salen de la tierra y lo devoran todo a su paso. La manera como se presenta esa realidad levanta una sospecha de exageración que, en muchos relatos de viajes, suelen ser una realidad recurrente. Acerca de los daños que provocan esas hormigas, por ejemplo, podemos leer las líneas siguientes en el relato:

Dicen también las relaciones que ha sucedido más de una vez que, entrando en alguna casa, donde tenían o lechón, o otro animal atado, se le han comido entero, sin que el dueño al bolver a su casa hallase más que los huesos.<sup>471</sup>

Lo inverosímil del caso, como se puede imaginar, está en el carácter de la información que se parece más al cuento que a la realidad. No eran hechos vividos por los misioneros sino relaciones que escucharon en aquel reino. En las líneas anteriores al fragmento citado, se precisaba que esas hormigas eran “del tamaño de las moscas” (f. 49r). Considerando esa precisión, difícilmente se puede creer que tales insectos lleguen a devorar un animal entero en menos de un día. Este aspecto del relato nos lleva a pensar en el tema de las maravillas en este relato.

En las digresiones contenidas en *Misión evangélica al reyno de Congo* el carácter fabuloso y extraordinario de los hechos contados o de las realidades

---

<sup>470</sup> *Ibidem*, f. 49r.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

descritas no da lugar a dudas sobre la presencia de las maravillas en el relato. Entre esas maravillas citemos los casos más relevantes. El primer caso de esas *mirabilia* relata el hallazgo de una “milagrosa cruz de piedra negra de dos palmos” (f. 7v). La presencia de esa piedra semejante a las que se encontraban en el reino del Congo llevó a los misioneros a creer en milagro y otorgar una vocación de cruz a la iglesia que luego se construyó en el lugar donde se halló esa piedra. Fíjense que la piedra era negra, en un continente negro: la asociación es simbólica y podríamos decir que el contexto social incidió en esa maravilla. El segundo elemento se refiere a la victoria milagrosa de un número muy reducido de cristianos cercados por un ejército de infieles capitaneado por un príncipe rebelde. Reproducimos a continuación el fragmento relativo a este caso:

A esto se añadió que el príncipe Pansa Aquitama, perseverando en su idolatría con el resto de los gentiles, persiguió a los bautizados, con que se encendió guerra cruel. En los trances della, hallándose el rey don Alonso su hermano en una plaça con solos veinte portugueses, le cercó en ella con veinte mil infieles. I siendo preciso pelear, obró Dios grandes maravillas. Porque el rey i los suyos vieron un gran resplandor en el cielo, i en medio cinco espadas ardientes que el rey tomó por armas, i oy conservan sus sucesores. Acometieron los veinte a los veinte mil, invocando a la Española, a Dios i a Sant-Iago (a quien allá adoran con mucha devoción) i los desbarataron i vencieron, con prisión de su príncipe que murió en ella, obstinado en su error i todos confessaron aver sido vencidos i rotos por una señora hermosíssima de color blanco i un cavallero a cavallo que traía en los pechos una cruz roja.<sup>472</sup>

Como se puede notar, la exageración y la presentación de situaciones descomunales como la victoria de veinte hombre sobre veinte mil, la ayuda de seres extraordinarios a los cristianos, son tantos elementos que no sólo contribuyen a clasificar este acontecimiento como un gran milagro sino llevan a la gente a creer en las maravillas divinas. A esos casos se añade una extraña excavación del cadáver de un príncipe apóstata del reino del Congo:

En este reinado un príncipe llamado don Francisco apostató de la fe i la persiguió, i muriendo en su error, fue enterrado en la iglesia de Santa Cruz, de

---

<sup>472</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 8.

donde, por permisión divina (escriben las relaciones) que fue sacado su cadáver visiblemente, con ruido espantoso por los demonios i nunca pareció.<sup>473</sup>

Aunque ese caso se refería a los hechos que remontaban a los primeros momentos de la evangelización del reino del Congo (finales del siglo XV), se puede notar en el relato que la mentalidad seguía dominada por ese aspecto de la vida: *las mirabilia*. El cuarto elemento que ofrecemos confirma aún la pervivencia de esa realidad en el siglo XVII a través de este relato. Este caso se refiere a una imagen de Nuestra Señora de la Concepción que mandó pintar una condesa devota de la religión seráfica, y que luego ofreció a los misioneros para que la llevaran al reino del Congo y colocasen en el altar mayor de su convento. Ante la imposibilidad de llevar la imagen, los misioneros renunciaron al regalo de la condesa portuguesa, pero ésta la entregó a Buenaventura de Taggia quien se embarcaba al reino del Congo para entregarla a los misioneros. Pero el cuadro cayó en las manos de los holandeses en Luanda, tras el prendimiento del navío en el que iban Buenaventura de Taggia y su compañero y el despojo de todos los viajeros de sus pertenencias. Durante su viaje de regreso a Roma Ángel de Valencia y Juan Francisco de Roma pasaron por Luanda y toparon, en la casa de uno de los directores holandeses, con la imagen. A pesar de la fuerte animosidad que caracterizaban las relaciones entre los holandeses y los capuchinos, los religiosos lograron recuperar esa imagen tras suplicar al director. La relativa facilidad con que obtuvieron satisfacción los religiosos no era para ellos sino la expresión de las maravillas de la Virgen, como aparece en el texto que citamos a continuación:

En que vino a mostrar la gloriosa virgen que aborrecía que el retrato de su purísima concepción estuviese en poder de gente tan su enemiga i de su santísimo hijo, i que quiso mover el corazón de aquel hombre a conceder esta petición, porque su santa imagen i la del beato Félix viniessen a manos de sus devotos hijos i recibiesen el debido culto i honor en la adoración de aquellos pueblos.<sup>474</sup>

---

<sup>473</sup> *Ibidem*.

<sup>474</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 29v.

En otro fragmento los misioneros consideraban la caída de la ciudad de Pernambuco en manos de los portugueses como una justicia divina ante los malos tratos que reservaron los holandeses a los religiosos y sobre todo porque esos holandeses intentaban obstaculizar el desarrollo de su misión:

Pues antes que saliessen de la Haye llegó aviso de que los portugueses avían tomado la ciudad de Nfornabuch, echando de allí la guarnición de Olanda. Quedaron los padres grandemente maravillados de los profundos juizios de Dios.<sup>475</sup>

Así, la historia de las hormigas voraces y los últimos elementos que hemos ofrecido son pruebas de la presencia de las maravillas en el relato. Aunque *Misión evangélica* no dejó gran lugar a esas maravillas, la presencia de estos elementos confirma por lo menos una cosa: la herencia de la propensión medieval a lo fabuloso, extraordinario y asombroso. Según Miguel Ángel Pérez Priego por ejemplo, el lugar que ocupaban las maravillas en los libros de viajes medievales era tan importante que constituían una materia muy preciada en aquellos libros. Como consecuencia, concluye en los siguientes términos:

El viajero muchas veces no llegará a diferenciar lo visto de lo imaginario recibido, combinará objetividad y fabulación, mezclará detalles directamente observados con ideas adquiridas y le será muy difícil, en definitiva, prescindir de los cinocéfalos, de los sciopodas o de los árboles ornitógonos<sup>476</sup>.

Sin embargo, las maravillas que parecían influir más en los misioneros eran las que apuntaban los milagros de los santos, del mesías o de la Virgen. En este sentido, el recurso a esas maravillas podía ser un método propagandístico de la exaltación de su fe cristiana católica.

### Capítulo 3: los cultivos y las costumbres del reino del Congo.

En este capítulo se describen los diferentes productos agrícolas del reino del Congo y las comidas típicas de sus habitantes, con especial insistencia en la

---

<sup>475</sup> *Ibidem*, f. 36r.

<sup>476</sup> M. A. Pérez Priego, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, en *Literatura de viajes*, (monográfico) *Compás de Letras*, 7, diciembre 1995, p. 69.

abundancia de esos productos, entre los que destacan el trigo, el mijo y la mandioca. También se señalan las frutas como las cidras, los limones, las naranjas etc. Entre las verduras el autor cita sobre todo la lechuga, coles, “achichonas”, perejil, hierbabuena etc. La abundancia y la variedad de esos productos garantizaban a los congolese una comida no sólo suficiente sino también rica y equilibrada. Además, esto implicaba la fertilidad del suelo y la generosidad del clima del reino del Congo.

#### Capítulo 4: la fauna del Congo.

Se describen los animales del reino del Congo, tanto domésticos como salvajes, comparándolos con los que se encuentran en Europa, insistiendo sobre el número muy elevado de los salvajes en aquel reino, otro aspecto de lo exótico que quería señalar el autor:

Ciervos, cabras monteses, i bueyes selváticos ay en cantidad grande, como también lobos, zorras, monas, i micos grandes.<sup>477</sup>

Una mirada especial se dedica a los animales que no se encuentran en Europa. Se detienen más en su descripción, ofreciendo más detalles sobre ellos. La cebra es uno de esos animales, y sobre ella podemos leer la siguiente descripción:

Ay en esta misma provincia un género de animal que se llama zebra, que, en todos sus miembros, parece mula, mas en el pelo es todo distinto: porque desde el principio del lomo hazia el vientre, está listado de tres colores: blanco, negro i leonado; i en la misma forma, la cabeça, el cuello i las piernas. Las listas son anchas tres dedos, con tal orden que al color blanco sigue el negro, i a éste, el leonado, i luego buelve a començar el blanco, i assí sucessivamente guardando siempre la misma regla. En la carrera es velocíssima, i si la domassen, pudiera muy bien servir de caballo porque no es muy fiera.<sup>478</sup>

Esta actitud caracterizaba al autor en la presentación de todas aquellas realidades que eran novedosas en Europa. La intencionalidad del autor era, sin duda, hacer descubrir a sus lectores europeos lo desconocido, lo ajeno, lejano y curioso, lo que una vez más confirma la presencia de las maravillas en el relato.

---

<sup>477</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 56v.

<sup>478</sup> *Ibidem.*

Los ocho capítulos siguientes describen los habitantes del Congo y su *modus vivendi*. En ellos, se ofrecen muchos detalles sobre los aspectos físicos y morales de los negros que habitan esa región; la organización de su sociedad, su espiritualidad con insistencia sobre su relación con la naturaleza, su ciencia y sus diferentes técnicas, así como su vida económica. Ningún detalle escapa a la observación, y la plasmación de esas informaciones en el relato hace de *Misión evangélica al reyno de Congo* un verdadero documento antropológico.

Los capítulos 13, 14 y 15 se ocupan de la organización política y militar del reino del Congo, y el último describe el funcionamiento del sistema judicial. Con esto, tenemos un amplio e interesante documento sobre el reino del Congo en el siglo XVII, lo que, como ya hemos dicho, confirma la importancia histórica del relato. Esto confirma también el papel que desempeña la descripción en los relatos de viajes en general, porque es a través de ella que nos llegan lo más importante.

De cualquier forma, la adopción y la combinación de estos dos estilos parece ser una de las características fundamentales de los libros de viajes, antiguos o modernos, como lo nota acertadamente Roland le Huenen en los siguientes términos:

Le récit de voyage se fait le lieu d'accueil pour des discours d'origine diverse qui le parcourent et s'y articulent: les discours du géographe, du naturaliste et de l'ethnologue, de l'administrateur et du militaire, du missionnaire, du marchand et de l'économiste, de l'historien, de l'archéologue de l'amateur d'oeuvre d'art...<sup>479</sup>

La justificación de tal comportamiento radica en las mismas finalidades de las informaciones ofrecidas y los tipos de discursos tratados, así como la postura de los viajeros ante las realidades que viven. Si la espontaneidad -y no improvisación- impone el modo narrativo en la exposición de los hechos vividos a lo largo del itinerario, la descripción se adopta para la representación de las

---

<sup>479</sup>R. Le Huenen, "Qu'est ce qu'un récit de voyage?" en *Les modèles de récits de voyage*, monográfico de *Literales*, n° 7, 1990 pp. 7.

cosas cuya observación se hace más detenidamente y aún de manera analítica. Eugenia Popeanga habla de la combinación de estos elementos, en los libros de viajes en general, en los términos siguientes:

Sea cual fueren, las características del libro de viajes (itinerario, descripción del mundo, crónica de viaje-conquista, guía de peregrinación), todos, de una forma más o menos evidente, utilizan los tres tipos de textos separándolos de forma deliberada o procurando insertar el texto modelo dentro del relato<sup>480</sup>.

#### 4. 1.3. Las acciones.

Precisemos, de entrada, que el análisis de las acciones es un ejercicio subordinado casi completamente al estudio de los personajes. En efecto, si una acción se desarrolla en unos determinados espacio y tiempo, el elemento fundamental que la condiciona es el personaje o actante, siendo sujeto, agente o paciente de la misma. La acción no tiene sentido fuera del personaje y su existencia implica la del o de los personajes. En el caso de *Misión evangélica al reyno de Congo*, notamos, de manera general, que la obra ofrece la imagen de un cuadro con situaciones agitadísimas, debido a la gran movilidad de sus personajes. Al describir la estructura de la obra ya señalamos la distribución espacial de las principales acciones, indicando las diferentes etapas del viaje de los misioneros, con los espacios recorridos en cada etapa (seis espacios en la etapa europea, tres en la marítima y dos en el reino de Congo). Estos once espacios se llenan de movimientos que implican un número impresionante de actividades desarrolladas por los viajeros a lo largo del viaje. Pongamos unos ejemplos para ilustrar este propósito. En la descripción de la etapa del viaje que corresponde al recorrido de Roma a España (ff. 2v-4v), treinta de los treinta y nueve verbos conjugados empleados expresan movimientos y acciones dinámicas: “partieron de Roma”, “llevó por compañero”, “partió a buscar”, “caminaron”, “se embarcaron”, “fueron en procesión”, “los abrazó”, “se desplegaron”, etc. Sólo nueve verbos se emplean para expresar el estado de ánimo, el deseo, un estado estático o un juicio de valor: “fue muy fácil”, “tenía”,

---

<sup>480</sup>E. Popeanga, “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales” en *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 25.

“no se podrá referir”, “fue forzoso detenerse”, “esperaban”, “la juzgaron por de quinze meses”, “quiso hacerse a la vela”, “fue señal”, “quiso librar”. Del mismo modo, la entrada de los misioneros en el condado de Soño (Congo) se acompaña de un despliegue de peripecias que provocan muchas acciones y movimientos: primero porque los viajeros se disponían a protegerse y a defenderse de las agresiones de los holandeses que les querían mover un conflicto, y, luego, porque los misioneros emplearon todos los medios posibles para llegar a la corte del conde para iniciar su misión de evangelización. Así, podemos advertir que cincuenta y un verbos del fragmento relativo a esta secuencia describen las actividades desplegadas tanto por los holandeses como por los religiosos y su principal ayudante en la acción de esta secuencia (el capitán del navío, Juan Bernardo Falconi), mientras que sólo diecinueve se refieren al estado de ánimo de los protagonistas. Las acciones de los religiosos van a ser aún más intensas una vez entrados en el reino del Congo, porque la evangelización supone muchos movimientos, y son tan numerosas esas acciones desarrolladas por ellos que no se las puede enumerar, pero algunos fragmentos del relato nos dan una idea de la intensidad de esas acciones. Podemos leer lo siguiente en uno de estos pasajes:

Allí comenzaron los misioneros en la viña de su misión, baptizando muchos niños.<sup>481</sup>

Refiriéndose a sus actividades durante un día, dice otro fragmento:

...comenzaron a baptizar tanto número de niños, que duró hasta dos horas después de mediodía.<sup>482</sup>

Los padres de la misión tenían que recorrer a diario una considerable distancia bajo el calor ardiente del sol, andando a veces descalzos por profundísimas arenas, para desarrollar esas actividades. La solicitud de otros ministros evangélicos para ese reino formulada por el prefecto de la misión con el consentimiento de los demás religiosos es prueba de que esos misioneros estaban

---

<sup>481</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 13r.

<sup>482</sup> *Ibidem.*



desbordados por las actividades por desarrollar, así como podemos ver el las siguientes palabras:

...el padre prefecto, reconociendo ser tan copiosa la mies...se resolvió con el parecer de los demás religiosos que volviessen a Europa con el mismo navío fray Miguel de Sessa y fray Francisco de Pamplona, para informar a su santidad, i a la Sacra Congregación de la Propaganda de la Fe del buen sucesso de su misión, i que solicitassen con su magestad católica, nueva embarcación para mayor número de religiosos capuchinos.<sup>483</sup>

Los vaivenes diarios de los misioneros entre tierras cálidas y arenosas de unos pueblos congolese y la selva ecuatorial densa y peligrosa de otros pueblos del mismo reino, las celebraciones de misas, las confesiones, los bautismos constituían lo esencial de sus actividades en aquel reino, aunque también desarrollaron otras no menos importantes, como las actividades diplomáticas de que ya hablamos anteriormente.

Sin embargo, aunque las actividades de los religiosos constituían una parte esencial de la acción general de la obra, ésta no se puede reducir a ellas. En efecto, la obra contiene otras acciones importantes que posibilitaron o facilitaron el despliegue de las actividades de los misioneros. El análisis de esas acciones se hará mejor al estudiar los personajes de la obra, por razones que no dejaremos de mencionar.

#### 4.1.3.1 Los actantes.

Es preciso explicar, ante todo, nuestra preferencia por la palabra *actante* en vez de actor o personaje (aunque usaremos este último para referirnos a los actantes de soporte humano). El término personaje no convendría en un análisis que abarca todos los elementos que toman parte en el desarrollo de la acción de la obra. En cambio, la palabra *actante*, entendida como “todo ser que interviene en la acción del relato”, nos parece mucho más adecuado porque abarca a la vez las nociones de actor o personaje. Si nos atenemos sólo al personaje que los semiólogos definen como el actor tradicional cuya identidad es afirmada

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, f. 13v.

explícitamente y manifestada por su nombre, apellido y a veces su situación social y familiar, y en algunos casos, sus particularidades físicas, corremos el riesgo de reducir el estudio únicamente a los seres humanos. En este sentido, afirma José Romera Castillo, quien insiste -por otra parte- sobre la indisociabilidad del estudio de la acción y de los actantes, que los agentes de las acciones no son sólo personas:

Es cierto que no puede existir un solo relato sin agentes. Pero estructuralmente no pueden ser clasificados ni descritos en términos de personas, sino definidos como participantes, adquiriendo entonces el máximo realce las acciones en las que intervienen<sup>484</sup>.

Después de despejar las dudas sobre la pertinencia del uso del término actante, indiquemos su importancia en el estudio de la acción.

Los actantes juegan siempre un papel de primer orden, porque todos los demás elementos se organizan a partir de él. Así, los diecisiete acontecimientos de gran importancia que podemos notar en la obra y que enumeramos a continuación no se hubieran producido sin los agentes que los provocaron y desarrollaron. Estos acontecimientos son, recordémoslo, lo que constituye lo esencial de los movimientos y actuaciones de los actantes. Con la letra A designamos el acontecimiento y el número que lo acompaña corresponde al de los acontecimientos que permiten su cuantificación.

A1-El viaje de los misioneros a Lisboa.

A2-La solicitud del pasaporte a las autoridades portuguesas.

A3-La oposición de las autoridades portuguesas.

A4-El viaje de vuelta a Roma.

A5-El replanteamiento de la cuestión del viaje al reino del Congo en la Sacra Congregación de la Propaganda de la Fe.

A6-El viaje de España para solicitar la ayuda del rey.

A7-La concesión de la ayuda del rey de España.

A8- El inicio del viaje para el reino del Congo.

A9- La etapa de las Islas Canarias.

---

<sup>484</sup> J. Romera Castillo, *op . cit*, p. 73.

A10-El afrontamiento de los obstáculos de la navegación.

A11-La confrontación con los holandeses.

A12-La intervención del conde de Soño para proteger a los misioneros.

A13-El inicio de la evangelización en el condado de Soño (reino del Congo).

A14-La vuelta de dos misioneros a Europa.

A15-La llegada de los misioneros a la corte de San Salvador (capital del reino del Congo).

A16-Desarrollo de las actividades de evangelización en todos los territorios del reino.

A17-Viaje de los embajadores del rey del Congo a Holanda, a la Santa Sede y a España.

Volviendo al análisis de los actantes de la obra, señalemos que empezaremos por la cuantificación de los mismos, asignando a cada uno una letra o una etiqueta de identificación que nos ayude luego a su ubicación y su participación en los acontecimientos o en las secuencias de acciones. El segundo paso consistirá en la caracterización de estos actantes, de manera individual o colectiva, según lo impone la tipología de los actantes estudiados. En el último paso propondremos un esquema actancial a partir de la agrupación de los actantes según la naturaleza de las acciones desarrolladas por ellos en la obra, respecto a la acción principal.

#### 4.1.3.2 Cuantificación.

Los seres y cosas que participaron en el desarrollo de la acción de la obra son relativamente numerosas. Vamos a enumerarlos en las siguientes líneas, pero precisemos que algunos, por el carácter colectivo de su actuación y en sus comportamientos a lo largo del relato, serán analizados en grupo. Agrupados según la naturaleza de la acción desarrollada en la realización de la misión de los religiosos, esos actantes podrían ser repartidos de la manera que sigue:

Sujetos de la acción:

-Los misioneros (M).

Ayudantes:

- El Papa (P2)
- La Sacra Congregación de la Propaganda de la Fe (S)
- El rey de España (F)
- El gobernador de Canarias (G)
- Ludovico Heyns (L)
- El capitán del navío (C)
- Las autoridades del reino del Congo (A)
- Gerónimo Bataglini (D)
- Baltasar López (B)
- Bartolomé Gerardo de Uvinden (U)

Oponentes:

- El reino de Portugal (P)
- Los holandeses (H)
- Los obstáculos naturales (O)

#### 4.1.3.3 Caracterización.

No se trata en estas líneas de estudiar detalladamente los personajes y actantes arriba enumerados. En cambio, daremos unos elementos fundamentales que los caracterizan en la obra.

#### Los misioneros.

Este actante se constituye de todos los padres capuchinos que participaron en la misión de evangelización del reino del Congo. A lo largo del relato, los misioneros aparecieron unidos en la acción y en todos sus comportamientos, ofreciendo así la imagen de un grupo homogéneo funcionalmente unívoco. Este aspecto de su caracterización hace del grupo un solo actante y tenemos reflejos de ello en varios fragmentos del relato. Por ejemplo, al referirse a los padres de la misión, el autor utiliza palabras y expresiones colectivas, tales como los verbos en tercera persona del plural, el pronombre personal “ellos”, y “los padres”, “los religiosos”:

Oyendo este suceso los padres de la misión...<sup>485</sup>

Y tratando los religiosos el modo que podía facilitar su viaje...<sup>486</sup>

Se concluyó que los padres procurassen la embarcación por medio del magestad católica, del rey nuestro señor don Felipe Quarto...<sup>487</sup>

Tenían los religiosos suma congoja...<sup>488</sup>

Sin perder más tiempo rastreando los elementos que nos llevan a caracterizar a los misioneros como un solo actante, digamos que, además de su unidad en la acción, los rasgos característicos de su personalidad se encuentran diseminados en todo el relato a través de la descripción de sus comportamientos y de las actividades desarrollados por ellos. Citemos los más relevantes de esos rasgos.

#### La abnegación.

Los misioneros renunciaron a todo lo que hace agradable la vida y a cuanto les fue ofrecido como regalos de lujo o comidas opíparas, contentándose y conformándose con lo suficiente y estrictamente necesario para vivir. Así, renunciaron, en las Islas Canarias, a los cuatro camellos cargados de víveres que les ofreció el gobernador:

Puesto ya todo a punto i estando para partir, el gobernador i don Miguel de Peralta, oydor de aquella audiencia, les embió quatro camellos cargados de pollas, gallinas, gallos de las Indias, frutas, vino, azúcar i otros regalos para refrescarse en la navegación. Pero reconociendo los religiosos que de nada tenían necesidad, no lo acetaron.<sup>489</sup>

En la misma línea, renunciaron en el reino del Congo a los lujosos regalos del rey García II. Esta renuncia al lujo y preferencia por una vida austera es expresión del ascetismo que parece ser el principio que rige el comportamiento de los

---

<sup>485</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 2r.

<sup>486</sup> *Ibidem.*

<sup>487</sup> *Ibidem.*

<sup>488</sup> *Ibidem*, f. 9r.

<sup>489</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 5r.

religiosos capuchinos. Notemos que este principio presidió a la elección de los miembros de la misión del Congo, en la medida en que el rey congolés, en su carta de solicitud de ministros evangélicos para la conservación y propagación de la fe católica en su reino, insistía en que fuesen desinteresados de las cosas y placeres de este bajo mundo, como aparece en el fragmento que sigue:

Suplicava a su santidad le embiasse ministros evangélicos para la conservación i aumento de la fe católica en su reyno, siendo una de las calidades que pedía en los ministros que fuesen religiosos desinteresados, i que no llevassen otro fin que la honra de Dios i la salvación de las almas.<sup>490</sup>

### La tenacidad.

Ante todos los obstáculos que procuraban estorbarles el paso, las amenazas y las intimidaciones que tuvieron que afrontar, los misioneros se mantuvieron siempre firmes, constantes y sobre todo tenaces, incluso dispuestos a dar su vida por el acierto de su misión. Además de las largas distancias recorridas “alegremente” por ellos -a pesar del cansancio-. Cabe citar algunas de esas circunstancias relevantes que confirman esta tenacidad.

Se dispusieron a la batalla -aunque mal armados y menos numerosos- contra los enemigos de la religión católica, más numerosos y fuertemente armados:

No faltaron a disponerse a la batalla, viendo que la guerra era contra enemigos de nuestra santa fe, los padres capuchinos, pues, tomaron las espadas...<sup>491</sup>

Cuando aumentaron las amenazas de los holandeses con más señales y actuaciones bélicas, los religiosos no se rindieron, antes bien creció su determinación a luchar:

Buelto a su nave, dio mayores señales de batalla que primero; porque arboló la bandera roja i rodeó al borde de su navío aquel cendal rojo que se llama la pavesada, que se acostumbra poner quando se quiere pelear. No estaban perezosos los católicos, antes bien, caladas las cuerdas i las mechas encendidas

---

<sup>490</sup> *Ibidem*, ff. 1r-1v.

<sup>491</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 8r.

para dar fuego a la artillería i mosquetes, i no se esperaba sino que comenzasse.<sup>492</sup>

Esta tenacidad, característica de la personalidad de los misioneros desde el principio de su misión, es una constante en todos sus comportamientos a lo largo de su viaje.

### La devoción.

La entrega total e incondicional a la vida religiosa es otro rasgo de los padres capuchinos, miembros de la misión del Congo. La alegría y la felicidad sólo las alcanzaban desarrollando actividades religiosas y al constatar el buen estado de la difusión de la religión católica. Así, las actividades que mantenían a bordo del navío a lo largo de la travesía consistían sólo en oraciones y celebraciones de misas:

Bien es verdad que en este tan largo viaje, por ser el mar océano, en dejando atrás las Canarias, tan en extremo quieto i tranquilo, pudieron los religiosos celebrar cada día tres, quatro missas, no de las que vulgarmente se llaman missas secas, sino las verdaderas i como se celebran en tierra (...) i los demás comulgaban. Cantaban las horas como en el coro i tenían las de su oración mental i cada tarde se oficiaban las ledanías de Nuestra Señora.<sup>493</sup>

El número de misas celebradas al día (tres a cuatro), así como los sermones, las pláticas espirituales y los cantos son pruebas de que las actividades religiosas llenaban completamente el tiempo de los misioneros durante el viaje por mar. De ahí que el navío pareciera “más convento de religiosos que vajel de navegantes”. Así pues, esas actividades religiosas intensas vienen a ser pruebas patentes de la entrega total de los misioneros a la vida de religión. En cuanto al buen estado de la difusión de la religión católica como motivo de alegría y de felicidad de los misioneros, indiquemos que varios elementos lo apuntan en el relato. Ofrezcamos algunos ejemplos para ilustrarlo.

Cuando llegan los misioneros al reino del Congo, su alegría se despierta cuando el capitán del navío, después de dar una vuelta por el bosque cerca del

---

<sup>492</sup> *Ibidem*, f. 8v.

<sup>493</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 6v.

que desembarcaron, les dio cuenta de la presencia de una pequeña iglesia de paja, con su altar para celebrar la misa y una gran cruz delante de su puerta:

Este primer encuentro fue de sumo consuelo para ellos, reconociendo que aquellos pueblos no estaban pervertidos por olandeses, como se tenía por cierto en Europa.<sup>494</sup>

Además de prueba del contento de los religiosos ante la presencia de la iglesia en tan remota tierra, el fragmento nos informa también sobre otras situaciones como los fallos en el sistema de informaciones recibidas en Europa acerca de esa parte del continente africano. Lo que se tenía por “cierto” en Europa sobre el reino del Congo (perversión de sus habitantes por los holandeses) se revelaba falso al darse con la realidad en el terreno (presencia de iglesias, que es señal de la pervivencia de la fe católica en aquel reino).

Sin extendernos mucho sobre este aspecto, digamos que esa situación se debía mayormente, como ya dejamos dicho en otra circunstancia, al hecho de que esa parte de África era todavía desconocida por muchos europeos. Los viajes a esa parte del continente eran muy escasos y los viajeros eran las principales fuentes de informaciones en aquel entonces, de ahí las imperfecciones en las noticias que se tenían de África negra en general y del reino del Congo en particular. Del mismo modo que el hallazgo de esos viajeros desmentía las informaciones comúnmente recibidas en Europa, el autor de este libro hace constar otros errores en las noticias históricas recibidas sobre el Congo.

El segundo motivo de alegría de los padres capuchinos al entrar en el reino del Congo, fue también la presencia de otra iglesia:

Al fin arribaron a una eminencia, i saliendo a ella, vieron algunas casas i en una grande plaza, una iglesia con su campana i cruz delante de la puerta. Entraron dentro i vieron sobre el altar una imagen de relieve de Nuestra Señora de la Concepción i otra de san Antonio de Padua, entrambas muy antiguas. Grande sobre manera fue la alegría de todos, viendo permanecer en aquel reyno la fe católica...<sup>495</sup>

---

<sup>494</sup> *Ibidem*, f. 7v.

<sup>495</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 10r.



Antes de finalizar esta breve caracterización de los misioneros capuchinos en este relato, notemos que todos llevan sólo el nombre y utilizan el lugar de su nacimiento como apellido: Ángel de Valencia, Juan Francisco de Roma, Miguel de Sessa, Francisco de Pamplona, Buenaventura de Alessano....<sup>496</sup> Sin embargo, si casi todos aparecen caracterizados en grupo, un personaje (Francisco de Pamplona) se destaca en este grupo y merece que nos detengamos en su caso.

Francisco de Pamplona.

Es, como ya hemos anunciado, el único religioso miembro de la misión del Congo, sobre quien el relato nos da más informaciones. Francisco de Pamplona, además de lego de la provincia de Aragón, fue caballero de la Orden de Santiago y un soldado de gran valor. Era una personalidad popular entre gente de alta clase: la nobleza y la clase política. Al respecto, podemos leer lo siguiente en el relato:

Fray francisco de Pamplona, lego de la provincia de Aragón, llamado en el siglo don Tiburcio de Redín, cavallero del Orden de Sant-Iago, de mucha calidad i soldado de gran valor, aviendo sido capitán general de una armada igualmente estimado que favorecido de los grandes de Castilla, i en particular del rey católico.<sup>497</sup>

A lo largo del viaje de los misioneros, la caracterización de Francisco de Pamplona va a ofrecer pruebas de esas cualidades. Recordemos que para facilitar los trámites de solicitud del apoyo del rey de España, el prefecto de la misión, fray Buenaventura de Alessano, tuvo que implicar a este religioso que, como aparece en la cita anterior, gozaba del favor del rey. Cuando llegó el grupo a las Islas Canarias, el gobernador les dio una acogida con honor por ser amigo de fray Francisco de Pamplona y compañero de arma, ya que, como él, el gobernador era caballero de la Orden de Santiago:

---

<sup>496</sup> Este elemento parece ser característico de los capuchinos en general. Aunque no aparecen en este relato, otras fuentes ofrecen datos sobre los nombres seculares de algunos de los misioneros F. Bontinck, *op. cit.*, afirma que Javier de Nola nació en 1600 y su nombre secular era Vicente Nappa (nota 6, p. 6); Ángel de Lorena nació en Nancy y se llamaba Charles Ladussi antes de entrar en la orden capuchina (nota 24, p. 11); Miguel de Sessa nació en Sessa Aurunca en el reino de Nápoles, aunque no dice cuál es su nombre secular (nota 22, p. 10); Buenaventura de Cerdeña nació en 1612 en Nuora (Cerdeña) con el nombre de Antonio Ángel Pirela (nota 30, p. 13).

<sup>497</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 2r.

Era gobernador i capitán general don Pedro Carrillo de Guzmán, cavallero del Orden de Sant-Iago. El qual siendo muy amigo de fray Francisco de Pamplona, no se puede explicar con cuánto afecto y devoción le recibió, y a todos los demás religiosos en su casa...<sup>498</sup>

Con estos elementos, el favor de que gozaba este personaje entre gente del poder en España es inequívoca. En cuanto a sus cualidades militares, no faltan pruebas en el texto: ante las amenazas de los holandeses que les querían mover una batalla y estorbarles el paso para el acceso al reino del Congo, Francisco de Pamplona dio más señales de profesionalismo militar, disponiéndose mejor que los demás a poner su valor en práctica, hecho que no dejó al autor del relato indiferente:

Los padres capuchinos, pues tomaron las espadas. I en particular fray Francisco de Pamplona, que como queda dicho avía sido en el siglo muy valeroso capitán.<sup>499</sup>

El Papa.

No tenemos muchas informaciones explícitas sobre él en la obra. Entre los elementos que podemos encontrar, citemos lo que sigue:

El pontífice sumo, como celosísimo i deseoso de la exaltación i gloria de la fe, embió con su breve apostólico, i con carta al rey don Álvaro el año mil seiscientos i quarenta.<sup>500</sup>

Lo que caracteriza a este personaje, según aparece en esta cita, son: la dedicación entera a la difusión de la religión cristiana y a la conservación de su gloria. Esto explicaba el hecho de que se mostrara afligido por la noticia de la negativa que opusieron las autoridades portuguesas a la solicitud del pasaporte por los misioneros:

---

<sup>498</sup> *Ibidem*, ff. 4v-5r.

<sup>499</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 8r.

<sup>500</sup> *Ibidem*, f. 1v.

Allí dieron cuenta de lo sucedido a su santidad, que mostró sentimiento de que no huviessen tenido passage para el Congo.<sup>501</sup>

Por otra parte, al ser esta personalidad quien autoriza el despliegue de las actividades de los misioneros, el Papa viene a ser un agente (aunque pasivo aquí, ya que no participa en el viaje ni toma parte directamente en las actividades en el reino del Congo) de la evangelización en general y del Congo en particular. Por este papel de brindar la posibilidad y de facilitar la labor de los misioneros, este personaje se clasifica en el grupo de los ayudantes en la acción de los misioneros. Pero también, por ser el máximo responsable de la iglesia católica en el mundo, este personaje lleva la responsabilidad de las consecuencias sociopolíticas y culturales de la evangelización.

En efecto, la ambición conquistadora y dominadora de este personaje a través de la evangelización ocultaban mal su deseo de “gobernar” el universo, pues todas las naciones cristianizadas volvían a ser propiedad de la santa sede, que las repartió entre reyes para ser administradas o empadronadas. Para ilustrar ese derecho de protección que presumía el Papa sobre los continentes y las tierras remotas y disponía de ellos, podemos leer el siguiente fragmento en Antonio Pigafetta:

Los papas Martín V, Eugenio IV y Nicolás V habían ya concedido a los portugueses el imperio de todo el territorio que acaban de descubrir en las costas de África, Alejandro VI, al cual, después del viaje de Colón, España y Portugal presentaron al mismo tiempo sus pretensiones, trazó una línea que, pasando por los polos, cortaba en dos el globo terráqueo. (...) Dio, pues, el papa a los portugueses todo lo que se pudiesen conquistar al Este, y a los españoles, todo lo que descubrieran al Oeste de esta línea.<sup>502</sup>

La actuación del Papa a favor de la evangelización del reino del Congo -en la medida en que esta acción permitía extender su influencia moral y asegurar la sumisión de esa tierra- no podía estar menos motivada por el afán de conquistar, desde ese reino, los territorios paganos que quedaban hasta entonces fuera de su alcance.

---

<sup>501</sup> *Ibidem*, f. 2r.

<sup>502</sup> A. Pigafetta, *op. cit.*, p. 18.

La Sacra Congregación de la Propaganda de la Fe, que era la instancia encargada de aplicar lo deseado por el papa en este sentido, podía ser considerado como el brazo secular de este personaje, aunque parece sólo poner en práctica el mandato que ha clamado ser suyo: el hecho de ir por todos los rincones del mundo para predicar.

El rey de España.

Ya hemos adelantado sobre este personaje muchos elementos característicos de su personalidad (magnanimidad, generosidad y devoción a la religión católica). Su ayuda permitió a los misioneros iniciar su viaje, y así, se consideraba como uno de los mayores ayudantes a la evangelización del Congo.

El capitán y el piloto.

Otros personajes, ayudantes destacados que contribuyeron mucho en la realización de la misión de los padres capuchinos, eran Juan Bernardo Falconi, capitán del navío que llevó a los misioneros al Congo, y Baltasar López, piloto del mismo.

Juan Bernardo Falconi fue presentado en el relato por los padres capuchinos como un hombre de gran experiencia en la marinería (como también lo decían del piloto):

Era este capitán genovés de nación, i llamávase Iuan Bernardo Falconi; el qual, i el piloto Baltasar López natural de Portugal, i de gran experiencia de la marinería...<sup>503</sup>

Además de su experiencia en la marinería, la lectura de los fragmentos que se refieren a él nos permite descubrir otros rasgos de su personalidad. La astucia es uno de estos rasgos y hace demostración de ello en los momentos muy apurados que vivieron los viajeros, acosados y amenazados por los holandeses. Por ejemplo, como respuesta a la pregunta del capitán holandés sobre la identidad de los viajeros, sabiendo que la revelación de la de los religiosos pudiera serles fatal, dijo: “Gente del Mar” (f.8r). Cuando insistió el holandés para saber la identidad de esos viajeros, el motivo de su presencia en ese espacio y si, sobre todo,

---

<sup>503</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 9r.

llevaban pasaporte de Holanda, Falconi ocultó hasta su propia identidad, fingiendo ser un oficial del navío, y dijo que sólo el capitán de su navío podía darle las respuestas, y que por el momento ese capitán se encontraba en tierra, por lo que, si deseaba tener satisfacción, había de ir a por él. Estas palabras descartaron la posibilidad de atacar el navío de los religiosos y, más que una mera prudencia, esto es prueba de una verdadera maña para salir de apuros en los que se encontraban todos. En otro fragmento, podemos percibir otra virtud del capitán Falconi:

Mas él, como muy devoto de la religión, respondió con lágrimas en los ojos, no podría permitir dexarlos en una playa desierta del mar, i entre gente bárbara...i así quería primero que se perdesse todo i perder su propia vida que consentir en ella.<sup>504</sup>

Estos propósitos de Falconi son una respuesta a las súplicas de los misioneros para que les dejase en la playa donde los tenían los holandeses como blancos. El objetivo de los religiosos era salvar el navío de Falconi del peligro holandés, regresando de noche para no ser notado. Pero el capitán no accede a esas súplicas por ser muy devoto y dispuesto a perderlo todo para ayudar a los misioneros. Notemos de pasada que la experiencia marinera de Falconi y su gran conocimiento de las costas africanas le trajeron varios problemas. Aunque esas informaciones no vienen en *Misión evangélica al reyno de Congo*, podemos encontrar en el apéndice de la traducción francesa de *Breve relatione* de Juan Francisco de Roma, una carta de Falconi fechada el 26 de agosto de 1646 y dirigida a la Sacra Congregación de la Propaganda de la Fe. En ella, decía Falconi que los soldados portugueses y holandeses lo prendieron mientras se disponía a recuperar su navío, que había sido dañado y acababa de ser reparado, para volver a Europa. Los portugueses insistían para que los holandeses le dieran la muerte:

---

<sup>504</sup> *Ibidem*.

Les Portugais insistèrent auprès du général hollandais pour qu'il me mette à mort. Ils prétendaient que je devais mourir, car, ayant l'expérience des côtes de la Guinée, je pourrais y conduire une armée du roi d'Espagne.<sup>505</sup>

Los holandeses se negaron a ejecutar el designio, pero los portugueses encargaron a un negro la realización del macabro proyecto:

...les Portugais avaient chargé un noir de me transpercer de flèches...<sup>506</sup>

La omisión de estos elementos en el libro de Pellicer se debe posiblemente a que ni Juan Francisco de Roma, ni Ángel de Valencia accedieron a esa carta antes de la impresión de las relaciones sobre su viaje. Además, se encontraba encarcelado en Holanda Falconi y no podía tener la posibilidad de ofrecer una copia de la carta al autor.

Baltasar López, piloto del mismo navío, viene retratado someramente ya en el pasaje relativo al capitán: era portugués y tenía, como el capitán, una gran experiencia en la marinería. Sin embargo, el comportamiento de este personaje, en cierto momento, aunque la intención no era mala, iba a ocasionar un desastre a dos padres capuchinos:

Sucedió que al desembarcar dos religiosos algunas cosas, i poniéndolas en el batel, al desviarse del navío para ir a tierra el enemigo teniendo noticia de lo que le había acontecido a su capitán, rabiando de ira, disparó una pieza de artillería con vala al batel; i fue milagro no matar los dos religiosos, porque la vala pasó muy cerca. Lo qual visto por el piloto Baltasar López, al punto le hizo responder con otra pieza mayor i poco faltó que se diessen una muy cruel batalla.<sup>507</sup>

A diferencia del capitán Falconi, el piloto Baltasar López parecía caracterizarse - según se puede ver en el fragmento citado, por un realismo pragmático, respondiendo a las provocaciones de manera adecuada, y distando así de la prudencia y de la astucia de Falconi. Sin embargo, señalemos que, a pesar de la diferencia de procedimiento, tanto las acciones del piloto como las del capitán aspiraban a la protección de los misioneros.

---

<sup>505</sup> F. Bontinck, *op.cit.*, p. 138.

<sup>506</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 9r.

<sup>507</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 12r.

Bartolomé Gerardo de Uvinden.

En la misma línea de ayuda a la acción de los misioneros podemos situar a Bartolomé Gerardo de Uvinden, otro bienhechor quien acogió y hospedó en la Haye durante cincuenta y dos días a los religiosos que llevaban las embajadas del rey don García del Congo al príncipe de Orange. Los religiosos lo presentaban como “verdadero católico” (f. 34v), pues los trató con ternura, respeto y devoción, como lo hicieron Gerónimo Bataglini en Lisboa y Ludovico Heyns en Pernambuco.

Ludovico Heyns.

Ludovico Heyns fue presentado en el relato como un mercader principal francés que vivía en Pernambuco. Mantuvo con los religiosos de la misión del Congo una relación muy buena, o mejor dicho, fue uno de los que brindaron importantes auxilios a los capuchinos en varias circunstancias críticas. Los religiosos lo consideraban como:

Devotísimo de la religión seráfica, i de natural piadoso i de vida muy exemplar...<sup>508</sup>

En cuanto a sus acciones a favor del buen desarrollo de la misión de los religiosos, ya apuntamos anteriormente la acogida que les dio en Pernambuco, así como el hospedaje y la manutención que les concedió durante los dos meses que estuvieron los padres capuchinos en aquella ciudad. Personalidad estimada y respetada, Ludovico usó su posición social y su influencia para amparar a los primeros religiosos (que fueron enviados a Roma) contra los abusos y malos tratos de los holandeses:

Procuró Ludovico alcanzar licencia de los directores de aquella ciudad para hospedar los religiosos en su casa, que le fue concedida por ser muy amado i estimado de todos.<sup>509</sup>

Igual tratamiento de favor fue concedido por él a los religiosos capuchinos que llevaban embajadas del rey del Congo al príncipe de Orange y al papa. A este

---

<sup>508</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 25v.

<sup>509</sup> *Ibidem.*

propósito, se puede citar este pasaje de la obra que ilustra la actuación de Ludovico Heyns de San Maló:

Luego que desembarcaron los padres, supo su venida Ludovico Heyns (...) i al punto fue alborozado a buscarlos i a semejanza de otro patriarca Abraham, los abrazó i suplicó viniessen a aloxarse en su casa.<sup>510</sup>

No se limitó Ludovico a alojarlos y a dedicarles atención en Pernambuco, sino que, además, los acompañó hasta Holanda, y este gesto fue de mayor consuelo para los religiosos, porque la presencia a su lado de un señor tan estimado y respetado implicaba una protección. Al respecto, se pueden leer las siguientes palabras:

...Ludovico Heyns resolvió embarcarse también para Olandad a concluir ciertos negocios suyos. Fue esta determinación de sumo consuelo para los religiosos, de que fuese en su compañía tan devoto bienhechor suyo, que siendo muy liberal i lucido se hazía estimar i querer de todos; i por estar en su compañía eran tratados de aquella gente con algún respeto, que de otra suerte los huvieran hecho mal tratamiento.<sup>511</sup>

Los malos tratos que sufrieron los dos primeros religiosos ya mencionados y el temor a que éstos tuvieran la misma suerte habrían decidido a Ludovico a embarcarse con ellos.

Gerónimo de Bataglini.

Sobre este personaje, los elementos de informaciones que tenemos son los siguientes, sacados del fragmento relativo a la estancia de los religiosos en Portugal: era vice-colector de Portugal y acogió a los misioneros en su casa y los trató con cortesía y caridad durante los diez meses que estuvieron esperando la respuesta a su solicitud de pasaporte (f.1v). Esto le daba a Bataglini, respecto a la acción de los misioneros, el estatuto de ayudante por brindar a los religiosos una protección en una nación cuyo gobierno les era hostil.

Era gobernador i capitán general don Pedro Carrillo de Guzmán, caballero del Orden de Sant-Iago.<sup>512</sup>

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, f. 33r.

<sup>511</sup> *Ibidem*, f. 33v.

<sup>512</sup> *Ibidem*, ff. 4v-5r.



Estas palabras corresponden a la presentación del personaje que, como queda dicho anteriormente, acogió a los misioneros en las Islas Canarias. Ya vimos el papel que desempeñó este personaje en la acción de los misioneros, pues, después de los trabajos pasados en el viaje desde Sanlúcar -sufrimientos causados principalmente por la tempestad- y la aflicción que resultaba del miedo permanente a la inminencia de la amenaza de los piratas turcos, el afecto y la devoción con que Pedro Carrillo recibió a los viajeros, así como el espléndido banquete que les ofreció, llenaron a éstos de alegría, y sacándolos del estado de aflicción en el que se encontraban. Además, el gobernador los tuvo alojados en su casa y les ofreció una cantidad impresionante de regalos cuando se disponían a proseguir su viaje. Así, la generosidad, la caridad y la magnanimidad parecían ser los rasgos característicos de este personajes al menos para con los misioneros, según sale en el relato.

#### Las autoridades del Congo.

Aunque convendría analizar el comportamiento de las autoridades del reino del Congo en la segunda parte de este trabajo -por ser auxiliares y aún ayudantes en la acción de aculturación de los africanos, que fue una de las consecuencias de la evangelización del reino- daremos unas líneas de entrada a la caracterización de estos personajes en relación con la acción-meta de la obra: el buen desarrollo de la misión evangélica de los padres capuchinos. Tras la protección, la buena acogida, el hospedaje que concedieron a los misioneros, y el gran respeto, la devoción y la caridad con que los trataron, el conde de Soño y el rey del Congo ayudaron en mucho en la realización de la acción evangelizadora de los padres capuchinos. Citemos unos ejemplos de estas ayudas concedidas a los misioneros por ambas personalidades, empezando por la protección de los padres contra los agresores holandeses, para favorecer así su entrada en el reino del Congo. El conde les envió hombres armados para protegerlos, a la vez que mandaba detener al capitán holandés, quien amenazaba a los religiosos:

...llegando poco después el holandés con el fator, les significó su sentimiento, i al punto los mandó prender, dando orden a un pariente suyo llamado Miguel de

Castro que fuesse al navío católico con mucha gente armada para su defensa i a otro caballero muy principal mandó ansímismo fuesse al navío de Olanda, con igual número de soldados para impedir que no hiciese alguna hostilidad ni daño en el vajel de Europa. (f.10v).

El conde, que los religiosos presentan como “obedientíssimo hijo del sumo pontífice”(f. 11v) y “cavallero de gran valor, i muy católico”(f. 12r), obró con valor y devoción a favor de los misioneros, no sólo para protegerlos sino también, y sobre todo para el inicio de la evangelización en su condado.

El rey les ofrecería luego igual protección, atención, respeto y ayuda de toda clase para el éxito de su misión.

El considerable número de las personalidades que actuaron a favor de los religiosos a lo largo de la realización de su misión de evangelización en el reino del Congo es una prueba patente del interés por la propagación de la religión católica y del respaldo y apoyo concedidos por ellas a los responsables de la difusión de esa religión. Sin embargo, no faltaron voces disonantes y personalidades o naciones oponentes a esa empresa. Ofrecemos en las líneas que siguen, los oponentes a la acción de los religiosos de la misión del Congo.

El reino de Portugal.

En el relato no se citan los nombres de las personalidades portuguesas que se opusieron a la concesión del pasaporte a los misioneros. Esto nos hubiera permitido individualizar el papel desarrollado por los actantes de este acontecimiento. En cambio, el relato se refiere a los que representaban al reino de Portugal en los siguientes términos:

Pero con el levantamiento de aquel reyno, fueron tantas i tales las dificultades que, sobre esta demanda tan justa, movieron varias personas, que no fue possible conseguir pasaporte en espacio de diez meses...(f. 1v).

Ya vimos en varias circunstancias cómo ese reino obstaculizó la realización de la misión de los padres capuchinos, oponiendo una negativa a su solicitud de pasaporte para ir al reino del Congo a partir de Lisboa. Al no precisar las personalidades que se opusieron a la demanda de los religiosos, se quería involucrar a todo el reino, teniéndolo por responsable de la situación. Esa actitud

del reino de Portugal desempeñó efectivamente un papel negativo en la acción de los misioneros, pues el gran retraso acusado en el desarrollo de la misión se debió a la imposibilidad de embarcarse desde Lisboa para el reino del Congo. Sobre las motivaciones de esa postura portuguesa, no tenemos elementos en *Misión evangélica al reyno de Congo*. Sin embargo, podemos encontrar en la ya citada traducción de *Breve relatione* por el padre Bontinck algunas razones:

Ils examinaient soigneusement la patrie d'origine des missionnaires, voulant exclure tous ceux qui seraient originaires des pays alliés à l'Espagne. Or, les pères Bonaventure d'Alessano, Janvier de Nole et Antoine de Torrella étaient du royaume de Naples, allié de l'Espagne.<sup>513</sup>.

La omisión por parte de Pellicer de este elemento sobre la situación creada por el reino de Portugal podía deberse a la prudencia del autor por no tratar temas y asuntos candentes contrarios a los intereses del reino de España. Además, no podía incluirse en el libro informaciones que se oponían a la línea política del reino y que podían ser una razón suficiente para que los censores no dieran el visto bueno para la licencia de impresión del relato. Por fin, siendo Pellicer de Tovar una personalidad notable del reino -Cronista mayor del reino- no podía incluir en el libro informaciones sobre los que se consideraban como enemigos de la unidad de la corona. Así, éste y otros elementos relativos a las actuaciones del rey y de la reina de Portugal no aparecieron en *Misión evangélica*. Por ejemplo, no aparece el pasaje relativo a la atención que dedicó el rey de Portugal a los padres capuchinos, a pesar de la hostilidad de las autoridades del reino, sobre el que podemos leer en *Breve relatione*:

Le roi nous reçut avec bienveillance et nous dit d'introduire une requête écrite; il nous répondrait après avoir pris l'avis de son conseil sur toute l'affaire.<sup>514</sup>

Pensamos que estos elementos no han sido reproducidos por el autor por evitar cualquier problema. En efecto, hablar del rey de Portugal en aquel momento podría haber sido interpretado como un respaldo por parte de Pellicer a los

---

<sup>513</sup> F. Bontinck, *op. cit.*, p. 8.

<sup>514</sup> *Ibidem*.

independentistas portugueses y un reconocimiento de la soberanía de esa parte que España consideraba todavía como formando parte de la misma corona. Recordemos que, a pesar de la sublevación de los portugueses y de la proclamación de Juan, duque de Braganza, rey de Portugal con el nombre de Juan IV, España no reconoció la independencia de ese reino hasta 1668, como aparece en la siguiente nota del padre Bontinck:

Depuis 1581, le Portugal était uni à l'Espagne. Le 1<sup>er</sup> décembre 1640 la révolution éclata á Lisbonne. Le 6 décembre arriva dans la capitale Jean, huitième duc de Bragance, petit-fils de la dūchese Catherine de Bragance, elle-même petite-fille du roi Manuel I (1495-1521). Le 15 décembre, il fut proclamé roi sous le nom de Jean IV (1640-1656). Pourtant l'Espagne ne reconnaîtra l'indépendance portugaise qu'en 1668.<sup>515</sup>

De cualquier forma, la actuación del reino de Portugal fue negativa para el desarrollo de la misión de los padres capuchinos, pues intentó impedir el viaje al Congo y la realización de la misión mediante la negación del pasaporte para que esos religiosos se embarcaran desde Lisboa.

Los holandeses.

En muchas ocasiones hemos apuntado ya el peligro que representaban los holandeses para los misioneros, y los malos tratos que sufrieron éstos de parte de aquéllos. Así, los holandeses se revelaron como el obstáculo más temido a lo largo del viaje de los misioneros y enemigos de la religión católica. Citemos unos fragmentos del relato para ilustrar el papel negativo que jugaron en la acción de los misioneros.

Aparte de los incidentes de la playa que ya señalamos en su tiempo, el capitán holandés se puso furioso en la corte del conde de Soño al advertir que los viajeros que transportaba el navío del capitán Falconi eran religiosos capuchinos:

Mucho más disgustado quedava viendo que avía conducido i desembarcado religiosos capuchinos, enemigos capitales suyos, por ser papistas.<sup>516</sup>

---

<sup>515</sup> F. Bontinck, *op. cit.*, nota 11, p. 7.

<sup>516</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 11v.

Más adelante, al referirse a los malos tratos sufridos por los misioneros de parte de los holandeses, podemos leer lo siguiente:

...los religiosos, en semblante más de difuntos que de vivos...aviendo hasta aquel punto recibido malos tratamientos de los Olandeses.<sup>517</sup>

Estos elementos y el fracaso de la embajada que llevaron los padres capuchinos al príncipe de Orange de parte del rey del Congo y cuyo asunto era precisamente la concesión del pase a todos los religiosos capuchinos que quisieren entrar en el reino del Congo, hacen de Holanda -como el reino de Portugal- un oponente a la realización de la misión de los padres capuchinos.

Antes de cerrar este apartado, mencionemos los demás actantes que se opusieron a la acción de los misioneros, y que son: los obstáculos naturales encontrados durante el viaje por mar, la dureza excepcional del clima y las malas condiciones de vida en el reino del Congo, que costaron la vida a unos misioneros (la relación de esas condiciones viene ampliamente en varios fragmentos de la obra, sobre todo en ff. 31v a 33r).

Asignamos las letras O y N respectivamente a estos actantes, para ayudarnos en su clasificación en el momento de establecer el esquema actancial del relato.

Después de reunir las informaciones esenciales sobre los actantes de la obra, podemos proponer un esquema actancial de la misma, basándonos en las seis topologías de actantes propuestas por Algirdas Julien Greimas<sup>518</sup> y Romera Castillo<sup>519</sup>.

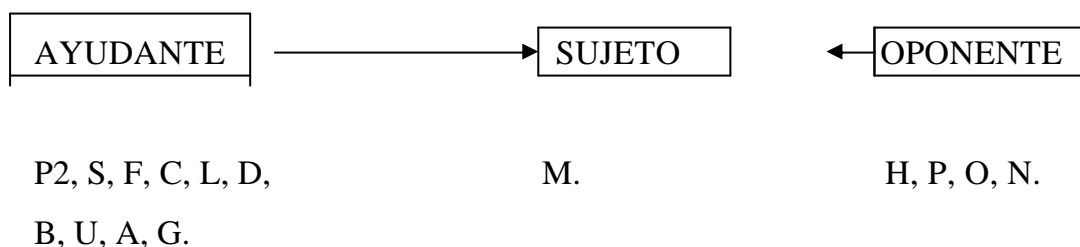
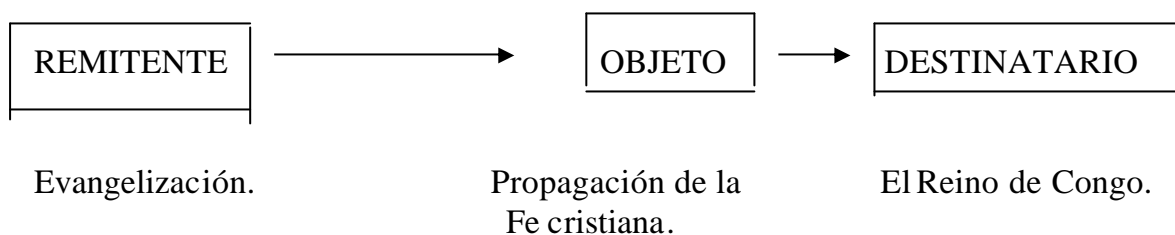
---

<sup>517</sup> *Ibidem*, f. 25v.

<sup>518</sup> A. J. Greimas, *op. Cit.*

<sup>519</sup> J. Romera Castillo, *op. cit.*, pp. 56-59.

#### 4.1.3.4 Esquema actancial de *Misión evangélica al reino del Congo*.



Precisemos que la propagación de la fe cristiana es el objeto de la acción, o la meta por alcanzar, siendo los misioneros el sujeto de la misma. Lo que les permite realizar la acción remite a la evangelización, y son ayudados por muchos actantes (ayudantes) y contrariados por algunos (oponentes). El destinatario, quien recibe la acción de los misioneros, es el reino del Congo, pues se trata de la conversión de los congolese a la religión católica.

A partir de este esquema, se puede advertir que no obstante la actuación de unos personajes y la existencia de obstáculos naturales que intentaron complicar e impedir la realización de la misión de los religiosos, el número -más elevado que el de los oponentes- y la importancia social de los actantes que respaldaron las acciones de los misioneros garantizaban de antemano el éxito de la misión. La implicación de las personalidades políticas ilustraba la imbricación de la religión y la política en aquella época. Así, la difusión de la religión cristiana en el mundo, al igual que otras formas de conquistas, era un asunto también político, según podemos deducir de este análisis.

Sin embargo, para captar más el significado del relato o de la misión de los religiosos, es preciso proceder al estudio semántico de la obra.

#### 4.2. Análisis semántico.

Después de describir las estructuras del relato y analizar los personajes que tomaron parte en el desarrollo de la acción que constituye su trama argumental, nuestro propósito en la segunda parte es buscar el significado que subyace en el texto. Para llevar este análisis, nos basaremos tanto en algunos aspectos sintácticos formales -nos referimos a las frases o segmentos del relato en los que sobresalen significantes que evocan determinados significados y algunos signos dotados de capacidad simbólica y que remiten a unas realidades concretas- como en los aspectos semánticos sustanciales -aquí pensamos sobre todo en la relación entre el relato y la vida real, o sea, averiguar en qué grado el relato era reflejo del mundo real que describía y si aquél era referente de éste-, pero no entraremos en las consabidas discusiones sobre la diferencia entre lo real y lo verosímil, aunque sí, aludiremos al tema de manera breve para deslindar las fronteras de nuestro análisis.

José Romera Castillo<sup>520</sup> ya sugirió acertadamente tres perspectivas desde las que se puede analizar los aspectos semánticos de una obra literaria: el punto de vista simbólico, la perspectiva social y la dialéctica. Si la perspectiva simbólica remite a las realidades a las que alude el texto en sus frases y segmentos principales, lo social intenta averiguar el reflejo de esas realidades sociales en la obra, o la literaturización de los hechos sociales. En cuanto al aspecto dialéctico, sin entrar tampoco en el sentido filosófico y profundo de esta palabra, nos permitirá barajar unas pistas de reflexión sobre las relaciones que mantuvieron los principales protagonistas del viaje entre ellos y de la evangelización del reino del Congo. Estos tres aspectos constituyen, según pensamos, las claves significativas de la obra estudiada, además del tema principal; pero es preciso empezar por este último antes de llegar a esas claves.

---

<sup>520</sup> J. Romera Castillo, *op. cit.*, p.88.

#### 4.2.1. Tema: la religión.

La materia recurrente en *Misión evangélica al reyno de Congo* es, sin duda, la religión, puesto que se trata de la evangelización, una palabra en torno a la que se organizan todos los demás elementos: el viaje, el encuentro con otras culturas, las relaciones entre los nativos congolese y los europeos y la descripción de las realidades observadas. No se trata, para nosotros, de analizar la religión en general, sino la cristiana en relación con una orden precisa dentro de ella (la orden de los frailes menores capuchinos) y en relación con las religiones o las culturas africanas en un contexto determinado, con los efectos que surtió o sigue surtiendo en toda la vida de los africanos. Este enfoque nos permite, como ya hemos dicho, ver en qué grado el relato es reflejo de la realidad. En efecto, el relato presenta la evangelización del reino del Congo como un éxito total, tanto en su primera fase como en la etapa correspondiente a la realización de la misión de los frailes capuchinos. Después de ofrecer varios episodios en los que se demostraban los trabajos realizados por los misioneros para consolidar la fe católica en el reino del Congo, el autor concluye en los siguientes términos:

Ésta fue una de las maravillas de Dios, i que la corta semilla evangélica que se derramó en esta provincia por espacio de ciento i cinquenta años, casi sin cultura, sin riego, sin sacerdotes i sin obreros, aya permanecido firme, creciendo i dando fertilíssima cosecha en la África quando acá en la Europa a vista de la christiandad toda i en el centro della, vacilaron i cayeron tantas i tan bien fundadas colunas de templo militante de la iglesia. Bolved los ojos, pues, pérfidos heresiarcas, al reyno de Congo; reconoceréis la rara mutación de semblantes en la religión. Vosotros con cuerpos blancos i almas negras, i ellos con cuerpos negros i almas blancas de albadas en la sangre inocente de cordero.<sup>521</sup>

El fragmento citado presenta no sólo la evangelización del reino del Congo como un éxito total, sino que también presenta aquel reino como un modelo de la firmeza en la fe católica y un ejemplo para seguir. Si recorremos el relato, nos daremos cuenta de la existencia de factores que nos lleven a pensar en la facilidad con que aquel reino se convirtió al cristianismo. Esos factores

---

<sup>521</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 15r.



provienen, en su mayoría, de los méritos de los capuchinos a través de los rasgos de su personalidad y sus acciones sociales.

#### 4.2.1.1 Méritos de los misioneros.

La orden de los capuchinos en general tenía una imagen exitosa en la mencionada época (siglos XVI y XVII), y conviene buscar algunas razones que explicaban ese éxito en las mismas virtudes de los misioneros, virtudes que encontramos en los religiosos de la misión del Congo. Entre ellas destacan la sencillez en su trato y sus acciones sociales.

La sencillez.

Entre los aspectos de la vida de los padres capuchinos que causaban admiración y les atraían simpatía, la sencillez ocupaba un lugar importante. Su voluntad de volver a una existencia simple, inspirada en la vida evangélica original, es decir, en la pobreza y la austeridad, les valió entre otras muchas cosas, la aprobación de los demás frailes menores a la vez que promovió su popularidad entre los pobres. Esos principios los llevaron a renunciar a todo lo que atañe a la expresión del bienestar material. En *Misión evangélica al reino de Congo* los padres capuchinos nos ofrecieron, en varias circunstancias de la realización de su misión, muestras de la aplicación de esos principios. Además de la renuncia al presente del gobernador de Canarias de que hablamos ya muchas veces, los misioneros se negaron a aceptar otro presente, el del rey de Congo, como aparece en el siguiente fragmento:

...el rey les embió un presente de gran valor que se componía de diferentes animales como son bueyes, vacas, carneros, cabras, puercos, gallinas i todo género de volatería, mucho grano de lo de la tierra i harina i hasta doscientos escudos de la moneda de aquel reyno... El prefecto, viendo tan gran donativo, respondió al cavallero que avía venido con él de parte del rey, que los capuchinos professavan la regla de San Francisco, la qual prohíbe no sólo recibir dinero sino qualquier limosna superflua.<sup>522</sup>

---

<sup>522</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 22r.

Este estilo de vida de los capuchinos nos lleva a pensar en una práctica del ascetismo, esa doctrina religiosa que recomienda ejercicios de mortificación de la materia (cuerpo) para liberar la esencia (espíritu) con el objetivo de llevar una vida pura, evitar pecados y estar más cerca de Dios que de los placeres terrenales. En efecto, el ascetismo es el régimen de vida que consiste en :

Abstinencia y mortificaciones adoptadas en la Iglesia romana por personas deseosas de una mayor santidad; abstenerse de alimentos y reposo; separarse de la familia y de la sociedad; someterse a sufrimientos y amortiguar todo afecto, todo deseo del corazón; en una palabra, suicidarse lentamente; tal es el programa del asceta católico.<sup>523</sup>

Pero es preciso recalcar que la aplicación de este principio por los capuchinos dio como resultados, como ya hemos dicho, su popularidad. Citemos unos pasajes del relato para comprobar esa admiración popular por los misioneros.

Cuando llegaron los miembros de la expedición a Sanlúcar de Barrameda, el concurso de la población para verlos fue grande:

No se podrá con facilidad referir cuán grande fue el concurso del pueblo, la devoción, y caridad de caballeros i señores para con los religiosos.<sup>524</sup>

En las Islas Canarias, la misma escena se reprodujo cuando el pueblo se enteró de la presencia de los misioneros en su ciudad:

Corrió la voz de la llegada de los padres i andando ellos visitando los templos de la ciudad, concurría el pueblo por todas partes tan numeroso que no podían andar por las calles.<sup>525</sup>

En el reino del Congo, la popularidad de los misioneros alcanzó un grado más elevado aún, y se teatralizó a veces, con las acogidas ceremoniosas que los

---

<sup>523</sup> T. Gay, *Diccionario de controversia*, Barcelona: M.C.E Horeb, 1994, p. 54.

<sup>524</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 3r.

<sup>525</sup> *Ibidem*, f. 5r.

africanos acostumbraban reservar tradicionalmente a los extranjeros. He aquí dos circunstancias de la manifestación de esta popularidad de los misioneros capuchinos entre los congolese: cuando llegaron los padres al primer pueblo del reino del Congo, su presencia provocó una euforia entre la población que acudió a encontrarlos:

...i mientras hazían gracias a Dios i a su madre puríssima, concurrieron al templo muchos de aquellos comarcanos i viendo a los padres, se arrodillaron pidiéndoles con no menos afecto que humildad la bendición; i luego levantándose davan palmadas con las manos en señal de regocijo i alegría, no aviendo en el espacio de muchísimos tiempos visto sacerdote alguno.<sup>526</sup>

La segunda ocasión en la que se ofreció similar ceremonia fue cuando entraban los padres en la capital del condado de Soño: Banza Soño:

Entrando en la ciudad, si fue grande el concurso del pueblo, por ver los dos padres que llegaron primero, no fue menor por verlos a todos. Llevaba cada uno un Christo crucificado al cuello i poniéndose aquellas gentes de rodillas por donde pasaban, con suma devoción i reverencia, dando palmadas con las manos en señal de fiesta i alegría, repitiendo a voces en su lengua *Ngangaza Zambianpungu*, que quiere decir “sacerdotes de Dios”.<sup>527</sup>

Así, tanto en España como en el Congo (y también en Brasil, Francia e Italia por donde pasaron, como sale en el relato) los misioneros capuchinos gozaban no sólo de la aceptación de la población sino de una veneración por parte de esos pueblos. Más que una mera exaltación de la devoción a la fe cristiana por parte de esos pueblos, el entusiasmo, la admiración y la euforia que los caracterizaban a la vista de los frailes menores capuchinos eran también pruebas patentes de la popularidad de esa orden.

Sin embargo, la popularidad de los capuchinos no se limitaba sólo al ámbito de los pobres y de la plebe. Varios nobles los admiraban e incluso unos de ellos ingresaron en la orden de los frailes menores capuchinos. Para ofrecer

---

<sup>526</sup> *Ibidem*, f. 10r.

<sup>527</sup> *Ibidem*, f. 11r.

unos ejemplos, citemos los casos de Bernardo Falconi, el capitán y propietario del navío que llevó a los misioneros al reino del Congo, y que era un afortunado genovés; don Gerónimo de Bataglini, que era vice-colector del reino de Portugal; Ludovico Heyns de San Malo, el rico mercader francés establecido en Pernambuco, cuya pertenencia a la orden capuchina, según sale de las citas que ya hemos ofrecido, no daba lugar a duda alguna; en la Haya (Holanda), Teodorico de Fougé “abogado de mucha estimación, que, como persona piadosa i devota, se les ofreció voluntariamente i los asistió desde el principio al fin, con su inteligencia i consejo” (f. 36r) era también un inequívoco miembro de la orden, lo que explicaba la ayuda concedida a los misioneros en un país calvinista que consideraba a los papistas como enemigos. Por fin, cuando los misioneros se trasladaban de la Haya a Amberes, el señor de Cabeau, “caballero principal i devotísimo de la religión”, se ofreció para llevarlos en su compañía, marcando así no sólo su admiración por los capuchinos sino su adhesión a la orden.

Las acciones sociales.

Además de la sencillez que caracterizaba su comportamiento, se apuntaban las acciones sociales de los capuchinos como otro rasgo que favorecía su aceptación por la población, sobre todo durante las epidemias de peste y en el área de la instrucción. Aunque no aparece directamente el primer elemento en *Misión evangélica*, sí existen algunos indicios que remiten a ellos. En el campo de la educación, podemos leer en el relato lo que sigue:

Acabóse también una muy grande escuela, para enseñar la gramática i otras ciencias a los mozos i hazerlos en esta forma hábiles para (...) ser ordinados sacerdotes.<sup>528</sup>

No obstante el carácter utilitario de la escuela para la evangelización del reino del Congo, no se puede negar las ventajas sociales que se podía sacar de esa

---

<sup>528</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 30v.

estructura, en la medida en que los conocimientos adquiridos no sólo participaban en la formación intelectual de los alumnos sino rendían enormes servicios a toda la comunidad, porque los congolese que sabían hablar lenguas europeas, leer y escribir, desempeñaban el papel de intérprete entre los europeos y los congolese, facilitando así la comunicación entre ellos. Señalemos que el castellano era una de las lenguas europeas habladas en el reino del Congo en aquella época. En uno de los fragmentos que aluden a esos idiomas podemos leer lo que sigue:

En la que allá se predica es en la portuguesa, si bien la castellana está muy válida i la entienden muchísimos nobles, particularmente en las ciudades de San Salvador i de Soño.<sup>529</sup>

Se convirtieron en un puente imprescindible entre los europeos y los africanos: de ahí la importancia social de la estructura.

#### 4.2.1.2 La evangelización del reino del Congo y sus dificultades.

A pesar de que no las cita el autor en el relato, por las razones obvias de presentar una imagen exitosa de la religión católica en aquel reino, existen indicios que nos llevan a pensar que las actividades de evangelización de los padres capuchinos en el reino de Congo no se desarrollaban sin dificultades relevantes. En efecto, a pesar de la protección de que gozaban de parte de las autoridades del reino, surgieron las siguientes dificultades:

- Dificultades relacionadas con los habitantes del Congo
- Dificultades de comunicación
- Insuficiencia de operarios evangélicos

Dificultades procedentes de los propios habitantes del Congo.

Esas dificultades -u obstáculos- provenían mayormente de la resistencia al cristianismo que se notaba en los comportamientos de los congolese, y que se

---

<sup>529</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 21v.

puede, de manera general, reducir a la superstición y a la práctica del fetichismo. En realidad no existía la idolatría propiamente dicha en el período que correspondía al desarrollo de la primera misión de los capuchinos (1645-1648), pero había fuertes pervivencias de esa práctica entre la población. Así, y a pesar de su conversión a la fe cristiana, los congolese seguían venerando cosas que les parecían ridículas a los religiosos, como idolillos, imágenes grotescas, estatuillas, serpientes, árboles... Escribía a este propósito el autor del relato:

Son facilísimos (i en particular las mugeres) en dar crédito a supersticiones i agüeros. Si una persona va camino i tropieza en una peña, lo tiene por mal anuncio i que no debe passar adelante; assí se buelve. Si sobre el techo de su casa canta algún páxaro de los del canto melancólico i triste, creen infaliblemente que alguno de aquella familia ha de morir presto. Si entra en su habitación alguna lagartija, lo tienen por señal de que ha de venir algún forastero.<sup>530</sup>

Además de esa superstición, muchos elementos de los comportamientos de los congolese se oponían a la moral cristiana. Entre muchos casos, citemos el ejemplo del amancebamiento o matrimonio a prueba:

Quando se quieren casar toman la muger a prueba. Los mancebos piden a los padres sus hijas, con pretexto cada cual de querer casarse con la que escoge i dotarla, siendo costumbre observadíssima entre ellos que el marido dé el dote a su muger i no su padre o madre...i después de averla tenido dos o tres años, si le agrada i es a su modo, se casa con ella, i si no, se la buelve a sus padres.<sup>531</sup>

Las consecuencias de esta costumbre convertían a las mujeres en víctimas pasivas de la sociedad, porque, así despedidas, tenían dificultades para conseguir marido. Lo más patético del caso aún era la situación de los hijos nacidos de esas relaciones: tenían un tratamiento particular dentro de la sociedad, pues se los consideraban como hijos ilegítimos y no podían aspirar a una buena educación ni menos acceder a cargos importantes. Así, se quedaban marginados y perdidos.

---

<sup>530</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 67r.

<sup>531</sup> *Ibidem*, f. 65v.

Por otra parte, cuando decidían casarse con esas chicas, las celebraciones de la boda daban lugar también a ceremonias que se oponían a la moral cristiana que era lo que los religiosos capuchinos se empeñaban en instaurar en el reino del Congo. La inquietud de los misioneros a este propósito se podía percibir en las siguientes palabras:

Este modo de celebrar allí las bodas con tanta pompa, sospechan los religiosos, que no pudo introducirse entre aquellas gentes, sino por artificio del demonio.<sup>532</sup>

Estos elementos relacionados con la cultura africana en general, no eran las únicas dificultades que obstaculizaban la acción de los religiosos durante la evangelización del Congo.

Dificultad de comunicación.

Los padres capuchinos no hablaban la lengua local y esto constituía un freno para sus predicaciones y la celebración de la misa, porque los indígenas no podían entender nada. Esta situación los llevó a recurrir a intérpretes, incluso para la administración de sacramento de la confesión. Pero ese método no podía solucionar del todo el problema de comunicación, porque el comportamiento de algunos de esos intérpretes creaba aún más confusión y problemas en ciertos casos, ocasionando dificultades complementarias. Aunque eran pagados por el rey, además de que vivían a expensas de los misioneros, algunos de ellos, según refiere el padre Mateo de Anguiano, exigían ocultamente a los fieles limosnas y regalos para que fueran válidos los sacramentos, por lo que los congolese se retraían, amenazando con volcar a su religión tradicional donde no se plantean esas exigencias materiales. El retroceso acechaba, de ese modo, la acción de los misioneros y tenían que buscar soluciones definitivas. Una de ellas era aprender la lengua local.

La insuficiencia de operarios evangélicos.

No cabe duda de que los operarios evangélicos presentes en el reino del Congo en aquél entonces eran insuficientes en número. Antes de la llegada de los

---

<sup>532</sup> *Ibidem.*

capuchinos en 1645, el reino, aunque ya teóricamente era totalmente cristianizado, se quedó casi “sin riego, sin sacerdotes, i sin obreros”. (f. 14v). Hemos dicho ya la solución que buscaban tanto los misioneros como el rey del Congo para solucionar el caso: la solicitud constante de muchos ministros evangélicos.

Sería una empresa incompleta terminar este apartado sin aludir a la religión africana en el contexto de la cristianización del Congo, o mejor dicho, las relaciones que mantenían el cristianismo y la religión tradicional africana. Precisemos, de entrada, que las menciones a la religión africana son escasísimas en el relato, aparte de la primera parte que, como ya hemos dicho en otra circunstancia, hace entre otras cosas, la historia de la introducción de la religión cristiana en el reino del Congo. Además del deseo de ver la desaparición total de esa religión que se esconde detrás de esta omisión, los padres capuchinos querían, mediante esa actitud, ofrecer la imagen de un reino totalmente converso. Esto sale del comentario que, sobre la conversión de los congoleses al cristianismo, hacen los padres en las siguientes palabras:

O suma providencia de Dios, que dispuso que al mismo tiempo que avían de salir voluntariamente del gremio de la iglesia tantos rebaños de almas fugitivas a la sal i silvo del supremo Pastor de Roma, i que en padres, abuelos i demás progenitores tenían echadas tan profundas raíces en la religión católica; i a esse mismo, previno que el evangelio se plantasse en tan remota heredad como la de Congo, i que estas sencillas ovejas buscassen el silvo i la sal que aquellas desechavan en el pontífice sumo, adorándole i dándole la obediencia aquel reyno, donde la idolatría estuvo por tantos años hereditaria, llenando en la iglesia católica aquel vacío que la herejía dexava.<sup>533</sup>

Además de presentar el reino del Congo como una tierra cristiana de larga tradición, los padres presentaban la idolatría, que es la base fundamental de la religión africana, como una realidad del pasado. Pero en realidad, el caso era diferente, y acabamos de ver cómo los comportamientos de los congoleses no habían cambiado en sustancia, en sus tratos cotidianos o en los elementos

---

<sup>533</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, ff. 14v-15r.



fundamentales de su vida (superstición, amancebamiento y repudiación de la novia después de utilizarla sexualmente varios años, y también la veneración del rey a quien los congolese rendían honores más que a Dios...). Esas prácticas contrarias al cristianismo denotaban la pervivencia de la religión africana, que seguía dominando el comportamiento de los indígenas. volvamos a las referencias sobre la religión africana contenidas en la primera parte del relato y que nos pueden ayudar a comprender la situación que reinaba durante la realización de la misión de los padres capuchinos. Esas referencias son anteriores a la llegada de los misioneros capuchinos en 1645. Las informaciones que salen de esas referencias nos revelan al menos dos situaciones: el primer contacto de la religión cristiana con el reino del Congo y la relativa facilidad con que se consiguió convertir a los congolese.

Según sale en el fragmento que citamos a continuación, ese contacto fue facilitado por los militares portugueses que desembarcaron en el río Zaíre en 1491:

Por diciembre, embió otra armada con Gonçalo de Sousa, que murió a vista de las islas de Cabo Verde, sucediéndole en el cargo Ruy de Sosa su primo hermano, que dio fondo a veinte i nueve de marzo de 1491 en el río Zaíre con su armada, en que iban religiosos de San Francisco, ornamentos, cruces, cálices, patenas, missales, campanas, órganos i artífices; i fue recibido con suma fiesta del Mani ó gobernador de Soño, tío del rey, que con un hijo suyo se baptizó día de pascua de resurrección, año 1491, llamándose uno don Manuel, i otro don Antonio...<sup>534</sup>

Se puede deducir que la presencia de los soldados facilitó la acogida de los religiosos por el gobernador y el hecho de que él y su hijo fueran los primeros en convertirse al cristianismo daba a entender que esa presencia militar desempeñó un papel disuasivo en la adopción de la religión cristiana por los congolese, con los dirigentes en primera fila. Verdad es que, además de ese efecto disuasivo, la aceptación tan fácil del cristianismo en el Congo pudo tener también motivos políticos, en la medida en que el rey de Portugal, en reconocimiento de esa

---

<sup>534</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 13.

conversión y en virtud del patronato que le refirió el Papa sobre aquella tierra, podría conceder apoyo logístico y técnico al rey de Congo tanto en los conflictos armados que le oponían a sus vecinos -ya vimos cómo aquel rey, vencido por sus enemigos y obligado a refugiarse en una isla, consiguió reconquistar su territorio y la corona gracias a la ayuda militar de los portugueses- como en la extensión de su influencia en toda la región.

En cuanto a la conversión de los congoleños y la facilidad con la que se hizo según el relato, nos parece situar el marco de la reflexión, ofreciendo primero unos datos sobre los primeros pasos de esa religión en África en general. Este paso nos parece fundamental para comprender el tratamiento de los hechos presentados en el relato. La introducción de la religión cristiana en África negra se realizó en el siglo IV<sup>535</sup> pero llegó más tarde hacia el interior del continente. Nos dice el relato que fue aceptada con entusiasmo -por lo menos en la segunda fase, en el reino del Congo- donde los evangelizadores eran populares y la popularidad de que gozaban los misioneros en el reino del Congo denotaba aparentemente la aceptación sin reserva de la religión cristiana por los habitantes del reino, o por lo menos, era lo que nos querían hacer creer los padres capuchinos. A este nivel, se puede pensar que la conversión se hizo con relativa facilidad. Pero conviene mencionar algunas observaciones sobre la conducta religiosa de los africanos en general para comprender mejor esa acogida del cristianismo. Esa conducta religiosa se encuentra en la expresión cultural bantú, un grupo étnico muy importante en el corazón de África y que se considera también representativo de la cultura africana original, ya que muchos entre los demás grupos étnicos -como los sudaneses y los que viven en las sabanas o desiertos como los Pular- tienen una cultura híbrida, fuertemente influida por la civilización árabe a través de la introducción del Islam en el continente. Además, la espiritualidad de la mayoría de los pueblos negro-africanos conserva muchos rasgos comunes, como lo nota acertadamente Dominique Zahan, quien recoge las ideas de Parrinder acerca de la unidad espiritual de los africanos:

---

<sup>535</sup> Para detalles sobre este aspecto, remito a D. Peña, *El honor de los altares*, Barcelona: TREA, 1999, pp. 8-9.

...el rasgo común de la espiritualidad de los diferentes pueblos africanos reside en la consciencia que tiene el hombre negro no tanto de su poder como de su impotencia. Según él, el mismo contenido religioso está polarizado en cuatro direcciones: la tierra, abajo; el cielo y el ser supremo, arriba; los antepasados, a un lado; los dioses y las fuerzas naturales, al otro<sup>536</sup>.

La presentación de la conducta religiosa de los africanos en el reino del Congo en los siglos XV-XVI-XVII, como aparece en este relato y que se resume en aplausos, entusiasmo y alegría, parecía no reflejar exactamente la experiencia cristiana de los congolese y de los africanos en general<sup>537</sup>.

Frente al proselitismo europeo de los siglos XVI y XVII, los africanos no tenían otro marco de referencias, sino sus propias culturas. Para observar su conducta frente al cristianismo, nos limitaremos al caso del reino de Congo en particular y de toda el África central y Austral en general, esa región que presentaba una compacta homogeneidad cultural asombrosa: nos referimos a la cultura bantú. 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, según la multitud de dialectos de la región, *Nzambiampungu* (como sale en *Misión evangélica*) o *Nzame*, *Nzambi*, *Nzamba*, *Nñambi* etc. Gracias a la tradición oral que es una de las fuentes preciosas de la historia del continente y un elemento fundamental de la cultura africana, sabemos que después de su muerte, los sabios bantú recibían de parte de sus descendientes un culto particular (el culto de los antepasados), 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

---

<sup>536</sup> D. Zahan, *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Madrid: Cristiandad, 1980, p. 13.

<sup>537</sup> Para detalles sobre la actitud de los negros frente al cristianismo y la evangelización del Congo, remitimos a: N. Ngou-Mve, *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*, Libreville: CICIBA, 1998; M. Sinda, *Simon Kimbangu, prophète et martyr zairois*, Paris: NEA, 1977; J. P. Tardieu, *L'Eglise et les noirs au Pérou (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Tesis doctoral, Bordeaux, 1987.

*Nzambiampungu* -recordemos los fragmentos del relato en los que los misioneros capuchinos enumeraban unos seres animados y objetos que adoraban los congolese-, y todo ello confirmaba la profunda religiosidad de los africanos. Sin embargo, el giro que después tomarían las relaciones entre africanos y europeos nos hace a veces olvidar fácilmente que desde el principio, para los africanos en general y los bantú en especial, el Dios anunciado por los portugueses era idéntico a *Nzambiampungu*, su Dios Todopoderoso, y esto explicaba en gran parte la adhesión espontánea y voluntaria de la gente al cristianismo. Pero al leer el relato, y según sale de otras fuentes como las que acabamos de citar, esta adhesión se situaba en dos niveles de la sociedad: los dirigentes y la población.

Desde el rey Nzinga a Nkuvu (1491-1506), las demostraciones de potencia y riqueza hechas por los portugueses habían impresionado a los dirigentes del reino africano. Para los soberanos, adoptar la religión de esos extranjeros era una buena política oportunista, porque suponía unas cuantas ventajas para el reino -ya hemos ofrecido un ejemplo: la ayuda militar de Portugal al rey de Congo-; pero también aceptar a los extranjeros podía ser sinónimo de poner al reino en la vía de la modernización, lo que, entre Europa u Occidente y África, se llama hoy la “cooperación norte-sur”.

Para el pueblo en cambio, la percepción del cristianismo era diferente: la historia maravillosa de la Biblia, con 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. Incluso 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>538</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, pero esa adhesión masiva de la población al cristianismo no debía esconder la existencia de resistencias, sí de un grupo relativamente

---

<sup>538</sup> M. Sinda, *op. cit.*, p. 27.

reducido, pero fuerte y muy significativo, y se iban a desarrollar esas resistencias a medida que los congolese descubrían las verdaderas realidades de las relaciones que los unían a los europeos, agentes de la introducción del cristianismo en su tierra.

En efecto, cuando observamos la historia de la evangelización del Congo, a través de *Misión evangélica al reyno de Congo* 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 congolés. 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 e iniciar la evangelización. Por otra parte, el pueblo congolés imbuido de religiosidad como ya dijimos al principio, fue, como se puede imaginar, y aunque no aparece en el relato, mal evangelizado por los negreros y se habría quedado desamparado. A partir de ahí habría empezado lógicamente a dudar por varias razones como pudieran ser las siguientes.

- Falta de interés auténticamente religioso en los primeros momentos
- Evangelización superficial en todas las fases
- Choque de culturas
- Trata negrera

Para los negros, los europeos deberían ser la referencia en la aplicación del cristianismo ya que ellos fueron los que llevaron esa religión a África. Pero la presencia de los portugueses en esa región africana se caracterizó por tres actividades normalmente incompatibles: el comercio (de esclavos sobre todo), la evangelización y la guerra. En efecto, la exploración portuguesa de las costas atlánticas del África negra en el siglo tenía inicialmente como objetivo la búsqueda del camino hacia la India, o sea, tenía motivos esencialmente comerciales. En este sentido, la religión venía a ser para los portugueses como un asidero, un instrumento que les ayudara a realizar su objetivo, siendo la meta principal la llegada a la India, creando a la vez una ruta comercial. La cristianización de las tierras por donde debían pasar les evitaría obstáculos e

impedimentos, en la medida en que los cristianos así conversos serían sus aliados. De ahí el motivo comercial de la evangelización de las costas africanas en general y del reino del Congo en especial. Pero también esos motivos podían ser en parte religiosos, por la vaga esperanza que se mantenía en aquel entonces de encontrar por allí al famoso y mítico Preste Juan<sup>539</sup>, pero siempre supieron que el África no era la India. Sin embargo, la poca seriedad que caracterizó la primera evangelización del Congo nos lleva a considerar más las razones comerciales como motivo de esa evangelización. En efecto, como veremos a continuación, al principio de esa primera introducción del cristianismo en el Congo, los portugueses<sup>540</sup> no estaban dispuestos al trabajo profundo y paciente que era necesario para llevar a los africanos a adoptar un modo de vida cristiano. Se puede advertir, a partir de lo expuesto, que el método llevaba ya los gérmenes de su fracaso. Pero la duda del pueblo congolés acerca del cristianismo pudo también fundamentarse en el carácter superficial de la evangelización, tanto en 1491 como durante la misión de los capuchinos entre 1645 y 1648.

La evangelización fue superficial en la medida en que el pueblo congolés, mal preparado al adoptar la religión católica, aprendió progresivamente a conocerla al descubrir poco a poco su carácter de profunda bondad. Pero descubría a la vez que este carácter bondadoso era callado, ocultado e ignorado por los portugueses y otros europeos en su vida cotidiana. La sinceridad con la que los africanos abrazaron la nueva religión fue interpretada, no como una buena disposición para vivir cristianamente, sino como un estímulo para incrementar sus ganancias comerciales, olvidándose de la labor evangélica propiamente dicha. Se sabe que fue tal la codicia de los portugueses durante aquella época (siglos XV, XVI y XVII) que a sus ojos los africanos dejaron de ser socios comerciales para convertirse en mercancías que exportaban a las Américas, ya que entre las actividades más desarrolladas por ellos en el Congo y en Angola en aquel entonces la trata negrera llegó a ser el único y verdadero

---

<sup>539</sup> N. Ngou-Mve, *op. cit.*, p. 11.

<sup>540</sup> Hablamos más de los portugueses en la primera fase de la evangelización del reino del Congo porque fueron los primeros en llegar a aquel reino y a convertir a los congolese a la religión cristiana, como se puede comprobar en el relato (hs. 6-9).

motivo de su presencia en esas tierras. Acerca de esa situación, escribe Orlando Ribeiro<sup>541</sup>:

Aos portugueses interesava sobretudo o “resgate” de escravos e marfim, mas nunca se fixaram em número significatvo.

Aunque todo este aspecto no pareció interesar al autor, sobre el carácter superficial de esa evangelización podemos leer lo que sigue en *Misión evangélica al reyno de Congo*:

Avíase introducido en aquel reyno una costumbre, que quando el sacerdote secular baptizaba, no azía otra cerimonia que poner al infante un poco de sal en la boca i después le echava el agua en la cabeza, diziendo las palabras del sacramento.<sup>542</sup>

Además de este elemento, las guerras de influencia que se libraban los portugueses y los holandeses en aquella parte confirmaban la gran importancia que tenía el puerto de Luanda en el desarrollo del comercio de esclavos en aquella época. Este aspecto resalta en la obra a través de las siguientes palabras que daban pruebas de permanentes conflictos entre los dos reinos por el control, tanto del puerto de Luanda como el de la ciudad de Pernambuco:

... apenas vieron los olandeses entrar los religiosos por la playa del mar, que avían desembarcado nueve o diez leguas del puerto de Loanda, quando los hizieron prisioneros i se apoderaron del navío portugués que los avía conducido...<sup>543</sup>

Si el fragmento confirmaba el control de esa zona por los holandeses por aquel momento, otro pasaje más adelante aportaría una prueba del contorno de esa influencia holandesa mediante la toma de Pernambuco, una ciudad cuyo control implicaba la del puerto de Loando, siendo el destino final del convoy de esclavos que provenían de África. Así, podemos leer en el relato:

---

<sup>541</sup> O. Ribeira, *A colonização de Angola e o seu fracaso*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981, p. 103.

<sup>542</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 13r.

<sup>543</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 25r.

..llegó aviso, de que los portugueses avían tomado la ciudad de Nfornabuch, echando de allí la guarnición de Olanda. Quedaron los padres grandemente maravillados de los profundos juizios de Dios. Porque perdiendo los de la compañía el Brasil, de nada les sirve tener el puerto de San Pablo de Loanda; porque en tanto les era útil, en quanto podían sacar de allí los negros i conducir al Brasil, para labrar azúcar.<sup>544</sup>

El choque de culturas fue uno de los aspectos menos presentados en el relato, pero que no puede ser eludido en nuestro análisis. La conversión del rey de Congo Nzinga a Nkuvu al cristianismo en 1491 fue interpretada por los europeos como un éxito espiritual notable. Pero la desilusión luego aparecería cuando se dieron cuenta que la introducción en la elite del reino de unos usos extraños se oponía a la filosofía africana. Precisemos que la evangelización del Congo se acompañó por un fenómeno cultural susceptible de interesar. Tanto en la primera fase como en la que correspondía a la misión de los capuchinos, el bautismo debía implicar para los congolese el abandono de muchos aspectos vitales de su cultura original, hasta el apellido. Así, los congolese adoptaban nombres y apellidos ajenos al contexto africano y puramente occidentales: el rey Nzinga a Nkuvu dio inicio a esa aculturación tomando el nombre de don Manuel, su hijo se llamó don Antonio (y a partir de aquel entonces todos los reyes del Congo tenían nombres cristianos: de 1491 a 1645 reinaron don Manuel, don Alonso, don Pedro, don Francisco, don Diego, don Enrique, don Álvaro I, don Álvaro II, don Álvaro III, don Álvaro IV, don García I, don Álvaro VI y don García II ), el conde de Soño se llamaba don Daniel de Silva, un pariente suyo se llamaba don Miguel de Castro; el título de *Mani* es occidentalizado y sustituido por *conde*. Así, el reino de Congo se transformó casi completamente desde esta perspectiva, occidentalizándose. Se puede notar todavía las secuelas de ese fenómeno, ya que en una parte de aquel reino que corresponde hoy a la república de Angola, la desaffricanización de los apellidos es acusada. Para concluir esta reflexión sobre el choque cultural, señalemos que la elite del Congo esperaba de la adopción del cristianismo unas ventajas sustanciales en términos de material,

---

<sup>544</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, ff. 36v-37r.



de poder y de riqueza, pero todo ello era contrario a la moral cristiana que predicaban precisamente los religiosos. Esa contradicción constituyó uno de los elementos que expresaron de manera decisiva el choque de culturas y llevó a la desilusión de los congoleños frente al cristianismo, un elemento del que no habla el autor en el relato.

Además de la oposición del cristianismo a la tradición africana en los aspectos que acabamos de señalar, la trata negrera practicada por los occidentales en el reino del Congo hubiera sido otra razón de la desilusión de los congoleños frente al cristianismo. En efecto, los africanos, como se puede imaginar, podían preguntarse cómo cristianos, adeptos de un Dios de bondad y hermandad se dedicaran a capturar, maltratar, esclavizar y vender a otros adeptos del mismo Dios. Estas y otras preguntas hubieran desencadenado 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. El surgimiento de esas dudas suponía al mismo tiempo el inicio de la prudencia que iba a caracterizar en adelante el comportamiento de los africanos respecto a los europeos, y que luego llevaría a la africanización de la iglesia, con el surgimiento de un nuevo cristianismo africano. Sobre este último aspecto, remitimos a la obra de Nicolas Ngou-Mve que ofrece los ejemplos de las circunstancias del surgimiento de los primeros movimientos mesiánicos africanos desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. Entre estos profetas africanos, uno de los más famosos que cita Ngou-Mve fue Francisco Kassola en 1632. Fue en el siglo XVII cuando la búsqueda de la salvación del pueblo africano, por la creación de una iglesia propia, empezó a cobrar en el África Central y Austral los caracteres de unos verdaderos movimientos de masas. El mesianismo de Kassola -en el reino del Congo precisamente- tuvo mucho que ver con un sacerdote portugués, insólito protector de los africanos en el Congo: el Padre Pero Tabares, quien hizo publicar en 1624 un catecismo en lengua kikongo 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 reencarnación de algún ancestro que había vuelto del más allá para protegerlos

contra las exacciones de los portugueses. Los congolese 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. Pero como podemos advertir, el autor, en su afán de idealizar la situación de la religión católica en el reino del Congo y justificar el éxito de las actividades evangelizadoras de los capuchinos, no hace caso a este aspecto muy importante que apunta la desconfianza de los congolese frente al cristianismo europeo en el mismo período. No tiene justificación la omisión de este elemento en la obra, puesto que acontecimientos históricos más remotos tales como la historia del descubrimiento del reino por Diego Çao, la llegada de los primeros misioneros europeos y la sucesión al trono del reino, fueron presentados detalladamente al principio del relato. Con que el relato, en este aspecto, es pura propaganda de la religión católica y de su expansión.

Al leer atentamente *Misión evangélica al reyno de Congo*, uno de los temas que también intentaron eludir los misioneros capuchinos era la esclavitud (de ello hablaron muy poco), pero algunos indicios nos pueden ayudar a analizar su postura al respecto. Recordemos que Bernardo Falconi aceptó transportar a los padres capuchinos al Congo a cambio de la captura de esclavos africanos en aquel reino para venderlos en América. Aunque los misioneros no hablaron de eso en el relato, lo podemos comprobar en la carta que escribió el mismo Falconi desde Holanda a la Sacra Congregación, cuya copia reprodujo el padre Bontinck en su ya citada traducción de *Breve relatione*, y en la que se puede leer lo siguiente:

Je pris congé du Père pour aller acheter, le long de la côte, quelques esclaves noirs. Je voulais les revendre aux Indes, payer mon equipage et récupérer quelque peu l'argent que j'avais dépensé à appareiller mon navire.<sup>545</sup>

---

<sup>545</sup> F. Bontinck, *op. cit.*, p. 136.

Cuando se disponía la segunda expedición para el Congo y la primera para el reino de Benín en 1648, el mismo Falconi exigía, para transportar a los religiosos, la captura de esclavos negros a cambio de ese servicio:

J'ai l'occasion de vous informer que, dans deux ou trois jours, je partirai pour l'Espagne. Je m'offre pour acheter à Sanlucar ou à Cádiz un bon navire et de l'armer de vingt-quatre pièces d'artillerie. Sur ce navire, Sa Sainteté et la Sacrée Congrégation pourront envoyer, aussi vite qu'il leur plaira, l'évêque et les autres Pères capucins et aider ainsi ledit royaume de Congo. Je pose pourtant une condition: c'est que sa Sainteté et la Sacrée Congrégation me fassent délivrer, par le roi d'Espagne, une licence m'autorisant de charger, à mon retour du Congo, cent esclaves noirs à transporter à Carthagène.<sup>546</sup>

Según unos historiadores que cita Bontinck, la propuesta de Falconi fue examinada por la Sacra Congregación en su sesión del 29 de febrero de 1647, y tras aceptar esa propuesta, le recomendaron al capitán que se pusiera en contacto con el padre Juan Francisco de Pamplona quien se encontraba en España por aquel entonces y que podría facilitar, como en 1645, el trámite en la corte de España. Notemos también que en el mismo contexto, el rey Felipe IV de España publicó un decreto que autorizaba a todos los capitanes que conducían a los capuchinos al Congo a comprar libremente tantos esclavos cuantos quisiesen, para vender en las Indias occidentales. En el decreto del 9 de agosto de 1649, el rey disponía.

Suplicóme, que para que obra tan del servicio de Dios tenga efecto, fuesse servido de dar licencia a algún capitán dueño de nao, para que los llevasse, concediéndole permissão para que de aquellos reynos pueda sacar alguna cantidad de esclavos i navegarlos a los puertos de Indias, pagando los derechos que deviere.<sup>547</sup>

Este trozo se refiere a la demanda formulada por fray Ángel de Valencia, prefecto de la misión al reino de Benín, que debía partir junto con los padres de

---

<sup>546</sup> *Ídem*, p. 139.

<sup>547</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 45r.

la segunda misión al reino de Congo. Esa licencia fue concedida por el rey, como sale del mismo decreto:

... he resuelto últimamente, que con el dicho fray Ángel de Valencia i los demás religiosos que huvieren de posar con él al reyno de Congo, se haga lo mismo que se hizo con fray Francisco de Pamplona i los que llevó consigo, i assí en quanto a darles la embarcación, como en todo lo demás; en cuya conformidad os mando dispongáis el viaje del dicho fray Ángel de Valencia i de los quarenta i tres religiosos capuchinos que con él van a las dichas misiones, buscando persona que se encargue de llevarlos; i haviéndola hallado, ajustaréis con ella la permissão que se les huviere de dar para navegar esclavos negros a Tierra Firme, ó a Nueva España; en el número que pareciere conveniente i necessario, respectivamente en esto, al mayor número de personas que aora ha de llevar el dicho fray Ángel de Valencia ; de suerte que el cómputo de la permissão de los negros, para la costa i el porte del navío, sea uno i otro, en proporción de lo que se concedió al dicho fray Francisco de Pamplona ...<sup>548</sup>

Estos fragmentos demuestran no sólo la aprobación de la trata por la iglesia sino, sobre todo, su participación activa en ella, pues los religiosos consideraban a los esclavos negros como objetos con valor de cambio. Eso debe sorprender menos, si se toma en consideración lo que decía Sandoval acerca de la postura de la iglesia en general frente a la trata. En efecto, muy pocos religiosos se opusieron a aquel comercio, y entre los escasos casos, cita Alonso de Sandoval los siguientes: Tomás de Mercado en 1587, Bartolomé de Albornoz en 1573, Luis de Molina y Francisco José de Jaca en 1682, Epifanio de Moirans en 1683. Pero la mayoría de los religiosos admitían la esclavitud como algo normal. Por ejemplo, a una carta que Luis de Molina escribió al padre Luis Brandón, rector de la compañía de San Pablo de Loanda, para pedirle su opinión sobre la esclavitud, éste contestaba a Molina diciendo que “la trata es completamente lícita”. El texto, reproducido por Sandoval, decía textualmente lo siguiente:

A lo que respondo que me parece no debía tener vuestra reverencia escrúpulo en esto. Porque esto es cosa que la mesa de la conciencia en Lisboa nunca reprehendió, siendo hombres doctos y de buenas conciencias. Demás que los obispos que estuvieron en S. Thomé, nunca lo reprehendieron. Y nosotros estamos aquí ha cuarenta años, y estuvieron aquí padres muy doctos, y en la provincia del Brasil donde siempre hubo padres de nuestra religión eminentes en

---

<sup>548</sup> *Ibidem*, f. 45v.

letras, nunca tuvieron este trato por ilícito: y así nosotros, y los padres del Brasil compramos estos esclavos para nuestro servicio sin escrúpulo ninguno.<sup>549</sup>

Este texto lo expone todo sobre la postura de los religiosos, pues, sin otro comentario, se puede concluir que los hombres de la iglesia católica participaron activamente en el comercio de esclavos, desde el cura hasta la cumbre de la iglesia. Sandoval agregaba como dato importante que el papado se quedó silencioso ante la trata hasta el año 1839 cuando Gregorio XVI dictó una bula que condenaba la esclavitud. Para completar este análisis de la evangelización del reino de Congo y comprender el comportamiento de los congoleses ante el cristianismo, así como los diferentes papeles que desempeñaba la religión cristiana en aquel reino, es imprescindible examinar unos aspectos que nos parecen claves, y que llamamos precisamente claves significativas del relato.

#### 4.2.2. Claves sinificativas.

##### 4.2.2.1 Religión y política en *Misión evangélica al reyno de Congo*.

Sin rastrear todas las implicaciones de los políticos en la realización de la misión de los padres capuchinos -ya que a lo largo de este trabajo hemos dado algunas pistas de reflexión sobre la imbricación de la política en las actividades religiosas, tanto en Roma como en los reinos de Portugal, España y Holanda- nos limitamos a analizar este elemento en el reino del Congo.

En efecto, bajo la impulsión de Alonso I°, el sucesor de Nzinga a Nkuvu, el catolicismo en el Congo se había transformado en un aliado y en un símbolo del poder político. Por ejemplo, el rey de Congo don Álvaro Tercero, se apoyó - como los demás- en los religiosos para gobernar. Podemos leer en el relato al propósito las siguientes frases:

Tuvo el rey un padre destos siempre a su lado, cuya autoridad puso al rey en gran predicimiento i estimación. Porque siendo no muy respetado de sus vassallos, a causa de no ser legítimo, supo aquel religioso con virtud i suavidad atraer los ánimos de todos para que le respetassen.<sup>550</sup>

---

<sup>549</sup> A. de Sandoval, *op. cit.*, pp. 143-144.

<sup>550</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 14.

Este fragmento nos ofrece pruebas de que los religiosos estaban al servicio de los políticos, y los ayudaban a reforzar sus poderes. En cambio, en el Congo, Alonso I impulsaba el cristianismo en su reino, lo que se convertía en excelso ejemplo de una misión evangelizadora ejercida desde los ámbitos del poder político. Durante la época que correspondía a la realización de la misión de los capuchinos, se podía comprobar aún la fuerte implicación de los religiosos en la política del reino. Ya indicamos en otras circunstancias que el rey de Congo, don García II, había nombrado como sus embajadores a dos religiosos capuchinos para llevar varias negociaciones políticas tanto dentro del reino (el asunto del príncipe encarcelado en Mbanza Soño por el conde) como en Europa, principalmente en Holanda, Roma y España. No volveremos sobre estos elementos, ya que hablamos anteriormente de ellos. De ahí que, en el mismo sentido, 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 relacionaban estrechamente la conciencia política y convicción religiosa que se alternaron para dar seguimiento, durante siglos a la misma lucha.<sup>551</sup>

#### 4.2.2.2 La tradición africana en el Congo cristiano.

*Misión evangélica al reino de Congo* nos ofrece varios indicios sobre la fuerte pervivencia de casi todos los elementos de la cultura africana en los comportamientos cotidianos de los congolese, unos de los que se oponían radicalmente al modo cristiano de vivir. Empecemos por la dificultad de establecer la ética cristiana entre los congolese, lo que nos daba la confirmación, aún sin entrar en detalles, de la vigencia de las prácticas tradicionales en aquel reino. En el fragmento que sigue, podemos percibir la queja de los misioneros frente a la pervivencia de esos elementos de la cultura africana, que perjudicaban la buena evangelización e impedían la instauración definitiva de la moral cristiana:

---

<sup>551</sup> Para los detalles sobre estos elementos, se puede leer, además de los citados libros de Sinda y Ngou-Mve, R. Bastide, "Les Christs noirs" en *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris: Payot, 1972, p. 21-45.

Otras costumbres no menos perjudiciales que la referida, ay en el reyno de Congo i no deve causar admiración que las aya, no teniendo aquella miserable gente los socorros espirituales de que necessitan para vivir como christianos.<sup>552</sup>

En efecto, varios elementos en el relato nos dan, como ya señalamos, pruebas de la pervivencia de las costumbres africanas. Citemos algunos elementos de esos que, en la mayoría de los casos, consistían esencialmente en la africanización de los oficios religiosos y la pervivencia de los ritos paganos propalados por los defensores de las costumbres africanas, que estaban, señalémoslo, en una guerra larvada contra los misioneros desde la llegada de los primeros jesuitas que emplearon la violencia para convertir a los congolese en muchos casos, destruyendo los ídolos y otros accesorios de la religión africana.

#### 4.2.2.2.1 Africanización de los oficios religiosos en el reino del Congo.

Apuntemos de entrada que el pueblo bantú en especial y africano en general había abrazado el catolicismo por una serie de asimilaciones con la religión tradicional africana: identificación de *Nzambiampungu*, gran Dios del amor, con el Dios Todopoderoso de los cristianos como dioses superiores; los santos cristianos se identificaban con los antepasados o con los dioses subalternos que eran intermediarios entre los fieles y el *Nzambiampungu*; el papel del rosario y de la cruz se identificaba con los ídolos locales cuyas funciones eran más prácticas. Así es cómo el catolicismo congolés 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 viceversa, los ritos se acompañaban con músicas tradicionales, cantos, bailes, hasta gritos que no tenían nada que ver con la moral cristiana. Sobre esa situación, podemos leer lo siguiente en el relato:

Quando el rey sale a oír misa a alguna iglesia, al decir el santus i al alzar el santíssimo sacramento i al acabar el evangelio postrero, tocan estos pifaros; i hazen tan grande estruendo que ensordecen los circunstantes.<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 65r.

Este elemento no era el único signo de la pervivencia del paganismo, pues la adoración del rey que superaba en los congoleses la fe cristiana constituía otra señal de la resistencia de ese paganismo, aún en un reino supuestamente cristiano. Pongamos unos ejemplos de la divinización y de la adoración del rey por los congoleses:

Quando el rey quiere salir de casa, los cortesanos i soldados de su guarda, que están en los patios, se hincan de rodillas pidiendo la bendición. El modo de pedirla es dar dos o tres palmadas muy ligeramente. Y el de darla es poniéndoles el rey la mano derecha moviendo algo los dedos, tan levemente como el que toca un laud. Y por infelicísimo se tendría aquel a quien no dicesse el rey en esta forma su bendición. Y en esta ceremonia gastarán media hora bendiciendo desta suerte a todos.<sup>554</sup>

Esa veneración del rey continuaba siendo profunda aún dentro de la iglesia, donde la presencia del rey hacía desviar de las ceremonias religiosas toda la atención del pueblo para enfocarla en el soberano, que seguía siendo la única personalidad detentora del poder tradicional, y, por eso, digno de adoración:

Nunca se sienta [el rey] en la silla, hasta que la missa se acaba; i entonces sentándose llegan muchos a pedirle la bendición i a todos pone la mano con grande benignidad. (...) Mas antes de salir uno de los cavalleros de las colas de cavallo i el más digno, hace una ceremonia particular. Se pone de rodillas delante del rey algo apartado i haze la ceremonia de quitarle las moscas (aunque como se ha dicho, no las aya) como si le diera el agua, rociándole con el hisopo. Hecho esto da tres palmadas recias, con mucha pausa, mirando fixamente al rey, luego se acerca y le besa tres vezes la mano con mucha sumisión i reverencia.<sup>555</sup>

Precisemos que esta ceremonia, que se repetía tres veces antes de la salida del rey, tomaba a veces más tiempo y cobraba más seriedad y solemnidad que la celebración de los propios oficios religiosos que eran el motivo de la presencia del rey en la iglesia. Para percibir el alcance tradicional de esa ceremonia, en el mismo relato podemos leer que “...no ay otro oficio que tenga la preeminencia de

---

<sup>553</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 69r.

<sup>554</sup> *Ibidem*, ff. 69r-69v.

<sup>555</sup> *Ibidem*, f. 70r.



besar la mano al rey”, y todo esto no podía favorecer la influencia de la moral cristiana que pone a Dios encima de todo.

#### 4.2.2.2.2 Pervivencia de ritos paganos.

Además de los ritos que acompañaban la celebración de la boda y de la solicitud de la bendición o de cualquier favor al rey, existían otros ritos que se oponían al cristianismo en el reino de Congo. Entre ellos destacaban la manera de llorar y tratar los muertos y de portar el duelo. Aunque la iglesia estaba implicada en las ceremonias celebradas a la memoria del difunto, los ritos tradicionales tomaban el paso sobre los cristianos:

Quando muere alguno, más de una semana entera de día i de noche lloran su muerte. (...) Le conducen a la iglesia dentro de su ataúd, con mucho acompañamiento.<sup>556</sup>

Llorar vuelve a ser una obligación para todos, incluso los esclavos a quienes se obligaba a llorar más que los demás, ayudándose por un artífice para facilitar el llanto:

Obligan a los esclavos a que lloren por fuerza i muy reciamente, siendo tal vez el difunto el que más los apaleava. Dánles también muchas calabazas de vino con que más fácilmente se reducen a llorar.<sup>557</sup>

#### 4.2.2.2.3 Difícil adaptabilidad de la filosofía cristiana a la cultura africana.

Unos elementos de la filosofía social cristiana -que los congoleses consideraban como auténtico drama por su oposición radical a la tradición africana- terminó de desviar completamente a muchos, abonando el terreno a la persistencia de las costumbres locales, aunque en convivencia con el cristianismo. Un ejemplo de este drama, entre varios, era la poligamia de que hablamos ya brevemente, una práctica contraria a la moral cristiana, pero que parecía fundamental en la cultura

---

<sup>556</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, ff. 67r-67v.

<sup>557</sup> *Ibidem*.

africana. Si ésta fue una de las incompatibilidades más profundas e íntimas entre el cristianismo y la cultura africana -y hay que agregar que en este aspecto el Islam parecía ser más tolerado por los africanos porque autoriza a los musulmanes a tener hasta cuatro mujeres-, otras resistencias culturales se manifestarían en adelante, multiplicándose e intensificándose. En efecto para los bantú, el que los hombres tengan que renunciar a todas las mujeres del país, para contentarse toda la vida con una sola, el que un rey, detentor de la potencia ancestral tenga que renunciar a los símbolos de su poder en vez de incrementarlo sumando a sus amuletos los del cristianismo, no llegaban a convencer al pueblo.

#### 4.2.2.3 El viaje: sus dificultades y peripecias.

Si consideramos el viaje no sólo como un mero desplazamiento en el espacio, sino también como un fenómeno metafórico de la vida, podemos decir que el viajero se somete a una iniciación durante sus recorridos. En efecto, abandonar su hogar, su familia, su tierra es renunciar a una parte de su identidad y perder su equilibrio sociocultural, en la medida en que el contacto con otras culturas, otras costumbres y otros horizontes implica el descubrimiento de varias realidades nuevas que modifican necesariamente el modo de ser, de pensar y actuar. El carácter iniciático del viaje se debe también a las pruebas que tienen que afrontar los viajeros, reforzando así su personalidad a través del incremento de sus capacidades para aguantar los sufrimientos, adaptando sus comportamientos a las realidades vividas. En *Misión evangélica*, varios elementos acercaban a los misioneros a los que cumplían ritos de la iniciación, por las pruebas difíciles que tuvieron que pasar. Entre esas pruebas, citemos algunos que nos parecen muy relevantes.

El miedo.

Los viajeros tuvieron que afrontar, sobre todo durante la navegación, pruebas que les infundían miedo. En muchas circunstancias corrían el riesgo de perder la vida y el desencadenamiento de los elementos de la naturaleza constituía el mayor peligro:

... al cerrar la noche, se levantó el mismo viento contrario con mayor violencia que antes i movió en el mar tan fiera tempestad que todos se dieron por perdidos.<sup>558</sup>

Ese momento y ese hecho no han sido los únicos en los que los viajeros se vieron en peligro de perder su vida. También la presencia de piratas que no vacilarían en causarles daños constituía otro motivo de su miedo:

Iuzgando esta tan cruel tempestad, a la primera salida del puerto, por singular auxilio suyo, aviendo tenido nueva que anadavan por aquella costa algunos navíos de turcos y que avían hecho presa de un grande navío cargado de mercaderías. I ansí el capitán del de los padres quiso hacerse a la vela algo tarde, porque llegando la noche, pudiesse engolfarse i huir aquel encuentro.<sup>559</sup>

A lo largo del desarrollo de la misión de los padres, el miedo era una constante en sus comportamientos, pero un miedo que siempre llegaron a superar gracias a una elevación espiritual y mediante oraciones, invocaciones y la tenacidad.

El hambre y la sed.

En varias ocasiones los viajeros tuvieron que acortar sus raciones y, en ciertos momentos, se quedaban sin comer y sin beber. Podemos leer en el relato, sobre una de esas circunstancias, las palabras siguientes:

Arrivaron un sábado a la ciudad de Nfornabuch, no sin aver padecido peligros de morir en el mar de sed i de hambre, porque llevando el navío más de cien personas sin los marineros, con los bastimentos i agua, bastantes para un mes, con la continua experiencia de que nunca se gasta más en este viaje, ni aun tantos días; passados los veinte i cinco de la navegación, sobreviniendo calmas, sin esperanza de tierra a la vista, el capitán mandó acortar las raciones i alargándose la navegación, hasta quarenta días lo passaron todos muy mal con la limitada comida i bebida, i en particular la bebida, pues no se le daba a cada uno sino tres onzas tassadas de agua al día. De forma que quando se llegó al puerto, se avía acabado toda la provisión i fue preciso que saliessen a tierra los marineros por ella.<sup>560</sup>

Dificultades de adaptación al medio ajeno.

---

<sup>558</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 4r.

<sup>559</sup> *Ibidem*, f. 4v.

<sup>560</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 33r.

Varios indicios en el relato remiten a las dificultades encontradas por los misioneros para adaptarse al nuevo medio natural en el que se encontraban: el reino del Congo. Una de esas dificultades, y tal vez la más significativa, era la hostilidad y la agresividad del clima. Al respecto, podemos leer lo siguiente en el relato:

Era sin duda un espectáculo digno de toda lástima ver en aquella angustia tantos humildes religiosos, al abrigo de una pequeña cavaña, tendidos en tierra, en camas que componía un poco de paja, desta i de aquella parte, en tierra tan estraña, sin conocimiento de sus moradores, oprimidos de mortal dolencia, privados de los remedios necesarios, perseguidos de hormigas, topos, tarántulas, que a ninguna hora los permitían reposo, i finalmente reducidos a tales términos, que no esperavan otro sucesso que por instantes darse unos a otros sepultura.<sup>561</sup>

La angustia y la “dolencia” que resultaban de esa prueba participaron, sin embargo, en el fortalecimiento de la personalidad de los misioneros, pues, antes que rendirse a esas pruebas, se determinaron a proseguir su misión.

Los sufrimientos físicos.

Tanto durante la travesía como en el reino del Congo, los viajeros afrontaron pruebas difíciles que provenían de los elementos de la naturaleza tales como el clima, el relieve y la vegetación. Los fragmentos que siguen nos dan prueba de ello:

Y siendo preciso bolver a su convento después del incessable trabajo de la toda la mañana i caminar por espacio de una grande legua por aquel sol tan ardiente, andando por arena profundíssima i tan cálida que abrasaba los pies, no pudiendo llevar sandalias, i sin tener ningún refresco, les ocasionó que en pocos días se enfermaron casi todos de muerte...<sup>562</sup>

---

<sup>561</sup> *Ibidem*, ff. 15v-16r.

<sup>562</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 13v.

Los sufrimientos físicos padecidos por los misioneros no provenían sólo de la hostilidad del clima (calor, arena profunda, bichos) sino también de ciertas condiciones de viaje adoptadas en ciertos momentos. La marcha a pie era una de esas condiciones que agotaban a los viajeros:

Llegaron con felicidad a Anglaterra i de allí penetraron a pie a la Francia, hasta llegar a la provincia de Aragón, donde pasó a mejor vida muriendo fray Miguel de Sessa, así por ser de más edad, como por los muchos trabajos padecidos en tan larga peregrinación.<sup>563</sup>

Si sumamos a esas pruebas el ejercicio de oficios diplomáticos al que se sometieron los religiosos al aceptar los papeles de embajadores del rey de Congo ante el Príncipe de Orange, el Papa y el rey de España, y sobre todo al aceptar negociar la paz entre el soberano congolés y su vasallo del condado de Soño, no cabe duda afirmar que, en el momento de volver del viaje de su misión al Congo, esos religiosos tenían más experiencia de la vida. En efecto, por cuanto esas pruebas les permitieron superarse y consolidar su personalidad, el itinerario espiritual de esos misioneros parecía haberse completado con su desplazamiento físico.

De lo que acabamos de ver en este apartado, se puede sacar algunas ideas principales en los siguientes términos: el pueblo negro-africano ya tenía un profundo sentido de religiosidad antes de la llegada de los cristianos europeos y que, a causa de la aparente semejanza entre varios aspectos de su religión tradicional y la cristiana y bajo los efectos que suelen surtir las novedades importadas, abrazaron la fe cristiana. Pero muy pronto aprendieron a descubrir -a la luz de los comportamientos de los propios cristianos europeos- la falsedad que se escondía detrás de esa religión. Entonces se desilusionaron y decidieron africanizar la religión cristiana, ante la imposibilidad de volcar totalmente a la religión africana, dando lugar al surgimiento de movimientos mesiánicos. Por otra parte, el viaje, además de posibilitar la evangelización del reino africano, se

---

<sup>563</sup> *Ibidem*, f. 27r.

revela en el relato como un elemento más en el proceso de adquisición de las virtudes que llevan a la santidad de los padres capuchinos, pues durante el viaje las pruebas pasadas por los misioneros les brindaron la posibilidad de superarse y purificarse.

Para acabar el análisis del relato sería también interesante apuntar unos aspectos pragmáticos importantes en el proceso de significación, aspectos cuyo estudio constituye el objeto de la última parte de nuestro trabajo.

#### 4.3 Análisis pragmático.

El análisis pragmático examina principalmente las relaciones entre la obra y el autor, por una parte, y entre la obra y sus lectores, por otra parte. En este sentido escribía Romera Castillo:

Una retórica o pragmática textual estudiará, pues, las relaciones del autor con la obra y las relaciones de la obra con los lectores<sup>564</sup>.

Además, mencionaremos otros aspectos que nos parecen fundamentales, porque son coordinadas indispensables para la comprensión de las claves de *Misión evangélica al reino de Congo*: la influencia del tiempo y del espacio, los aspectos (o el contexto desde el que se observó los hechos descritos) y el modo del relato adoptado por el autor y a través del que podemos comprobar el grado de presencia de los hechos descritos.

##### 4.3.1. Relación obra-lector.

Si nos situamos en el contexto histórico de la obra o si la relacionamos con las circunstancias en las que se escribió y publicó, la relación de la obra con sus lectores se reduce a la cuestión del destinatario. Tomando en cuenta la poca difusión de la misma (ya dejamos dicho anteriormente que el único impreso conocido hasta hoy es el de 1649), el relato iba dirigido inicial e

---

<sup>564</sup> J. Romera Castillo, *op. cit.*, p. 67.

intencionalmente a la corte de España y a la comunidad cristiana a través del Papa. Sin embargo, algunas insinuaciones contenidas en el relato nos llevan a pensar en otros posibles destinatarios.

### 1.1 Destinatario principal.

El reino de España.

En la dedicatoria del relato, el autor designa al rey de España, y a través de él toda la corte y todo el reino, como su principal destinatario. Así, escribe en este sentido:

Señor, buelve a las reales manos de v.m el fruto de su católico zelo. La relación de la sagrada cosecha de la mies evangélica, que en el reyno de Congo ha plantado de nuevo la seráfica religión de los capuchinos, con el christianíssimo amparo de v.m a quien se deve la reunión de tantos fieles al gremio de la Iglesia, pues no pudiera averse obrado acción tan santa sin su favor.

Además del reino de España, unos indicios en la obra dejan suponer que el relato se dirigía también al representante de la Iglesia católica.

El Papa y la comunidad cristiana.

El Papa, como destinatario de *Misión evangélica al reyno de Congo*, no es un dato de lectura inmediata en el relato. En cambio, algunos indicios contenidos en el mismo relato nos permiten afirmarlo. En la advertencia que precede la descripción del reino de Congo, encontramos uno de esos indicios, pues Pellicer de Tovar afirmaba que había recibido del Papa un favor por la publicación del relato:

...he tenido por premio una bendición papal en el artículo de la muerte, que me ha comunicado fray Ángel, de veinte que le otorgó su santidad, tesoro para mí inestimable.<sup>565</sup>

---

<sup>565</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 47v.

Aunque esa declaración de Pellicer parece controvertida, pensamos que constituye un indicio importante para considerar a ese personaje como uno de los destinatarios principales del relato, y a través de él toda la comunidad cristiana.

Debemos precisar que, a pesar del número aparentemente reducido de los destinatarios principales, la función y la calidad de los mismos los transforman en unos grupos de lectores más nutridos. En efecto, al hablar del rey, pensamos en la corte, con su séquito y todas las personalidades políticas implicadas. De igual modo, la personalidad del Papa nos hace pensar en su entorno, en las personalidades de la Santa Sede y todos los representantes de la iglesia católica en el mundo. Con esto, llegamos a tener un número bastante elevado de destinatarios principales del relato

#### 4.3.1.2 Otros destinatarios.

No obstante las menciones explícitas del rey de España y del Papa como sus destinatarios, *Misión evangélica al reyno del Congo*, por los tipos de informaciones que contiene, era indudablemente útil para un público tanto erudito y científico (historiadores, antropólogos, geógrafos, misioneros) como para aventureros que quisieran emprender viajes a aquella parte del mundo. Así pues, esos científicos y viajeros habrían sido también los destinatarios del relato, así como los aficionados a los libros de viajes por el mero placer de leer y descubrir un mundo diferente y gentes distintas. En efecto, los numerosos casos de *mirabilia* que contenía el relato podían interesar a muchos lectores que, como ya apuntamos, seguían atrapados por las fascinaciones de los libros de ficción. Por cuanto la distinción entre la realidad y la ficción era muy confusa, los lectores difícilmente podían deslindar las fronteras de esos conceptos, como reconoce Nieves Baranda:

A pesar de que los libros de viajes pretenden ser principalmente informativos la inclusión de las “maravillas” hace que el lector los interprete como reflejos de un mundo de ficción.<sup>566</sup>

---

<sup>566</sup> N. Baranda, “Los libros de viajes en el mundo románico”, en *Revista de Literatura Medieval*, V (1993), pp. 296.



Por otra parte, la lectura del relato hoy queda todavía interesante y útil, por el carácter histórico y antropológico de sus informaciones.

Después de esta breve nota sobre la relación entre el relato y su público-lector conviene volver una mirada hacia el vínculo que unía el relato a su mismo autor.

#### 4.3.2. Relación autor-obra.

A pesar de que no haya formado parte de los viajeros que realizaron la misión cuya relación constituye la trama argumental de la obra, José Pellicer de Salas y Tovar es, como es sabido, el autor de *Misión evangélica al reyno de Congo*. Pero existe una controversia sobre la autoría -o por lo menos la autenticidad del contenido- del relato, pues, según el padre François Bontinck, esta obra es un mero traslado a la lengua española del libro de Juan Francisco de Roma, *Breve relatione*, publicado un año antes, en italiano, como escribe en las líneas que siguen:

L'ouvrage *Misión evangélica al reyno de Congo por la seráfica religión de los capuchinos*, qui parut à Madrid en 1649 sous le nom de Pellicer de Tovar, est pour ainsi dire une simple traduction en espagnol de la *Breve relatione* du P. Jean Francois de Rome, mise à la disposition du chroniqueur royal par le P. Ange de Valence, compagnon du P. Jean Francois<sup>567</sup>.

Se nos impone la necesidad de ofrecer unos elementos que nos ayuden a emitir un juicio sobre el caso y dilucidar la tesis de la copia del libro de Juan Francisco de Roma, situando las dos obras en sus respectivos marcos de publicación.

##### 4.3.2.1 Tesis del plagio de la obra de Juan Francisco de Roma.

La anterioridad de *Breve relatione*.

Como ya dejamos dicho en alguna circunstancia de nuestro análisis, *Breve relatione* del padre Juan Francisco de Roma se publicó en 1648, mientras que *Misión evangélica* salió un año más tarde, cuando ya existía la primera traducción francesa de aquella obra. En efecto, los padres capuchinos -Juan

---

<sup>567</sup> F. Bontinck, *op. cit.* Introducción, XXIV.

Francisco de Roma y Ángel de Valencia- llegaron a Roma, de regreso del reino de Congo, el 19 de marzo de 1648. Esto es lo que se puede deducir en el siguiente fragmento, relativo a esa vuelta del Congo:

...los religiosos tomaron la misma resolución que el cardenal, que fue ir a Roma por tierra, i entraron en aquella sagrada ciudad, día del glorioso patriarca san Joseph, haziendo inmensas gracias a Dios de que los huviesse traído salvos al término deseado de su peregrinación, después de año y medio de tan prolongado i peligroso camino.<sup>568</sup>

En Roma, ambos religiosos tomaron parte importante en la ceremonia de obediencia al Papa que se celebró en nombre del rey del Congo, el día 9 de mayo del mismo año, y su participación activa en ese acto se puede comprobar en el siguiente pasaje del relato:

Llegó el día de dar la obediencia al pontífice en nombre del rey de Congo, asistiendo a ella muchos cardenales, arzobispos i prebostes, con todas las ceremonias que se acostumbra i se pudiera si se hiziera en nombre del mayor rey de Europa, pues sólo faltó la que llaman cavalgada, o entrada pública, que los embajadores escusaron por la modestia i humildad de su ábito. El padre fray Simpliciano de Milán, procurador general, hizo una elegantísima i breve oración en alabanza del rey i de la misión; fray Ángel de Valencia i fray Juan Francisco de Roma dieron obediencia a su santidad en nombre de don García Segundo del nombre, rey de Congo.<sup>569</sup>

Un mes después de esa ceremonia, fray Ángel de Valencia, quien fue nombrado prefecto de la misión de Benín, se embarcaba para España, donde tenía que llevar la embajada del rey del Congo al rey católico. Mientras tanto, se quedó en Roma fray Juan Francisco:

...partió a treze de junio, con solo fray Félix de Mons, dexando en Roma a fray Juan Francisco de Roma, con quien avía venido de Congo...<sup>570</sup>

---

<sup>568</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 37r.

<sup>569</sup> *Ibidem*, f. 38r.

<sup>570</sup> *Ibidem*, f. 41r.

Sin embargo, se señalaba la presencia de Ángel de Valencia y su compañero en Madrid sólo a partir del 29 de noviembre:

Partieron para Madrid, donde llegaron sábado veinte i nueve de noviembre.<sup>571</sup>

Señalemos que el retraso en la llegada de Ángel de Valencia a Madrid se debía a que el fraile aprovechó la oportunidad del viaje para “visitar la santa casa de nuestra Señora de Loreto” (f. 41r) antes de volver a juntarse con los doce misioneros designados para realizar la misión del Benín que, mientras tanto, le estaban esperando en Génova. Además, los avisos de la presencia de la armada francesa en las costas de Génova, con el designio de coger el galeón que conducía a los misioneros (porque llevaba también mercancías de valor), hizo retrasar el viaje hasta el 11 de septiembre. Surgieron otras circunstancias que les detuvieron y los llevaron a negociar otra embarcación y, después de veinte días de navegación, llegaban a Valencia, donde se detuvieron otra vez antes de emprender el viaje de Madrid. Se supone, pues, que Pellicer de Tovar no se puso en contacto con Ángel de Valencia hasta finales de noviembre de 1648, ya que éste fue recibido en audiencia por el rey sólo el 5 de diciembre. Entre tanto, fray Juan Francisco de Roma había redactado su *Breve relatione*<sup>572</sup> y se había embarcado también para España desde el 8 de octubre. Aunque no lo afirma Pellicer, se puede pensar que el cronista ya había topado con un ejemplar del relato de Juan Francisco de Roma al que posiblemente se sumó la relación que le entregó Ángel de Valencia. Todo ello, y sobre todo la anterioridad de la publicación de la obra del padre Juan Francisco, pueden dar alguna credibilidad al argumento de que *Misión evangélica* era una traducción de *Breve relatione*.

Similitudes en ambos relatos.

---

<sup>571</sup> *Ibidem*, f. 42v.

<sup>572</sup> Según F. Bontinck, (*op. c.it.* Introducción, XXI), empezó a escribir su relato inmediatamente después de su llegada a Roma y se terminó la redacción el 8 de junio y la impresión el 7 de julio de 1648.

Al leer *Misión evangélica* y *Breve relatione*, uno se queda sorprendido por la asombrosa identidad del contenido de ambos relatos, así como la similitud del estilo adoptado por ambos escritores, el orden de presentación de los acontecimientos y, sobre todo, la identidad del comentario de unos hechos como la importancia del sábado en la realización de la misión del Congo nos llevan a respetar más la opinión de Bontinck.

No obstante la abundancia de esas pruebas que pueden llevar a creer en la tesis de la traducción, existen en la obra de Pellicer varios elementos que marcan la diferencia con el relato de Juan Francisco de Roma y que, por tanto, atenúan el argumento de pura piratería o plagio.

#### 4.3.2.2 Autenticidad del contenido de *Misión evangélica al reyno de Congo*.

Las marcas de la autenticidad del relato de Pellicer se reducen esencialmente a unos cuantos elementos y fragmentos que no aparecen en el relato de Juan Francisco de Roma y que ofrecemos a continuación.

La cita bíblica.

La cita bíblica, en latín, sacada del capítulo 66 de Isaías, encabeza el relato de Pellicer de Tovar. Además de ser un signo de la expresión de la religiosidad en toda la vida y las acciones -rasgo característico de los pueblos cristianos desde tiempos remotos-, este elemento confirma sobre todo la dedicación religiosa de su obra.

La dedicatoria.

Pellicer de Tovar dedica su obra al rey de España, a diferencia de *Breve relatione* que su autor Juan Francisco de Roma destina al pontífice.

Varios fragmentos.

En *Misión evangélica al reyno de Congo*, varios fragmentos muy importantes, por las informaciones que llevan, no se encuentran en la obra de Juan Francisco de Roma. Citamos a continuación los pasajes más relevantes:

### El fragmente relativo al regalo del Papa al rey de Congo

Una corona de oro y varios objetos fueron obsequiados al rey don García de Congo por el Papa y Ángel de Valencia fue designado para llevárselos:

Su santidad concedió la mayor parte de las gracias que pedía el rey de Congo, al qual embía una corona real de oro i piedras preciosas, i en todo el mes de mayo ya tuvo en su poder las letras de la misión fray Ángel de Valencia, i la carta... para el rey, al que escribió su santidad en el mismo estilo i forma, i con el tratamiento propio que haze a los demás reyes de la christiandad.<sup>573</sup>

### El nombramiento de Ángel de Valencia

Iunto con el socorro que embiava la Sacra Congregación a la misión de Congo, dispuso otra nueva misión para el reyno de Benín, nombrando por prefecto della a fray Ángel de Valencia...<sup>574</sup>

### El inicio de la segunda misión de Congo y de la primera de Benín

... partió a treze de iunio, con solo fray Félix de Mons, dexando en Roma a fray Iuan Francisco de Roma, con quien avía venido de Congo. (f. 41r).

Doce misioneros fueron designados para acompañar a Ángel de Valencia en la misión de Benín, pero el prefecto, como se puede comprobar en el fragmento citado, partió sólo con uno de ellos, porque tenía una peregrinación que cumplir antes de reunirse con los demás e iniciar propiamente el viaje de Benín.

### El viaje de Roma a España

Embarcados en Génova, los misioneros llegaron a Valencia después de veinte días. De allí, partieron para Madrid donde llegaron el veintinueve de noviembre de 1648. En Madrid, Ángel de Valencia tenía dos misiones: primero, dar “quenta a su majestad de los sucessos de la misión hecha debaxo de su real auxilio, ansí de palabra, como por escrito; presentando también la relación della, estampada

---

<sup>573</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, ff. 39v-40r.

<sup>574</sup> *Ibidem*, f. 40v.

ya en Italia, en diferente lengua” (f. 43r); luego tenía que solicitar nuevamente el apoyo logístico del rey para la realización de la segunda misión de Congo y la primera de Benín, solicitud a la cual respondió el soberano en los siguientes términos:

Que por el consejo de Indias, se diesse embarcación a fray Ángel i a quarenta i tres compañeros de las misiones del Congo i del Benín, i las demás cosas necesarias para su viaje, i todo el favor i ayuda que fuesse menester para el buen efecto de su iornada, por ser, como es, enderezada a una obra tan heroyca, como la de la conversión de tantas almas.<sup>575</sup>

Además de los fragmentos e informaciones ya mencionados, encontramos otros elementos en *Misión evangélica al reyno de Congo* que marcan su diferencia con el relato de Juan Francisco de Roma. Entre esos elementos, citemos la oración que cierra la obra, en la que el autor canta la gloria de Dios, de la virgen su madre, de su padre y de san Antonio de Padua, por su protección durante el tiempo de la redacción de la obra.

El soneto laudatorio del final es otro elemento auténtico de *Misión*; un soneto en el que su autor, Antonio Pellicer de Tovar, rinde homenaje a los misioneros que realizaron el viaje de evangelización al reino del Congo.

Todos estos rasgos particulares, si no apartan totalmente la tesis del plagio del relato de Juan Francisco de Roma por Pellicer de Tovar, atenúan por lo menos el argumento de mera traducción de dicho relato al español. En cambio, se puede pensar, a partir de las diferencias observadas y apuntadas, y de las fuentes que el autor ha utilizado, que el relato se compone de una fuente oral y de otra escrita.

#### 4.3.3. El tiempo.

Las coordenadas temporales son numerosas y variadas en *Misión evangélica al reyno de Congo*. Los aspectos que presentamos a continuación resumen esas coordenadas.

---

<sup>575</sup> *Ibidem*, f. 41r.

### 3.1 El tiempo de los hechos relatados.

Los datos contenidos en la obra, y más precisamente, las fechas del desarrollo de los acontecimientos, sitúan esos hechos en la primera mitad del siglo XVII (entre 1643 y 1648). Ese tiempo abarca seis años y la descripción de los acontecimientos notables que marcaron ese tiempo ha seguido un orden cronológico lineal, por simple encadenamiento natural de los hechos, poniéndolos unos detrás de otros según se alternaban.

#### 4.3.3.2 El tiempo del viaje.

Aparecen en la obra unas falsas pistas que nos pueden llevar a creer que el viaje duró un año y medio. Una de esas pistas es la siguiente, en la que se refiere al regreso de los misioneros a Roma:

...entraron en aquella sagrada ciudad, día del glorioso patriarca san Joseph, haziendo inmensas gracias a Dios de que los huviesse traído salvos al término deseado de su peregrinación después de año i medio de tan prolongado i peligroso camino.<sup>576</sup>

En este fragmento, sólo se considera el trayecto de vuelta a Roma. En cambio, si consideramos un viaje como una ida y una vuelta, y tomando la ciudad de Roma como punto de partida y regreso, diremos que ese viaje empezó en 1643. Los indicios referentes a esta fecha salen en unos fragmentos como los que citamos a continuación:

Celebróse en este intermedio, el año de quarenta i tres en Roma, el capítulo general en que fue electo por ministro general el reverendíssimo padre fray Inocencio de Calatagirona. Entonces de nuevo se trató en el capítulo, i en presencia de su santidad, el negocio de la misión i se concluyó que los padres procurassen la embarcación por medio del magestad católica, del rey nuestro señor don Felipe Quarto...<sup>577</sup>

---

<sup>576</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 37r.

<sup>577</sup> *Ibidem*, f. 2v.

Unas líneas más adelante podemos comprobar que el viaje empezó en septiembre del mismo año:

A los fines de setiembre del año dicho, partieron de Roma a enera, i de allí embarcados a España, surgieron en eneral. (*ídem*).

Cabe precisar también que el viaje de referencia aquí es el de los dos misioneros (Juan Francisco de Roma y Ángel de Valencia) que realizaron la misión de manera completa y llevaron las embajadas del rey de Congo al príncipe de Orange en Holanda, al Papa y al rey de España.

Considerando el mes de septiembre de 1643 como inicio del viaje y el 19 de marzo de 1648 fecha de regreso, llegamos a la conclusión de que el viaje de los misioneros duró casi cinco años (cuatro años y once meses más precisamente). Así pues, esos misioneros estuvieron cinco años separados de su medio europeo, de sus pueblos y países respectivos, pero en ningún momento expresaron la nostalgia por todo ello; un aspecto que nos parece importante en la obra, ya que generalmente los viajeros que emprenden tan largos recorridos añoran su medio social. Pero eso es también una prueba de la entrega total de los misioneros a su vida religiosa.

#### 4.3.3.3 El tiempo de la redacción de la obra.

Al final del relato encontramos un fragmento muy importante a este propósito, pues nos permite determinar exactamente cuanto tiempo duró la redacción de *Misión evangélica al reyno de Congo*:

A hora, i gloria de Dios i de la puríssima virgen María Nuestra Señora, i de su gloriosísimo esposo san Joseph, en cuyo día se empezó a escribir esta obra, i del bendito san Antonio de Padua, en cuyo día se acabó.<sup>578</sup>

Por deducción, podemos afirmar que Pellicer de Tovar empezó a escribir su relato el 19 de marzo de 1649, que corresponde al día de san José (conocido y celebrado hoy como el día del padre), y terminó el 23 de junio del mismo año, ya

---

<sup>578</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 37v.



que esta fecha corresponde al día de san Antonio de Padua. En conclusión, diremos que la redacción de la obra duró poco más de tres meses.

#### 4.3.3.4 Influencia del tiempo en el viaje de los misioneros.

No podemos terminar el análisis del aspecto temporal en el relato sin mencionar los impactos de los elementos climatológicos sobre el desarrollo del viaje de los misioneros. En efecto, la influencia de esos elementos salpicaba todos los recorridos de los viajeros y desempeñaban papeles importantes tanto en la duración del viaje como en el itinerario seguido por los viajeros. Damos a continuación las categorías que forman parte de esos elementos climatológicos.

El viento.

En varias ocasiones, el viento ha sido un protagonista muy importante en el desarrollo del viaje. La progresión se hacía según su ritmo: cuanto más fuerte, la progresión era lenta. La mayor influencia de este elemento se notó en la travesía marítima. A veces, el desencadenamiento del viento que provocaba la tempestad imponía una parada que duraba más de diez días. Por ejemplo, poco después de embarcarse en Sanlúcar de Barrameda para dar inicio a la navegación hacia el reino del Congo, la tempestad detuvo a la embarcación durante quince días:

Embarcáronse, mas permitió Dios que se moviesse un temporal tan contrario que fue forzoso detenerse en el puerto quinze días continuos...<sup>579</sup>

Desde aquel momento en adelante el viento se convertiría en una de las mayores amenazas para los viajeros. Veamos algunas de las ocasiones en las que este elemento se convirtió en un poderoso y peligroso protagonista de la travesía.

Poco después de iniciar la navegación desde el puerto de Sanlúcar, la alegría de los tripulantes se desvanecía al volver el mismo viento fuerte que les había detenido en el puerto:

---

<sup>579</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 3v.

No les duró mucho esta alegría, porque al cerrar la noche, se levantó el mismo viento contrario con mayor violencia que antes i movió en el mar tan fiera tempestad que todos se dieron por perdidos.<sup>580</sup>

La entrada en el espacio marítimo africano se acompañaba también con un viento peligroso para la navegación:

Passados pues estos trabajos, cortada la línea, i entrando en el océano que llaman etiópico los geógrafos, encontraron los navegantes con otro no inferior, que fue el viento contrario; porque sopló del sur derechamente opuesto a su navegación.<sup>581</sup>

Durante el viaje de vuelta a Roma, la influencia del viento era también muy importante. Cuando llegaron a Lyon los embajadores del rey del Congo, no tuvieron muchas dificultades para embarcarse a Aviñon, ni de aquella ciudad a Marsella y luego a Génova. Pero en esta última ciudad tuvieron que esperar muchos días a causa de vientos violentos que se desataron, impidiendo su embarque en una galera del pontífice para Liorna:

Fue preciso detenerse en Génova muchos días, por averse mudado el viento en contrario.<sup>582</sup>

Del mismo modo, los misioneros tuvieron que adoptar otro modo de viaje desde Liorna a Roma, pues, después de desembarcar en aquella ciudad, los mismos vientos les impidieron navegar y les obligaron a caminar por tierra:

Bolvióse allí a mudar el viento, con que los religiosos tomaron la misma resolución que el cardenal, que fue ir a Roma por tierra. (*ídem*).

---

<sup>580</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 4r.

<sup>581</sup> *Ibidem*, f. 6r.

<sup>582</sup> *Ibidem*, f. 37r.

El viento no es, sin embargo, el único elemento climatológico que dificultó el viaje de los misioneros. Tanto durante su estancia en África como en su viaje de regreso a Europa, el rigor del clima les opuso duras pruebas.

El rigor del clima.

### El verano en África

Un sol ardiente y un calor asfixiante caracterizan el verano en muchas regiones del reino de Congo. Surtieron efectos en la estancia de los misioneros en aquel reino y en el desarrollo de su misión. Para ilustrar esos efectos ofrecemos, a continuación, dos fragmentos en los que resaltan la hostilidad del calor y del sol. El primer texto nos habla de los misioneros que, viviendo en Pinda, tenían que ir a la iglesia de San Salvador cada día para desarrollar sus actividades de evangelización y para celebrar misas, porque la pequeña iglesia del lugar donde vivían no les permitía acoger a mucha gente. En el segundo fragmento, se trata del recorrido efectuado a pie por los misioneros desde el condado de Soño hasta la capital del reino: San Salvador; y en ambos el sol y el calor desempeñan un papel importante:

Y siendo preciso bolver a su convento después de incesable trabajo de toda la mañana, i caminar por espacio de una grande legua por aquel sol tan ardiente, andando por arena profundísima i tan cálida que abrasaba los pies, no pudiendo llevar sandalias, i sin tener ningún refresco, les ocasionó que en pocos días enfermaron casi todos de muerte...<sup>583</sup>

A esto se añade que los rayos del sol hieren siempre en la cabeza perpendicularmente, i con tal violencia que se halla el caminante ahogado entre aquellas cañas, que no permiten la menor respiración al ayre, que viene a consumirse todo en sudor.<sup>584</sup>

Las consecuencias del rigor del sol y del calor fueron muy duras para los misioneros, pues se enfermaron todos y algunos perdieron la vida. Surtieron efectos negativos en el desarrollo de la misión también, porque al afectar el

---

<sup>583</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 13r.

<sup>584</sup> *Ibidem*, f. 18r.

estado de salud de los misioneros, daban un frenazo a sus actividades evangelizadoras.

### El invierno

El invierno era la versión europea de la hostilidad del clima durante la realización de la misión de los religiosos. La mayor prueba que les opuso esa temporada fue en Francia, como podemos leer en las siguientes líneas:

Llegaron a León, por la festividad de la pascua de navidad, no sin aver padecido mucho con el rigor del invierno i ser quaresma para ellos; aviendo de caminar a pie por yelos, lodos i nieves, que suelen en aquella estación ser de mucho rigor en Francia.<sup>585</sup>

La influencia de los elementos climatológicos ha sido -y sigue siendo- una constante en los viajes marítimos de todos los tiempos. En este sentido, no fue un hecho exclusivo durante el viaje de los misioneros al reino de Congo. Sin embargo, llama la atención el efecto especial que esos elementos surtieron en el desarrollo de la misión de los religiosos, pues afectaron el inicio del viaje y la realización de las actividades de evangelización en el reino del Congo. También desempeñaron un papel importante en la duración del viaje y en el estado de salud de los misioneros, convirtiéndose así en uno de los protagonistas de primer plano en el relato.

#### 4.3.4. El espacio.

Los espacios constituyen una categoría muy importante en el análisis semiótico por la gran capacidad de significación de los elementos que contienen. En este sentido, Greimas<sup>586</sup> afirmaba que la semiótica topológica estudia los lenguajes espaciales mediante la precisión del estatuto y de la estructura de los objetos topológicos en correlación con los dos ejes fundamentales que son el significante

---

<sup>585</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 37r.

<sup>586</sup> A. J. Greimas, "Pour une sémiotique topologique" en *Sémiotique de l'espace*, Paris: Denoël / Gonthier, 1979, pp. 11-43.

espacial y el significado cultural. En un relato de viaje como éste, el espacio cobra una gran importancia por ser el eje fundamental que condiciona todos los demás aspectos. Miguel Ángel Pérez Priego reconocía esta importancia capital del espacio en los libros de viajes en los siguientes términos:

Lo más importante en el libro de viajes, lo que crea su verdadero orden narrativo, es el espacio, y no el tiempo, lugares que se recorren y se describen<sup>587</sup>.

Sin volver a la enumeración de los diferentes espacios recorridos por los misioneros, podemos afirmar que este concepto se presenta de forma binaria en *Misión evangélica al reyno de Congo*. Tenemos las siguientes articulaciones:

Aquí /allá en *Misión evangélica al reyno de Congo*.

El relato se da -como veremos en los aspectos y modos del mismo- desde la perspectiva europeísta. El “aquí” del autor es Europa y, desde esta situación psicológica, presenta los hechos vividos en otros espacios que, en este caso, son el “allá”. Prueba de ello, nos la ofrecen las comparaciones utilizadas en la descripción del reino del Congo y de las que hablaremos en los mencionados apartados (lo aspectos y los modos del relato).

Espacio de seguridad / espacio de peligros.

La representación de los espacios recorridos por los viajeros se articulan en una oposición entre lugares con / sin riesgos para su vida. En esta perspectiva, los espacios europeos eran medios con menos peligros, mientras que los demás espacios representaban amenazas serias a causa de los obstáculos naturales y humanos que encerraban. Entre esos espacios, cabe mencionar el mar con la presencia de piratas, las tempestades y todas las dificultades inherentes a la navegación, y el reino del Congo con la agresividad de su clima y la aspereza del relieve.

Espacio cultural / espacio natural.

---

<sup>587</sup> M. A. Pérez Priego, “ Estudio literario de los libros de viajes medievales” en *Epos*, I (1984), pp. 226.

Las ciudades son las que constituyen, en su mayor parte, los espacios europeos citados en el relato: Roma, Lisboa, Liorna, Génova, Vinaroz, Madrid, Sevilla, Sanlúcar, Valencia etc. Son espacios construidos mediante la modificación del espacio natural. En cambio, en el reino de Congo apenas sufrieron transformaciones los espacios mencionados: sólo dos nombres de ciudades se citan (Pinda y San Salvador), los demás lugares son pueblos tradicionales que se quedaron en estado de naturaleza, y selvas. Este aspecto ya nos informa de las diferencias socioculturales que existían entre Europa y el continente negro desde tiempos tan remotos como el siglo XVII y que el relato quiso resaltar.

#### Punto de partida / destino.

La descripción, aspecto fundamental en todo libro de viajes, hace de la localización un elemento predilecto, desde el que, y en torno al que se organiza todo. Afirmaba López Alonso al respecto:

...la localización es un imperativo en la escritura y, en este sentido, el viaje como desplazamiento de un sitio a otro, o como modificación y transformación de un lugar, enlaza una descripción dinámica del espacio con una tensión y una ruptura abiertas entre lo conocido, continuo, discontinuo e inaccesible de aquello a lo que se pretende llegar<sup>588</sup>.

El viaje de los misioneros les ofrecía la ocasión de hacer una descripción progresiva de los espacios cuyos contenidos y organización respondían esencialmente a cambios de escenarios por los que se movían, entre el punto de partida y el destino. Pero cada destino se convertía a su vez en punto de partida a medida que avanzaban, de tal forma que la dualidad inicial entre los dos conceptos desaparecía poco a poco. La desaparición de esa dualidad nos hace pensar que el viaje es una metáfora: a medida que el viajero avanza, accede a otra dimensión y el anterior punto de llegada pierde su importancia. Es la misma metáfora de la vida, del abandono de un estado para acceder a otro que implica la trascendencia. La experiencia del desplazamiento físico se acompaña de la

---

<sup>588</sup> C. López Alonso, "Viaje y representación espacial" en *Literatura de viajes*, monográfico de *Compás de letras*, 7, diciembre 1995, pp. 33.

mental, pues los protagonistas se transforman mediante la experiencia física para adentrarse en la nueva dimensión de su existencia.

#### 4.3.5. Aspectos y modos en *Misión evangélica al reino de Congo*.

Por los aspectos del relato entendemos las diferentes perspectivas y visiones, o mejor dicho, el punto de vista a partir del que se nos presentan los hechos narrados o descritos en la obra. Esto implica la búsqueda de las posturas de objetividad y de la subjetividad adoptadas por el autor. Del mismo modo, los modos se refieren a la búsqueda del grado de exactitud de los hechos presentados en el relato, a partir del estilo adoptado.

##### 4.3.5.1 Los aspectos del relato.

En la descripción del reino de Congo en sus aspectos social, político, cultural y geográfico, el autor recurre con frecuencia a la comparación. He aquí una muestra de ese recurso:

#### Comparación del tiempo en el Congo y en Europa

...su hyvierno es como el otoño de Europa.<sup>589</sup>

#### Comparación del clima de Congo y de Europa

Quando en Europa son mayores los fríos, haze allá los mayores calores del año: i al contrario, quando acá son los más vehementes calores, allá son los fríos en supremo grado, según aquel clima. (*ibídem*).

La descripción de los cultivos del reino, así como la de los modos de producción de esos cultivos, la presentación de la flora y de la fauna se hacen en el mismo estilo:

El trigo que siembran no es como el nuestro, de que hazemos el pan, sino el que se llama turquesco, que en su lengua dizen *Massa ma nputo*.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 49r.

Hállanse en aquel reyno muchos animales domésticos de los de Europa.<sup>591</sup>

Los páxaros de aquellos países en general están vestidos de hermostísimos colores, como verde, roxo, pagizo, azul i otros semejantes...<sup>592</sup>

Como podemos advertir en este estilo comparatista que adopta el autor, los hechos se presentaban desde una posición europeísta; así lo confirma el frecuente uso de las palabras “acá”y “nuestro” para referirse a Europa, y “allá”, “aquel”, “aquellos países” para designar al reino de Congo. Según esto, se situaba -como ya hemos dicho- en el contexto europeo como marco de referencia para describir el territorio africano. Se trataba, pues, de una visión europea de las realidades africanas, con todo lo que podía implicar como subjetividad en la selección y presentación de los hechos descritos. Ahora bien, el grado de subjetividad puede ser mayor o menor en la obra según los modos utilizados por el autor, por lo que es preciso decir algo sobre este aspecto en *Misión evangélica al reyno de Congo*.

#### 4.3.5.2 Los modos del relato.

Los modos discursivos en *Misión evangélica al reyno de Congo* son la narración (en pequeña proporción) y la descripción. En ambos modos, el que habla directamente no es el autor: utiliza la tercera persona y, a través de ello, son los protagonistas del viaje los que hablan en realidad. Si miramos la situación desde esta perspectiva, llegamos a la conclusión de que el autor se hace ausente, ofreciéndonos el relato a través de los personajes ya referidos. Esta ausencia del autor atenúa el grado de subjetividad del relato y nos lleva a considerar los hechos descritos como reflejo las realidades del reino africano en el siglo XVII.

---

<sup>590</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 50v-50r.

<sup>591</sup> *Ibidem*, f. 55r.

<sup>592</sup> *Ibidem*, f. 57r.



#### 4.3.6 Conclusión.

A modo de resumen y valoración, se puede hacer una evaluación de lo expuesto a lo largo del análisis para sacar las conclusiones que se imponen. Esta evaluación consiste principalmente en la comprobación de los rasgos de la literatura de viajes en la obra que acabamos de analizar y la eficacia del método.

¿Es *Misión evangélica al reyno de Congo* un libro de viajes? Esta pregunta nos parece fundamental como criterio de evaluación del relato en este aspecto. Desde el principio de este trabajo hemos ido ofreciendo elementos que contribuyen a clasificar el libro dentro de la categoría de los libros de viajes y que nos gustaría recordar a continuación.

Según Rubio Tovar, uno de los estudiosos de la literatura de viajes, el viaje real y sus peripecias e implicaciones es uno de los criterios fundamentales de los libros de viajes<sup>593</sup>. El viaje de los misioneros no sólo fue real, sino largo, en el espacio y en el tiempo, con un itinerario<sup>594</sup> que hemos recordado en su tiempo. Con la descripción de los espacios recorridos y un compendio de informaciones antropológicas sobre el reino del Congo, *Misión evangélica al reyno de Congo* se ajusta perfectamente a los criterios así definidos. Además, el relato no se limitó a describir las realidades observadas por los protagonistas del viaje sino, aprovechando la oportunidad que brindaba esa descripción, dio amplios datos históricos sobre dicho reino. A título de ejemplo, recordemos la historia de la evangelización del Congo, la fundación de ciertas ciudades como San Salvador, la genealogía del rey que los misioneros capuchinos encontraron en el trono en 1645 y una amplia cronología de la sucesión al trono de aquel reino desde 1491 hasta 1648, y el primer contacto del reino del Congo con los europeos. El relato cumple asimismo, con estos elementos, otro criterio que da Rubio Tovar tras reconocer que los viajeros no se limitan sólo a contar lo que ven o les sucede, sino que en la descripción de las ciudades visitadas, o de

---

<sup>593</sup> Al respecto escribe precisamente Tovar: "... siempre es el viaje y lo que éste conlleva (el encuentro con un medio extraño, la información histórica, política o geográfica de los territorios que se recorren, la aventura etc.) lo que da su último sentido al escrito", en *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid: Taurus, 1986, p. 10.

<sup>594</sup> El itinerario, según M. Ángel Pérez Priego, *op. cit.*, pp. 217-239, es otro elemento fundamental de los libros de viajes, pues constituye "la urdimbre o armazón del relato".

monumentos, recuerdan de paso la historia de la ciudad o la genealogía del rey que la gobierna<sup>595</sup>.

Un lugar destacado ocupan las maravillas o *mirabilia* que, desde la Edad Media, constituían ya parte muy importante de los libros de viajes y que consistían más precisamente en la narración o descripción de las experiencias insólitas, fantásticas y maravillosas, y la presentación de todos los hechos de carácter novedoso vistos u oídos por los viajeros o el autor de los relatos. En *Misión evangélica al reyno de Congo* esas *mirabilia* han sido adaptadas al contexto moral y religioso de los acontecimientos relatados, pues se trataba principalmente de “milagros” y “maravillas” operados por personajes santos de la Biblia sobre todo en los momentos críticos y de desesperación para los misioneros.

Fernando Cristovão<sup>596</sup> citaba a los misioneros, desde tiempos muy remotos, entre los primeros viajeros cuyos relatos contribuyeron a la formación de la literatura de viajes. El libro de Pellicer de Tovar, basado en las relaciones de los frailes capuchinos que realizaron el viaje cuyas peripecias constituyen la trama argumental de la obra, confirma la participación de los misioneros no sólo en la formación sino en el desarrollo de este género en su época.

El viaje de los misioneros capuchinos al reino de Congo se encerraba sin duda en el marco de la expansión de la fe que, en el occidente y más precisamente en los territorios ibéricos, estaba estrechamente relacionada con la expansión del imperio. La especificidad del motivo del viaje de los capuchinos queda reflejada en el relato a través de la postura y del estilo adoptados en la obra: selección de las informaciones presentadas en relación con los intereses religiosos y geoestratégicos, postura positiva ante lo referente al cristianismo y negativa frente a otras religiones y culturas. La abundancia de esos elementos hace de la obra un arma y una propaganda de la expansión de la religión cristiana. La obra cumple también, con este último aspecto, otro rasgo de los

---

<sup>595</sup> J. Rubio Tovar, *op. cit.*, p. 11.

<sup>596</sup> F. Cristovao, *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Lisboa: Cosmos, 1999, p. 38.

libros de viaje que cita Carrizo Rueda<sup>597</sup>, que es el carácter propagandístico de esos relatos.

En cuanto a los contenidos y utilidades del relato, el análisis nos ha permitido descubrir la versatilidad del relato a través de la variedad de intenciones del autor, entre las que cabe citar: la intención propagandística, por tratarse de la exaltación de la misión apostólica de la iglesia católica y de la orden de los frailes menores capuchinos que la llevó a cabo en el reino del Congo; la científica y antropológica, al describir las características geográficas, físicas y sociales del Congo, que quedaba una zona todavía desconocida para los españoles; la intención política, que animaba la extensión de la influencia eclesiástica y cultural europea a aquellos territorios.

El valor documental es un criterio que caracteriza los libros de viajes, además de su importancia literaria, como reconoce también Carrizo Rueda<sup>598</sup>.

El relato podía servir como una guía para aquellos que, por motivos diversos como pudieran ser el comercio, la evangelización, los estudios científicos o simple aventura, emprendieran viajes a aquella parte del mundo. Pero también sigue siendo muy importante tanto para historiadores como para misionólogos y antropólogos. El reino de Congo fue, durante el Siglo de Oro, uno de los mejor conocidos de África negra en occidente gracias al hecho de haber entrado temprano en contacto con los europeos. Los misioneros, en general, y los capuchinos, en especial, participaron de manera activa en el conocimiento de aquel reino, aportando datos nuevos o complementarios sobre él y sobre la población bantú en general, llenando así el vacío dejado por las vagas y escasísimas informaciones que se tenían, sobre todo en España, acerca de aquella parte del continente. En este sentido, el relato participó mucho en el mejor conocimiento de la historia del reino del Congo en Occidente, ya que rectificó algunas informaciones erróneas que se tenían sobre él. Por ejemplo, en la época,

---

<sup>597</sup> S. Carrizo Rueda, *op. cit.*, prólogo, p. IX.

<sup>598</sup> Escribe Carrizo Rueda en este sentido: "Pero, en definitiva, la característica esencial, que en todas las instancias hay que tener presente es que se trata de uno de esos géneros que evocan incesantemente a Jano, ya que no se puede ignorar ninguna de sus dos caras: la documental y la literaria. El proceso analítico requiere detenerse alternadamente en una o en otra; pero siempre, partiendo del hecho básico que forman parte de una unidad indivisible." *Ibidem*.

se creía que el primer rey del Congo se había llamado don Manuel. Pero Pellicer de Tovar rectificó este error al afirmar que fue el gobernador de Soño, tío del rey, quien se bautizó el primero con su hijo, y se llamaron respectivamente don Manuel y don Antonio. (f. 1r). Además, aportó otras correcciones a las afirmaciones erróneas de autores anteriores acerca de la lucha por la implantación de la religión cristiana en aquel reino, y sobre todo a propósito de la batalla que opuso el ejército real a las tropas de un príncipe rebelde y enemigo de la fe cristiana, en la que triunfaron los soldados del rey en 1491. Otros autores de la época habían situado este acontecimiento en 1503, como se puede notar en la siguiente cita:

En que se ve cuánto erraron Genebrardo, Venero i otros escritores, que ponen estos sucessos el año 1503, pues se debe más crédito a García de Resende testigo de vista, i cronista del rey don Juan el Segundo.<sup>599</sup>

Del mismo modo, el relato aportó datos fidedignos sobre los aspectos geográficos y sociales de aquella parte del continente africano, rectificando también la opinión común admitida hasta entonces en Europa, a saber, que en aquella parte del mundo el clima era insostenible para el hombre y que, por consiguiente, la zona era inhabitada. Además, vimos a través del análisis de este relato que el reino de Congo ofreció un caso especial de una aculturación aceptada e incluso deseada por un estado africano, a través de las múltiples y reiteradas demandas de ministros evangélicos formuladas por los reyes de aquella monarquía para convertir a sus súbditos al catolicismo. También el relato nos ha permitido comprobar la existencia, desde tiempos tan remotos como los siglos XV, XVI y XVII, de relaciones entre África negra y España a través de los misioneros en parte.

A pesar de algunas referencias a realidades extratextuales, referencias a las que nos condujeron los indicios contenidos en el mismo relato, el análisis ha sido fundamentalmente inmanente, de acuerdo con los principios del análisis semiológico de los textos literarios. Hemos comprobado asimismo el ajuste de

---

<sup>599</sup> J. Pellicer de Tovar, *op. cit.*, f. 2.

este método de análisis a los libros de viajes, pues los resultados alcanzados y expresados en términos de mensajes fundamentales del relato sobre el reino de Congo y la cultura bantú son fruto de la aplicación metódica de este paradigma analítico. Sin embargo, nos hubiera gustado llegar a las últimas consecuencias del análisis de algunos aspectos como las resistencias a la evangelización del reino del Congo y el cambio de la actitud de los negros frente a los cristianos europeos, así como el surgimiento consiguiente de los movimientos mesiánicos como intentos de africanización del cristianismo; pero las exigencias del método aplicado no nos lo permitió.

Por otra parte, el análisis del relato permitió descubrir una personalidad muy importante: Pellicer de Tovar que se ha quedado en el olvido durante mucho tiempo. Su influencia en la escena literaria española de su época llevó a muchos a afirmar que jamás personalidad humana llegó a incarnarse más profundamente en su época y que el autor fue el siglo XVII hecho hombre.<sup>600</sup> Críticamente atendido (por sus contemporáneos sobre todo) por su participación en la polémica gongorina que le valió numerosos estudiosos, Pellicer era especialista de unos géneros en que hacía verdaderamente primores y no tenía rivales: las genealogías y los memoriales. El hecho de que tenga aún una extensísima obra histórica y literaria necesitada de revisión crítica y que sus obras no hayan sido editadas en su gran mayoría pueden esgrimirse como argumentos más que suficientes para suscitar nuestro interés por su investigación y estudio.

---

<sup>600</sup> Godoy Alcántara, *op. cit.*, p. 281.

## CONCLUSIONES

A la hora de sacar las consecuencias finales de este trabajo, pensamos primero en la utilidad del mismo. Los estudios que sobre los libros de viajes de los siglos XVI y XVII hemos emprendido nos ha permitido delinear, en este sentido, algunas conclusiones referentes a muchos aspectos que se desglosan a continuación.

1. El gran desarrollo de la literatura de viajes en el Siglo de Oro y sus múltiples manifestaciones genéricas.

La investigación nos ha permitido constatar, en primer lugar, el gran desarrollo que tuvo este género en el período estudiado. Al mismo tiempo, se ha comprobado la gran difusión de esa literatura de tema geográfico, difusión facilitada por los imperativos de carácter político, económico y cultural de la corona española. Por otra parte, esa difusión no se limitó al ámbito del territorio español, pues la mayoría de esos libros de viajes han sido traducidos a otros idiomas europeos, implicando así la internacionalización de ese aspecto de la literatura española del Siglo de Oro y de las informaciones que transmitían.

Las formas en las que se escribían y se publicaban esos libros de viajes eran muy diversas y complejas, pues incluían avisos de los cronistas, relatos de los conquistadores, exploradores y comerciantes; cartas o informes de los misioneros y embajadores; guías de peregrinos y noticias de naufragios y rescates.

2. Una relativa abundancia de relatos de viajes españoles del Siglo de Oro sobre África del norte y la marginación del África negra.

La revisión de las fuentes bibliográficas generales y especializadas nos ha permitido descubrir un gran número de libros de viajes españoles del Siglo de Oro sobre el continente africano. Sin embargo, la distribución geográfica de esos relatos de viajes sobre el continente africano era muy desigual. Una de esas fuentes bibliográficas señalaba doscientos ochenta y siete relatos sobre el África del norte, mientras que la suma de todos los relatos de viajes que pudimos

encontrar en las fuentes bibliográficas sobre África negra no pasa de quince (documentos de consulta y relatos de viajes estudiados). Las causas de esa marginación del África negra en los relatos de viajes españoles de los siglos XVI y XVII se relacionaban con el descubrimiento de América y el desplazamiento del centro de interés económico y cultural que siguió ese descubrimiento. Además, la falta de interés geoestratégico, al estar lejos del ámbito de las ambiciones expansionistas del imperio musulmán de los otomanos, gran rival de la monarquía hispánica, hizo que África negra llamara menos la atención de los escritores, a pesar de la presencia bastante numerosa de los peninsulares en esa zona por razones obvias como el comercio de metales preciosos y sobre todo de esclavos.

### 3. La escasez de estudios críticos sobre los libros de viajes españoles del Siglo de Oro.

En comparación con los estudios realizados sobre el mismo campo en la época anterior (Edad Media) y posterior (siglos XVIII y XIX), hemos comprobado, a través de la revisión de los trabajos críticos poco numerosos, que este aspecto de la literatura áurea ha permanecido casi desconocido y poco estudiado, sobre todo en lo que reza con aquellos libros escritos al calor de viajes realizados al África negra, sobre los que faltaban prácticamente estudios de conjunto. En este sentido, este trabajo ha contribuido al mejor conocimiento no sólo del género en los siglos XVI y XVII, sino a llamar la atención sobre la existencia, desde tiempos tan remotos, de una literatura geográfica relacionada con una región mal conocida como África negra y la necesidad de muchos estudios particulares sobre el tema. Además, hemos querido dar a conocer a las mayores figuras de esa literatura geográfica de tema negro-africana, pues a pesar de sus destacadas personalidades y sus actuaciones en la escena política, literaria y espiritual (por ser cronista, historiador y crítico literario, misioneros o viajeros profesionales) han sido mucho tiempo desconocidos del gran público.

Además, el panorama general de la investigación literaria sobre el tema de África negra en la literatura española es una historia de escasez. Hasta hoy, muy

poca atención se ha dedicado al asunto, sobre todo en la época en la que nos interesamos. Nuestro trabajo, en este sentido, pretende contribuir a la investigación de este campo que, según se ha demostrado a lo largo del trabajo, puede ser muy interesante. Mucho antes del descubrimiento de América en 1492, los viajeros europeos en general e ibéricos en especial habían recorrido gran parte del África negra y dejaron constancia escrita de sus viajes por esas tierras en muchas ocasiones. Russell cita varios relatos escritos por esos primeros viajeros europeos por el África negra cuya publicación constituyó un hito importante en el conocimiento de los negros y de su espacio desde la antigüedad. En este aspecto, los relatos de los viajeros españoles al África negra en los siglos XVI y XVII no suponen una novedad sino una continuidad, pero con un matiz importante: la peculiar visión de esos viajeros áureos de las realidades negro-africanas y el modo en que la trasmitían en la Península Ibérica.

#### 4. Diferencias y similitudes de los contenidos de los relatos de viajes áureos sobre África negra

Los contenidos de los libros de viajes analizados dejan aparecer algunas diferencias fundamentales en el tratamiento del espacio y de la imagen del negro, y esas diferencias se expresan sobre todo en términos de rupturas: ruptura entre los viajeros españoles del siglo XVI y los primeros viajeros europeos anteriormente mencionados por una parte, y entre aquéllos y los viajeros del siglo XVII, por otra parte, en la manera de recoger y presentar las informaciones sobre África negra. Los autores del siglo XV intentaban recabar todas las informaciones (geográficas, históricas, políticas y culturales) sobre las tierras y los habitantes del África negra y, por ello, no sólo describían lo que observaban sino intentaban buscar las causas de los fenómenos que presenciaban; y al final de ese proceso ofrecían un conjunto de informaciones históricas, antropológicas y geográficas en las que debían basarse los posteriores exploradores. Una muestra de esa actitud inquisidora y analítica de los primeros viajeros europeos nos ha sido ofrecida por P.E. Russell a través de la reacción de Alvise Cà da



Mosto ante el comportamiento de los negros frente a la entrada de los primeros blancos en su espacio:

When he asked an African interpreter why the Portuguese were constantly attacked by war canoes as they sailed up the river Gambia the reply was, he reports, that the people there believed these Christian strangers to be avid eaters of the flesh of black people.<sup>601</sup>

Tanto el relato de Antonio de Usidimare como los de Pedro de Cintra y Eustache de La Fosse citados por Russell proporcionaron a los mercaderes y exploradores datos fidedignos sobre las realidades negras: aspectos físicos, características de su religión y de sus tierras, así como el papel que jugaba el negro en el comercio de las especias.

Los dos relatos del siglo XVI analizados en este trabajo marcaron, en su contenido temático sobre los negros, una diferencia muy importante con sus predecesores. Primero, porque África negra no constituía el tema central o específico de sus obras. Esa región apenas ocupa una proporción estimada en una cuarta parte en las obras de Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal. Además de ese tratamiento, el aspecto más llamativo en esas obras es la manera en que ambos autores hacen la representación del negro y de su espacio: la reproducción en tierras africanas de mitos de la antigüedad y medievales relacionados con puntos geográficos de gran significado tuvo una profunda influencia en los esbozos de esa descripción que de la realidad de esa región hicieron Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal en sus obras. Sin lugar a dudas, el tratamiento de la información sobre los negros y la elaboración de las imágenes de esa región del continente debían haber tenido fuertes influencias exteriores a los autores. Sabiendo que para los europeos de la Edad Media los motivos insulares y de tierras muy lejanas constituyeron aquellos bastiones territoriales y geográficos que ofrecían el emplazamiento físico necesario a todo un mundo de prodigios y de seres fantásticos, esos autores, al no poder romper de manera tan brusca con esa tradición, siguieron los pasos de esas

---

<sup>601</sup> P.E. Russell, art. cit., p. 117.

creencias. Así, África negra se convierte en una fábula para esos viajeros y el viaje, por real que pudiera ser, era ante todo un texto, o mejor dicho, una organización histórica y cultural en el trasfondo de un sistema de signos cuyo proceso de puesta en escena y de descodificación por el lector se encontraba asociado al mecanismo de producción del sentido. Esos aspectos de los relatos de Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal transforman los viajes realizados por sus autores al África negra en actividades referenciales y los espacios descritos se convierten también en lugares referenciales. El espacio negro-africano objeto de la mirada del sujeto descriptor era ya una realidad definida mucho tiempo antes de la realización del viaje y la observación, la descripción o la representación de esos espacios no eran más que una reestructuración escrita de lo mentalmente conceptualizado: una relación del referente producida en el marco de una ficcionalización intensa regulada por los conocimientos que la sociedad poseía o creía poseer sobre el mundo conocido y sobre las formas deducibles de las tierras desconocidas. En este sentido, no se trataba, para esos autores, de evitar cualquier tipo de revolución dentro del estereotipo funcional de la sociedad. Sin embargo, ambos escritores sentían la necesidad de operar pequeños cambios que apenas se podían notar (la mención de los nombres de varios reinos negros por Juan León el Africano y, además de este aspecto, la ampliación de la geografía africana por Luis del Mármol Carvajal que, desde este punto de vista fue un éxito), pero había sobre todo que confirmar la conformidad de sus observaciones (de manera global) con la “erudición” de aquel entonces sobre los negros y sus territorios. Así, sus viajes pasaban de ser descubrimientos a convertirse en las confirmaciones de las fuentes preexistentes sobre esas realidades. Las exigencias del público orientaron, desde luego, las plumas de esos autores y, más que una mirada o una descripción ideológica de los negros por ellos, se trataba, en las excesivas deformaciones que han sufrido el espacio y el hombre negro en sus obras, de una adecuación de la escritura al horizonte de expectativas. Por todo ello, *Descripción general de África y de las cosas peregrinas...* de Juan León el Africano y *Descripción general de África* de Luis del Mármol Carvajal se encuentran alejados de testimonios eminentemente

documentales sobre los paisajes, los pueblos, las culturas y los gobiernos de las tierras de los negros supuestamente recorridos por esos viajeros. No son tampoco libros-testimonio que recogen datos de la historia de esas tierras. Sea por adecuación de los contenidos de sus obras al contexto social e intelectual de su época en Occidente o por otro motivo, en su estancia en las tierras negras Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal no quisieron tomar en cuenta (como fue el caso cuando describían el Norte de África en los mismos libros) que todos los pueblos tienen una vida sociocultural y política de extraordinaria complicación, y que las circunstancias ocasionales de tiempo y lugar que influyen en sus actividades crean muchas variaciones en sus manifestaciones. No parecían haberse tomado el tiempo suficiente ni la curiosidad de decodificar las realidades de la cultura y de la sociedad negra. Por ello se detuvieron en las apariencias accidentales, sin entrar en los estratos esenciales y permanentes de su personalidad, los resortes íntimos que les movían en sus acciones y toda la complejidad que subyace a las raciales características que afloran a la superficie. Por otra parte, las exigencias del público lector ya mencionado, más versadas en los aspectos sensacionalistas, fantásticos y maravillosos, habrían influido tanto en esos escritores que suplieron la falta de informaciones de primera mano por largas excursiones en el mundo de esas realidades exóticas y fantásticas. Las informaciones fidedignas se encuentran diluidas en esas profusas maravillas que dominan los relatos.

En cuanto a los relatos de viajes del siglo XVII, los autores de esos relatos de viajes sobre África negra eran casi todos religiosos y sus obras presentaban unas características comunes. Sus viajes al África negra, aunque contribuyeron mucho a la historia de las exploraciones de tierras desconocidas, no estaban motivados prioritariamente por afanes de descubrimiento. Por ello sus relatos se ajustaban a los objetivos de sus viajes: difundir la religión cristiana en el mundo, informar a los superiores sobre el estado de la espiritualidad de las poblaciones de las tierras de misión y sobre el desarrollo de sus misiones. En sus relatos, los religiosos, independientemente de sus órdenes, mantuvieron una actitud distante

y precavida frente a las manifestaciones de la cultura negra, absteniéndose principalmente de emitir muchos juicios de valor sobre ellas, excepto cuando éstas obstaculizaban demasiado la realización de su misión en el terreno. Se puede citar como aspectos denunciados por todos esos religiosos, la poligamia, la hechicería, y las formas en que se celebran las ceremonias de los funerales. Esa distancia se manifiesta en las obras de los misioneros desde distintas perspectivas, incluyendo omisiones de referencias culturales fuera de las prácticas espirituales o de los elementos estrictamente relacionados con la religión. No aparecen en sus escritos las descripciones de los aspectos horribles y fantásticos atribuidos a esos pueblos, ni en sus aspectos físicos, ni en sus manifestaciones sociales.

Por otra parte, la escritura de los misioneros en su conjunto tenía dos factores fundamentales que podrían explicar la falta de interés de sus autores por los aspectos fantásticos y maravillosos. Primero, se trataba de una actividad estatutaria en ciertos casos (los jesuitas por ejemplo). En segundo lugar, enviar informaciones a los superiores y a otros compañeros se consideraba como la prolongación de sus misiones, en la medida en que esos escritos debían servir como guía espiritual de los fieles y puente que mantenía el lazo y la comunicación entre los compañeros de la misma orden. Al mismo tiempo, esos escritos constituían una fuente para el estudio de las expediciones apostólicas en sus respectivos períodos, y a este respecto, hablando de las cartas de los jesuitas, escribía Federico Palomo:

...fueron durante mucho tiempo casi el único instrumento de difusión de los modelos de acción característicos de la actividad misionera dentro de los territorios de la Península Ibérica.<sup>602</sup>

Escritos en su gran mayoría durante el desarrollo de sus misiones, esos relatos eran principalmente testimonios de sus actividades y de su vocación y compromiso al servicio de Dios y del Hombre. El envío de esos escritos desde las

---

<sup>602</sup> F. Palomo, "De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)" en *A Compañía de Jesús na Península Iberica nos seculos XVI e XVIII, Actas do Coloquio Internacional*, Porto: Humbertipo, 2004, p. 123.

lejanas tierras de misión modelaba la vocación de los jóvenes y de toda la sociedad en general, a la vez que constituían un dispositivo memorístico y de propaganda sobre el que se debía construir y fijar una determinada imagen de la orden. Presentar a los pueblos a evangelizar o a convertir a la fe cristiana católica como monstruos no podía formar parte de las preocupaciones de esos misioneros.

En cuanto a los aspectos formales, los relatos de los misioneros no salen de los patrones contenidos en las instrucciones que algunas órdenes daban para la elaboración de las cartas. Inés Zapunov, en un interesante estudio sobre las formas comunes de las correspondencias de los religiosos en las tierras de misión<sup>603</sup>, precisaba que esos escritos reproducían modelos de acción apostólica y de perfección religiosa, a la vez que pretendían guiar u orientar la conducta de los misioneros y de los fieles. Así, la impresión como estrategia es una de las características de la escritura epistolar misionera en general y jesuítica en especial, y este aspecto se ha comprobado en los relatos analizados. Zapunov destaca cuatro modos en las cartas de los jesuitas:

-El modo teatral, consistente en la escenificación de conversiones relevantes, de curaciones milagrosas, de expurgaciones del demonio de un cuerpo poseído, persecución de los religiosos por los infieles o pecadores y reacción maravillosa de Dios y de los santos a favor de los misioneros... Tanto en los relatos de los jesuitas sobre los etíopes como en el de los capuchinos sobre el reino del Congo, se ha comprobado bastante el recurso a ese modo por los misioneros. El padre Pedro Páez atribuía al milagro divino la victoria del emperador etíope sobre los cismáticos encabezados por un general de su propio ejército y que contaba con el apoyo de numerosos capitanes del mismo ejército, porque la ventaja del número lo llevaba ese ejército rebelde. Concluía el misionero el relato de ese suceso con las siguientes palabras:

---

<sup>603</sup> I. Zapunov, *Disputed Misión. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in seventeenth-century India*, New-Delhi:..., 1999, *passim*.

...y desta suerte acabó derribado con una piedra el más arrogante capitán que avía en este reino.<sup>604</sup>

Diego de Matos no encontraba otra explicación sino en el milagro de Dios, para explicar el buen trato que recibieron, su compañero de viaje y él, de parte de los enemigos de su religión en tierras árabes mientras iban a Etiopía:

...entramos en Suaquén, adonde fuimos hospedados con tantas honras y favores que bien se conocía que el cielo era el autor dellas.<sup>605</sup>

La conversión de Asachristos, hermano del emperador etíope, en una ceremonia multitudinaria, así como la conversión de varias personalidades importantes del imperio en circunstancias similares, han sido presentadas como obras milagrosas divinas. Las curaciones milagrosas y salvaciones en situaciones de peligros pronunciados han sido bien aprovechadas por ese misionero en su relato, como se puede ver en los siguientes ejemplos:

Cayó en el ejército de Erás Selachristos un criado de un capitán católico, hincháronse las pantorrillas de tal manera que llegó a los umbrales de la muerte, aplicándole muchos remedios sin provecho; enviaron por un poco de agua tocada en los pies del santo Crixifijo, bebió el enfermo, y de repente tuvo vómitos y cursos, y quedó sano y bueno, con admiración de los presentes.<sup>606</sup>

A continuación, Diego de Matos relata el caso de un capitán principal llamado Meludes, atormentado por “gravísimos dolores” que no pudieron curar los remedios, a quien un amigo le envió una imagen de la Virgen recomendándole que se encomendase a ella. Concluye ese relato diciendo:

Recibió el capitán la imagen, y con grande devoción y lágrimas se le encomendó, y al punto fue libre de los dolores: dio gracias por la merced a la Reyna de los Ángeles, y agradeció con corteses palabras a su amigo el favor que le avía hecho.<sup>607</sup>

En otro lugar de su relato, el padre Diego de Matos habla de una mujer noble recién convertida al catolicismo, que escapó milagrosamente de la muerte en un naufragio causado por una fuerte tempestad mientras navegaban en el mar. Esa

---

<sup>604</sup> P. Páez, *op. cit.*, f.2r.

<sup>605</sup> D. de Matos, *op. cit.*, f1v.

<sup>606</sup> D. de Matos, *op. cit.*, f7v.

<sup>607</sup> *Ibidem.*

salvación la atribuye el misionero a la invocación del nombre de Jesús por esa señora.

Antonio Fernández describe con muchos detalles el recibimiento del Patriarca Afonso Mendes por el emperador abisino y en esa descripción, se puede percibir una gran escenificación de la ceremonia organizada en la ocasión. Además, el padre Fernández habla de la conversión de los altos cargos del imperio como de unos sucesos fuera de acontecimientos de sentido común.

Ejemplos de referencias a acciones milagrosas como las mencionadas arriba abundan en las obras de Tomás de Barros y José Pellicer de Salas y Tovar, pero la particularidad de esta última obra reside en la combinación de este modo de escritura con otros.

-La segunda forma, según Zapunov, es la forma “polémico-dialógica”, que da expresión a las eventuales polémicas y desavenencias entre los religiosos. No ha sido utilizada en los relatos analizados, aunque esa forma no faltó en algunos documentos de consulta señalados en el primer capítulo del trabajo, y sobre todo en la *Historia de Etiopía* del padre Pedro Páez Jaramillo, *la Historia eclesiástica y política de los grandes y remotos reynos...* de Luis de Urreta y *Fundación, vida y obra...* de Juan de Baltasar Abissino.

-La tercera forma es el modo “etnográfico”, caracterizada por una acumulación y sistematización de informaciones sobre los pueblos y las regiones, objeto de la evangelización, ha sido ampliamente usada en uno de esos escritos: *Misión evangélica al reyno del Congo* de José Pellicer de Salas y Tovar. Los datos de carácter etnográfico contenidos en los demás relatos de los misioneros se han quedado en los límites de lo estrictamente necesario para justificar la conversión de esos pueblos: ritos paganos en las prácticas religiosas, poligamia como régimen matrimonial, práctica de la hechicería son los elementos de la cultura negra apuntados y denunciados en este sentido. En la obra de Pellicer, en cambio, el autor ha hecho una amplia descripción de la cultura de los negros en todos sus aspectos y sus manifestaciones.

-La cuarta forma, la “utópica”, consiste en la narración o descripción de hechos desde la perspectiva de la estética religiosa, mediante la cual el escritor da rienda suelta a sus propias aspiraciones espirituales. Esta forma se encuentra poco asociada a la escritura de los misioneros cuyos relatos han sido analizados en este trabajo.

Otros rasgos comunes a los relatos de los misioneros son: la evocación del paisaje evangélico y la consideración de los personajes implicados en la misión como un alter-Cristo. En el primer caso, la concepción de las tierras de misión como “viñas” y de sus habitantes como “ovejas” llevó a los misioneros a considerarse como “obreros”, u “operarios”. Al referirse a sus actividades, esos religiosos hablaban de “trabajos” o de “empresas”. Por otra parte, al asimilar sus actividades misioneras a la salvación de las almas, imitaban al Cristo, o más bien, se convertían en cristos que sacrificaban sus vidas por el bien de los demás. La fiesta con que se marcaba la entrada de los misioneros en los pueblos y en las ciudades de las tierras de misión, en Etiopía y en el reino del Congo, parecía reproducir la propia entrada del Cristo en Jerusalén. Otro aspecto del mismo registro semántico es la asimilación de los misioneros a los peregrinos, un elemento que recuerda también la figura del Cristo y de los apóstoles. Además de esos rasgos, en los relatos de los misioneros de la Compañía de Jesús y de la Orden de san Antón Abad, los religiosos se presentaban como soldados de Dios y adoptaban términos propios al ejército, como “general”, “compañía”, “capitán” etc. La trayectoria formativa de sus miembros, la jerarquía de poderes que regía sus órdenes y las disciplinas férreas que caracterizaban esas estructuras son otros aspectos que se reflejan de los relatos analizados y que recuerdan la organización de un ejército.

Desde el punto de vista estilístico y temático, las obras de los misioneros se caracterizan por unos *topos* o *locus communis* que consisten en repertorios de argumentos generales. Todas las narraciones y descripciones se han orientado hacia la búsqueda de circunstancias que permitían desarrollar los mismos temas. El *topos* narrativo en esas obras consiste en una narración recurrente de



elementos pertinentes, temáticos o formales. Como configuración o combinación narrativa actúa como mini-esquema que orienta la escritura de todos los religiosos. Dentro de esos *topos*, también son recurrentes muchos *topoi*: cismáticos que se convierten a la religión católica y la sirven con devoción, hechiceros que abandonan sus hechizos bajo la influencia y la acción milagrosa de los misioneros y se vuelven buenos cristianos, ídólatras que adoran la cruz del Cristo y la imagen de la Virgen María en detrimento de sus ídolos, musulmanes enemigos de la fe cristiana que se vuelven bondadosos con los misioneros durante sus viajes, son tantos ejemplos de *topoi* que nos ofrecieron las obras de los misioneros estudiados.

Los puntos de confluencia entre esos relatos, tanto de los seculares (relatos del siglo XVI) como de los religiosos (relatos del siglo XVII) existen, empero. En primer lugar, todos contienen componentes milagrosos o maravillosos, aunque la amplitud, el significado y la extensión de esos aspectos no son los mismos para los misioneros y los seculares. En segundo lugar, todos esos relatos parecen adaptaciones del género hagiográfico, ampliamente desarrollado desde tiempo atrás, con propensión a un gusto por los sucesos prodigiosos y la reiteración de las formas narrativas de los episodios más exóticos sobre todo en los relatos del siglo XVI. La intertextualidad es otro punto común a todos esos relatos sobre África negra, pues los documentos analizados recogen y enfocan desde diferentes prismas muchos temas relacionados con las calidades de los hombres y de las tierras de los negros: la mítica figura del Preste Juan de las Indias, el abrasador calor característico de la tierra de los negros, la monstruosidad de sus pueblos etc.

##### 5. Distribución geográfica de los libros de viajes analizados.

La distribución geográfica de los relatos analizados dentro del espacio del África negra apunta un incremento del interés de los viajeros del siglo XVII por el imperio abisino o Etiopía. Todos los relatos del siglo XVII sobre África negra, con excepción de *Misión evangélica al reyno del Congo*, versan sobre

Etiopía. Esa atracción que ejercía Abisinia en los Occidentales pudo deberse a varios factores tanto mitológicos, históricos como espirituales, pero sobre todo a los peculiares aspectos de la sociedad Abisinia debido a la singularidad de su historia sociopolítica, hecha de auténtica mezcla entre mitos y realidades, entre los cuales cabe recordar los siguientes elementos:

-El mito de la emperatriz

La historia de Etiopía se ha construido sobre el mito de que sus emperadores descienden del rey Salomón. Según la leyenda, la reina de Saba, emperatriz de Etiopía, viajó a Jerusalén para conocer al sabio rey Salomón, del que concibió un hijo, que gobernaría años más tarde con el nombre de Menelik. La Biblia, en el capítulo 10 del Libro Primero de los Reyes, describe la visita de la reina de Saba al rey Salomón, diciendo que quedó admirada de su sabiduría y le obsequió con gran cantidad de oro, aromas y piedras preciosas. Averiguar este elemento podía constituir por sí solo un motivo válido para emprender viajes a ese imperio.

-Una cultura y civilización negras especiales.

La leyenda del romance de la reina Saba y el rey Salomón surtió efectos en la civilización etíope, pues esa leyenda ayuda a explicar la presencia de elementos judíos en la cultura etíope, como la circuncisión, la observancia del sábado, la pureza legal y la construcción de iglesias siguiendo el modelo del templo de Jerusalén. Descubrir y observar tales particularidades eran otro motivo que podría motivar viajes a Etiopía.

-La temprana cristianización del imperio.

El origen del cristianismo en Etiopía se remonta al siglo IV, cuando dos comerciantes sirios cristianos, Frumencio y Edesio, convirtieron al rey abisinio Ezana. Ese acontecimiento fue anterior a la conversión al cristianismo del emperador romano, Constantino. El rey Ezana declaró el cristianismo religión oficial de su imperio, otorgó tierras y privilegios a la Iglesia y acuñó la cruz en

las monedas de su reino, un hecho que sucedía por primera vez en la historia. Ese aspecto convertía a Etiopía y a los etíopes en objeto de gran admiración.

-Un cristianismo original.

No obstante la antigüedad del cristianismo etíope, presentaba rasgos que lo convertía en un cristianismo original, y tal vez herético, como lo decían los misioneros del siglo XVII. La Iglesia de Alejandría, tras el Concilio de Calcedonia, en el año 451, rompió con la Iglesia de Roma. Los representantes de la Iglesia de Alejandría y Constantinopla defendían que la naturaleza de Cristo era sólo una y divina, concluyendo que Jesucristo es Dios, pero no hombre. Esta afirmación de los llamados monofisitas fue declarada herética por la Iglesia de Roma. Sabiendo que Etiopía era un bastión importante de ese cristianismo, ese reino debía ser considerado como una prioridad entre las tierras de misión y el objetivo era lograr la obediencia de ese imperio a Roma: de ahí el gran interés manifestado por los religiosos por ese imperio.

-Una historia construida sobre un mito: el Arca de la alianza.

Como se ha visto a lo largo del análisis de las cartas de Pedro Páez, la leyenda dice que Menelik, hijo de la reina Saba, viajó a Jerusalén para conocer a su padre el rey Salomón. Al concluir la visita y regresar a su país, los sacerdotes que custodiaban el Arca de la alianza la robaron del templo y, escondida entre la comitiva de Menelik, la trajeron a Aksum, la capital del imperio abisino. El Arca de la Alianza habría sido instalada en un templete dentro del recinto del palacio real y custodiada día y noche por sacerdotes, sin que nadie la pudiera ver porque, según la creencia, quien la viera moriría.

-La leyenda del Preste Juan.

Tras las búsquedas frustradas del mítico y fabuloso reino cristiano del Preste Juan desde el año 1249 aproximadamente, tan grande fue la curiosidad por conocer ese reino que, en la segunda mitad del siglo XIV, la atención se puso en Abisinia (como se ha visto en la obra de Luis del Mármol Carvajal), y se creyó

que el Preste Juan podía ser el rey cristiano de aquel país africano lindante con el mar Rojo. A pesar de que ya a partir de 1520, con la aparición de la obra de Francisco Alvares, *Verdadeira descripçam das terras do Preste João das Indias*, en la que el autor desmentía en parte las *Mirabilia* atribuidas a ese reino, la publicación de las dos obras del misionero dominico, el padre Luis de Urreta, relanzó el debate sobre la naturaleza de ese supuesto reino cristiano perfecto y fabuloso y, de nuevo, Etiopía volvía a atraer a viajeros, misioneros y curiosos. De ahí el interés creciente notado en el tratamiento del tema de Etiopía en los relatos de viajes estudiados.

A todos esos aspectos, habría que añadir un factor también importante para explicar el gran interés manifestado por los españoles por Etiopía: la posición estratégica de ese imperio, el único territorio cristiano en medio de varios reinos musulmanes, único punto desde el que los Occidentales en general, y los españoles en particular, podían posicionarse para contrarrestar la progresión del amenazador poderío del reino otomano, en África negra. Todo ello, y sobre todo el factor religioso evocado arriba, motivaron el flujo de los viajeros, y principalmente de los misioneros de diversas órdenes religiosas a Etiopía.

Por último, señalemos otro rasgo diferencial, tal vez el más significativo entre los autores de los libros de viajes del siglo XVI y los religiosos del siglo XVII: esa diferencia queda plasmada en su actitud ante la expresión de la alteridad negra en su reflejo cultural, y más precisamente en las lenguas. La lengua como fenómeno comunitario equiparable a cualquier otra costumbre es un rasgo que permite definir la identidad en términos de diferencia y afinidad entre los pueblos y, así, constituye un elemento de referencia en el discurso etnográfico. Pero las referencias a las lenguas africanas de las tierras de los negros son datos prácticamente inexistentes en las obras del siglo XVI estudiadas. Esa ausencia cobra un sentido en la medida en que se convierte en uno de los modos en que esos autores intentaban tal vez presentar la homogeneidad lingüística de los pueblos y las tribus del África negra o lo ininteligible de su lengua. Ya se ha visto cómo Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal, en sus respectivas obras, afirmaban que la mayoría de esos

africanos no tenían nombres propios: otro rasgo que, junto con la ininteligibilidad de la lengua, demostraba la barbarie de los negros, su extremo primitivismo expresado por el total anonimato de los habitantes. Con los misioneros, en cambio, se marca un hito importante en la consideración de la cultura negra, sobre todo a través del elemento fundamental de esa cultura, la lengua. Los religiosos no sólo reconocieron las lenguas africanas en sus escritos sino que se apoyaron en ese elemento para lograr su objetivo. Al llegar a las tierras de misión, los misioneros aprendían primero las lenguas locales para facilitar la comunicación con los lugareños. Así, los jesuitas del imperio abisino aprendieron las dos lenguas importantes de Abisinia: al amárico y el gue'ez. Algunos de ellos llegaron a escribir obras literarias en esas lenguas, como vimos al estudiar las cartas de esos misioneros, además de escribir varios libros de gramática, vocabulario y diccionarios unilingües o bilingües. No obstante el carácter utilitario del reconocimiento y del aprendizaje de esos idiomas, el componente lingüístico ayudó a esos religiosos a aprehender mejor el funcionamiento de la sociedad y de la cultura negra, así como los códigos que las rigen. Como prueba de ese buen entendimiento de la realidad negra, los misioneros en sus obras, daban casi siempre los nombres de las realidades culturales o de los personajes, puestos administrativos o rango dentro del ejército, primero en lengua local, seguido de la traducción española. Además de ser prueba del buen conocimiento de esos idiomas locales, esos elementos lingüísticos permitieron a los religiosos ahondar en la comprensión de las culturas negras. Pero todo ello, señalemos, no era posible sino gracias a contactos más estrechos entre esos misioneros y las poblaciones negras, en los pueblos como en las ciudades, nobles como plebeyos, aspectos que marcaban una gran diferencia con la actitud distanciada que pareció caracterizar las relaciones entre los viajeros del siglo XVI, Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal, con las poblaciones negras. Pero la lección final que aparece y explica esa diferencia entre los escritores seculares del siglo XVI y los misioneros del siglo XVII en el tratamiento de las informaciones sobre el espacio y la representación de las poblaciones del África negra era esencialmente estratégica.

## 6. La literariedad de los libros de viajes españoles analizados..

Además de los aspectos documentales apuntados anteriormente, el análisis de los contenidos geográficos, históricos, antropológicos y culturales enfocados por los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII sobre África negra nos ha permitido observar que los discursos de los autores de los relatos del siglo XVI se integraban dentro del discurso científico medieval en general, y por tanto, constituían una prolongación de esa época. Entre los rasgos fundamentales de los libros científicos medievales conservados por Juan León el Africano y Luis del Mármol Carvajal en sus respectivas obras, se puede citar la fidelidad con respecto a las fuentes antiguas que engendra a veces una tensión entre la ciencia empírica y la ciencia literaturizada. Aunque esos libros no son imaginarios, han integrado demasiados datos compilados a partir de fuentes librescas que proponían un universo geográfico con predominio de lo maravilloso y de lo fantástico. La intención informativa inicial de los autores sufrió un deslizamiento progresivo desde lo informativo hacia lo ficticio a través del recurso a lo maravilloso y fantástico, rasgos que constituyen una dimensión muy importante de la alta literariedad de esos relatos de viajes. Al mismo tiempo, estos aspectos atenúan, si no desmienten totalmente, la creencia generalmente aceptada de que esos libros de viajes pecan por la redundancia de su realismo intrínseco y su carencia en aspectos literarios. Otros rasgos que constituyen pruebas de la literariedad tanto de los libros de viajes del siglo XVI como los relatos de los misioneros del siglo XVII que hemos analizado nos han sido proporcionados por el uso de las secuencias retóricas, estilísticas y tópicas, elementos que ya mencionamos al hablar anteriormente de las diferentes maneras en que esos escritores presentaban las informaciones de carácter documental sobre África negra y sus habitantes.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES.

Con la palabra *fuentes* se designan tanto el corpus de los relatos de viajes estudiados como los libros de viajes consultados y anotados sobre el África negra.

### 1. CORPUS ANALIZADO

AFRICANO, Juan León El, *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay*, Roma: Ramusio, 1550. Precisemos que en este trabajo manejamos la edición de Serafín Fanjul *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay*, Barcelona: Lunwerg, 1995.

BARROS, Tomás de, *Copia de una carta que escribió el padre Tomás de Barros de la Compañía de Iesus en Iunio de 622 al padre General, en que declara lo que los de la Compañía hizieron en el imperio de Etiopía, en el dicho año de 622*,

FERNÁNDEZ, Antonio, *Copia de una del padre Antonio Fernández, Superior de las casas que la Compañía de Jesús tiene en el imperio de Etiopía, escrita en Dancas, corte del emperador de los abexinos en 11 de iunio de 1626, a su procurador en esta corte, del recibimiento que aquel emperador hizo al patriarcha católico, y de la reducción de aquel imperio a la iglesia romana*, Madrid: Viuda de Luis Sánchez, 1627.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis del, *Descripción general de África: Primera Parte*, Granada: René Rabut, 1573. La edición que se ha manejado es la facsímil del Instituto de Estudios Africanos del Patronato Diego Saavedra Fajardo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

*-Segunda parte y libro séptimo de la descripción general de África, donde se contiene las provincias de Numidia, Libia, la tierra de los Negros, la baxa y la alta Etiopía, Egipto, con todas las cosas memorables della*, Málaga: Iuan René, 1599.

MATOS, Diego de, *Copia de una carta que el padre Diego de Matos de la Compañía de Iesus escribe al padre General de la misma Compañía, en que da quenta a su paternidad del estado de la conversión a la verdadera religión christiana católica romana, del gran imperio de Etiopía, cuyo emperador es el*

*Preste Juan, escrita en la ciudad de Fremona, su fecha en veinte de iunio de 1621*, Madrid: Luis Sánchez, 1624.

PÁEZ JARAMILLO, Pedro, *Copia de una carta del padre Pedro Páez de la Compañía de Jesús, escrita en Etiopía por Iulio del año passado, para un padre de la misma Compañía de la Provincia de Toledo. En la qual le da cuenta de cómo el emperador de aquel reyno se a buelto cristiano, y de una gran vitoria que alcançó de un hermano suyo, que le quería matar por aver dexado entrar el Santo Evangelio en sus tierras*, Sevilla: Francisco de Lira, 1619.

*-Copia de una del padre Pedro Páez de la Compañía de Iesus, escrita en Etiopía a 6 de iulio de 617 para un padre de la provincia de Toledo de dicha Compañía*, [s. n]

PELLICER DE OSSAU SALAS Y TOVAR, José, *Mission evangelica al reyno de Congo por la Seráfica religión de los capuchinos*, Madrid: Domingo García Morrás, 1649.

## 2. OBRAS DE CONSULTA SOBRE ÁFRICA NEGRA EN EL SIGLO DE ORO.

ABISSINO, Juan de Baltasar, *Fundación, vida y regla de la grande orden militar y monástica de los cavalleros y monjes del glorioso padre san Antón Abad, en la Etiopía, Monarchia del Preste Juan de las Indias*, Valencia: [s. n], 1609.

ÁLVARES, Francisco, *Verdadeira informaçam das terras do Preste João das Indias*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.

d'ALMEIDA, Manoel, *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia, imperio do Abexim, cujo Rey hé chamado Preste Joam, composta pelo padre Manoel d'Almeida da Companhia de Jesus, natural de Viseu, ..., 1611.*

TELLEZ, Baltasar, *Histoira geral de Ethiopia a Alta ou Abassia do Preste Ioam, e do que nella obraram os padres da Companhia de Iesus: composta no mesma Ethiopia, pelo padre Manoel d'Almeyda, natural de Viseu, Provincial, e Visitador, que foy na India. Abreviada como nova releyçam, e methodo pelo padre Balthazar Tellez, natural de Lisboa, Provincial da Provincia Lusitana, ambos da mesma Companhia*, Coimbra: Manuel Dias, 1660.

PAIS, Pero, *Historia de Etiópia*, edición, introducción y notas de Elaine Sanceau, Porto: Livraria e Civilização, 1945.



URRETA, Luis de, *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de Etiopía, Monarchia del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias. Muy útil y provechosa para todos estados, principalmente para predicadores. A la sacratísima y siempre Virgen María del Rosario. Compuesta por el Presentado Fray Luis de Urreta, de la Sagrada Orden de Predicadores*, Valencia: Pedro Patricio Mey, 1610.

-*Historia de la sagrada Orden de los predicadores en los remotos reynos de la Etiopía. Trata de los prodigiosos Santos, Mártires, y Confesores, Inquisidores apostólicos, de los conventos puritanos, donde viven nueve mil frayles del alleluya con siete mil de los Bedenagli, de cinco mil monjas, con otras grandesdezas de la religión del padre santo Domingo*, Valencia: Juan Chrysostomo Garriz, 1611.

#### BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AA. VV., *Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano de Literatura, Ciencias y Arte*, Barcelona: Monter y Simón, 1894.

AA. VV., *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires: Tiempo, 1970.

ALBERT, Jean Pierre, “Destins du mythe dans le christianisme medieval”, *L’Homme*, 113, (enero-marzo 1990), pp. 53-72.

-“Le roi et les merveilles: à propos de la légende du Prêtre Jean”, *Cahiers de Littérature orale*, 29, (1991), pp. 17-45.

ALBURQUERQUE GARCÍA, Luis, “Consideraciones acerca del género “relato de viajes” en la literatura del Siglo de Oro”, en MATA, Carlos y ZUGASTI, Miguel (eds.), *Actas del Congreso “El Siglo de Oro en el nuevo milenio”*, Pamplona: EUNSA, 2005, pp. 129-141.

ALONSO, Dámaso, “Todos contra Pellicer”, en *Estudios y ensayos gongorinos*, Madrid: Gredos, 1982, pp. 462-487.

ALTAMIRA, Rafael, *Los jesuitas y el motín de Esquilache en la Historia de España*, Madrid: Administración de Razón y Fe, 1911.

AMORIM, Maria Adelina, Viagem e mirabilia: “monstruos, espantos e prodigios” en Fernando CRISTOVÃO (coord), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Lisboa: Cosmos, 1999.

ANGUIANO, Mateo de, *Misiones capuchinas en África I: La misión del Congo*, Madrid: CSIC- Instituto Santotorribio de Mogrovejo, 1950.

ANTA DIOP, Cheick, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris: Présence africaine, 1987. M. Harar (ed.), *La Biblia de Ferrara*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca hispana nova sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt*, Madrid: Viuda y herederos de Joaquín de Ibarra, 1788, ed. de Mario RUFFINI, Torino: Bottega d'Erasmus, 1963.

ARCO Y MOLINER, Ángel del, *Escritores granadinos que se han ocupado de la historia y descripción del Mogreb, inserto en las Actas y Memorias del I Congreso Español de Africanistas*, Granada: [s. n.], 1898.

ARIAS COELLO, Alicia, "La imagen mítica de América en la España del siglo XVI", en *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de la literatura Iberoamericana*, Barcelona, 15-19 de junio de 1992, Vol. 1, Barcelona: PPU, 1994, pp. 273-284.

ARMADA, Alfonso, *Cuadernos africanos*, Barcelona: Península, 1998.

ASÍN, Miguel, "Noticia sobre los mss. Árabes del Sacromonte de Granada", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, IV (1911), pp. 249-278

BAL, Willy, *Le royaume du Congo aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Léopoldville: Institut National d'Etudes Politiques, 1963.

BARANDA LETURIO, Nieves, "Los libros de viajes en el mundo románico", en *Revista de Literatura Medieval*, V (1993), pp. 295-302.

- "El espejismo del Preste Juan de las Indias en su reflejo literario en España" en A. Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (agosto 1989).

BARANDA LETURIO, Consolación "Las hablas de negros. Orígenes de un personaje literario", *Revista de Filología Española*, 69 (1989), pp. 311-335, p. 311.

BARBOSA MACHADO, Diego, *Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica: na qual se comprehende a noticia dos autores portugueses... desde o tempo da promulgação da ley de graça até o tempo prezente*, Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1747.

BARRIONUEVO, Jerónimo de, *Avisos del Madrid de los Austrias y otras noticias*, ed. de José M. Diez Borque, Madrid: Castalia, 1996.

BARTHES, Roland, “Introducción al análisis estructural del relato”, *Análisis estructural del relato*, pp. 9-43.

BECCARI, Camillo, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales*, Roma: Casa Editrice Italia, 1903-1905.

BECKINGHAM, Charles F., “European sources for Ethiopian History before 1634” *Paideuma*, 33 (1987), pp. 167-178.

BELENGUER JANÉ, Mariano, *Periodismo de viajes*, Sevilla: Comunicación Social, 2002.

BELLO SANJUÁN, Florencio, *Los libros de viajes y libreros de viejo*, Madrid: GAICE, 1949.

BELTRÁN, Rafael (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia: Universitat de Valencia, 2002.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S. J.”, *Al-Qantara*, XXIII, 2(2002), pp. 403-436.

BENNASSAR, Lucile y BENNASSAR, Bartolomé, *Le voyage en Espagne, anthologie des voyageurs français et Francophones du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris : [s.n], 1998.

BENNASSAR, Bartolomé, *Los españoles: Actitudes y mentalidad, desde el s. XVI al s. XIX*, Madrid: Swan, 1985.

BERNABÉ PONS, Luis, “Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé”, *Al-Qantara*, XXIII, 2(2002), pp. 477-498.

BISHOP, George, *Viajes y andanzas de Pedro Páez*, Bilbao: Mensajero, 2002.

BONTINCK, François (ed.), *Brève relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père Saint François au royaume du Congo, et des particularités, coutumes et façon de vivre des habitants de ce royaume*, Paris: Nauwelaerts, 1964.

BOUCHER, Adolfo, *Historia de los jesuitas: descripción dramática de sus viajes, conquistas y misiones, y de los adulterios, asesinatos, regicidios, envenenamientos y demás crímenes cometidos o instigados por la Compañía de Jesús, desde la fundación de la orden hasta nuestros días*, Barcelona: José Codina, 1870.

BOUVEIGNES, Olivier de, “Les anciens rois de Congo”, en *Grands Lacs*, XV, 1948, pp. 80-160.

BRASIO, Antonio, *Monumenta missionaria africana. África occidental*, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1971.

BRAVO VILLASANTE, Carmen, *La maravilla de América. Los Cronistas de Indias*, Madrid: Cultura Hispánica, 1985.

BREMOND, Claude, *Logique du récit*, Paris: Seuil, 1973.

- “La lógica de los posibles narrativos”, en *Análisis estructural del relato*, pp. 87-109.

BRUCE, James, *Travels to discover the sources of Nile*, Edimburgo: 1768; C. Rey, *The Portuguese in Abyssinia*, Londres: [s.n], 1929.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: CSIC, 1989.

CAILLE, René, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné pendant les années 1824-1828*, Paris: Imprimerie Royale, 1860.

CARAMAN, Philip, *L'empire perdu: l'histoire des jésuites en Éthiopie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1988.

-*The lost empire (the story of the jesuits in Etiopía, 1555-1634)*, Londres: Sidwick & Jackson, 1985.

CARRIZO RUEDA, Sofía, *Poética del relato de viajes*, Kassel: Reichenberger, 1997.

-“Presuposición en intertexto y la cuestionada estructura de un relato de viajes”, en *Studia Hispanica Medievalia II*, Buenos Aires: Universidad Católica argentina, 1992, pp. 112-117.

-“Morfología y variantes del relato de viajes”, en CARMONA FERNÁNDEZ, Fernando y MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia (eds.), *Libros de viajes*, Murcia: Universidad de Murcia, 1995, pp. 119-126.

-“Los libros de viajes medievales y su influencia en la narrativa áurea”, en *Studia Aurea. Actas del III Congreso Internacional de la Asociación “Siglo de Oro”*, eds. de I. Arrellano y otros, Navarra: Griso-Lemo, 1996, tomo II.

CARROCERA, Buenaventura de, “Dos relaciones inéditas sobre la misión del Congo”, en *Collectanea Franciscana*, XVI (1946), pp. 192-224.

CEARD, Jean, *La nature et ses prodiges. L’insolite au XVI siècle*, Ginebra: Droz, 1996.

CENCILLO DE PINEDA, Manuel, *Etiopía, el reino del Preste Juan y del trono de David*, Madrid: Artes Gráficas FÉNIX, 1960.

COLÓN, Hernando, *Historia del Almirante*, Madrid: RAYCAR, 1984.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *La découverte de l’Afrique noire atlantique des origines au XVIII siècle*, Paris : l’Harmatan, 2003.

CRISTOVAO, Fernando (coord.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Lisboa: Cosmos, 1999.

CRIVAT, Vasile Anca, *Los libros de viajeros de la Edad Media Española*, Bucaresti: Universitatea din Bucaresti, 2003.

CUOQ, Joseph Marie, *Recueil des sources arabes concernant l’Afrique occidentale du VIIe au XVIe siècle: (Bilad-al-Sudan)*, Paris: CNRS, 1975.

CUVELIER, Jean, *L’ancien royaume du Congo. Fondation, découverte, première évangélisation*, Bruxelles: Edition Universelle, 1946.

- “ Quelques notes sur les anciennes missions des capucins au Congo et dans l’Angola”, en *Revue d’Histoire des missions*, 11, 1934, pp. 329-345.

-“Missionnaires capucins de Congo et de l’Angola du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles”, en *Congo*, 12 (1931), pp. 504-522; 14 (1933), pp. 682-703.

CUVELIER, Jean et Louis JADIN, *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*, Bruxelles: IRCB / Académie Royale des sciences coloniales, 1954.

DEBRAY GENETTE, Raymonde, *Métamorphose du récit*, Paris: Seuil, 1988.

DESCHAMPS, Hubert, (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique Noire*, Paris : PUF, 1970.

ENA BORDONADA, Ángela (dir.), *Literatura de viajes*, monográfico de *Compás de letras*, 7, diciembre 1995.

DE COSTA, Miriam (ed.), *Blacks in hispanic literature : Critical essays*, Port Washington : Kennikat, 1977.

DESCHAMPS, Hubert (dir.), *Histoire générale de l'Afrique noire, I: des origines à 1800*, Paris : PUF, 1970.

DEVISSE, Jean y MOLLAT, Michel, *L'image du Noir dans l'art occidental*, Fribourg : Office du Livre, 1979.

DÍAZ GARCÍA, Amador, *Andalucía en la curva del Níger*, Granada: Diputación Provincial, D. L, 1987.

DORAN, Michael, « The Maritime provenience of iron technology in west Africa », en *Terrae Incognitae*, 9 (1977), pp. 89-98.

EGUÍA RUIZ, Constancio, *Los jesuitas y el motín de Esquilaches*, Madrid: CSIC, 1947.

EPAULARD, Alexis, "Jean Léon l'Africain", en Juan León el Africano, *Description de l'Afrique* (traducción de Alexis Epaulard), Paris : Maisonneuve, 1980.

FABBRI, Mauricio, "Literatura de viajes" en Francisco AGUILAR PIÑAL (ed.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid: Trotta, 1996.

FANJUL, Serafín, "Introducción", en Juan León el AFRICANO (ed.) de S. Fanjul, Barcelona: Lunwerg, 1995.

FARINELI, Arturo, "Introducción a apuntes y divagaciones bibliográficas sobre viajes y viajeros por España y Portugal", en *Revista crítica de Historia y Literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas*, abril-mayo 1898.

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín, *Colección de viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*, Madrid: Imprenta Real, 1837.

FERNÁNDEZ LARRAÍN, Sergio, *La Compañía de Jesús a través de los siglos*, Santiago de Chile, [s. n], 1968.

FERNÁNDEZ MONTESINOS, Alberto Egea, *Andalucía en África subsahariana: bibliotecas y manuscritos andalusíes en Tombuctú*, Sevilla: Autor-Editor, 2003.

FERRANDIS Torres, Manuel, "La faceta africana en el destino español", *Revista de Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 13 (1950), pp. 69-98.

FERRIER, Jean-Louis, *Sémiotique de l'espace*, Paris: Denoël/ Gonthier, 1979.

FOULCHÉ- DELBOSCH, Raymond, *Bibliographie des voyages en Espagne et en Portugal*, Madrid: Julio Ollero Editor, 1991.

FRA MOLINERO, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid: Siglo XXI, 1995.

FREIRE, Ana María, "Los libros de viajes de Emilia Pardo Bazán", en GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador (Coord.), *Literatura de viajes. El viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid: Castalia, 1999, pp. 203-212.

G. ADAMS, Percy, *Travel literature and the evolution of the novel*, Kentucky: Lexington, 1983.

GADILLE, Jacques, *Comment le christianisme a rencontré l'Afrique*, Lyon: Université Catholique de Lyon, 2003.

GALAN, Ángel, "Introducción" en Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelion y castigo de los moriscos*, Málaga: Arguval, 1991.

GARCÍA ARENAL, Mercedes, BUNES, Miguel Ángel de y Aguilar, Victoria, *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África (siglos XV y XVI)*, Madrid: CSIC, 1989.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, “La evolución de la leyenda del unicornio en la baja Edad Media. Historia de una pareja” en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval*, 12-16 de septiembre de 1995, tomo I, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1997, p. 641.

GARCÍA FIGUERAS, Tomás, “Españoles en África en el siglo XVI. Luis del Mármol Carvajal”, *Revista de Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 10 (1949), pp. 69-101.

GARCÍA MERCADAL, José, *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1999.

GARCÍA-ROMERAL, Carlos, *Bio-bibliografía de viajeros españoles (siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Ollero & Ramos, 1997.

-*Diccionario de viajeros españoles. Desde la Edad Media a 1970*, Madrid: Ollero y Ramos, 2004.

GAY, Teófilo, *Diccionario de controversia*, Barcelona: M.C.E, 1994.

GENETTE, Gérard, “Fronteras del relato”, en *Análisis estructural del relato*, pp. 193-208.

GERHARD, Agnès, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Paris: Fayard, 1998.

GIL, Juan, “Introducción” en *El Libro de Marco Polo*, Madrid: Alianza, 1989.

GIROUD, Jean-Claude, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon: Presse Universitaire de Lyon, 1978.

GODOY ALCÁNTARA, José, *Historia de los falsos cronicones*, Madrid: Gredos, 1982.

GOMES DA ZURARA, Eanes, *Crónica dos feitos de Guiné*, Paris : Vizconde de Santarem, 1849.



GÓMEZ URIEL, Manuel (ed.), *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico*, edición electrónica a cargo de Manuel José Pedraza, José Ángel Sánchez Ibáñez y Luis Julve Larraz, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001.

GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos, “Realidad y ficción en el discurso narrativo de cristóbal Colón”, en *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana* (Barcelona, 15-19 de junio de 1992), Barcelona: PPU, 1994, pp. 389-401.

GONZÁLEZ DE AMEZUA, Ángel, “Introducción” en Luis del Mármol Carvajal, *Primera parte de la Descripción general de África*, Madrid: [s.n], 1953, (ed. facsímil), pp. 9-10.

GONZALEZ DE CLAVIJO, Ruy, *Relación de la embajada a Tamorlán*, ed. de Ramón ALBA, Madrid: Miraguana, 1984.

GONZÁLEZ ROVIRA, Javier, *Del color de los etíopes: sobre el influjo de de la imaginativa en la concepción*, Barcelona: J. González, 1996.

GREIMAS, Algirdas Julien, *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Madrid: Fragua, 1973.

-“Pour une sémiotique de l’espace” en *Sémiotique de l’espace*, Paris: Denoël / Gonthier, 1979, pp. 11-43.

-“Les actants, les acteurs et les figures”, en Claude CHABROL, *Grammaire narrative*, Paris: Larousse, 1973, pp. 161-176.

GUERRERO, Francisco, *Viage de Hierusalem* ed. de R. P. CALCRAFT: Exeter, Exeter University, 1984.

GUIJARO CEVALLOS, Javier (ed.), *El libro antiguo español. El escrito en el Siglo de Oro*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999.

GULLÓN, Ricardo (dir.), *Diccionario de la literatura española e hispanoamericana*, Madrid: Alianza, 1993.

GUMILEV, Lev, *La búsqueda de un reino imaginario: la leyenda del Preste Juan*, Barcelona: Crítica, 1994.

GUYON, Claude Marie, *L'Histoire des Indes orientales anciennes et modernes*, Paris: Vv Pierres, 1744.

H Aidara, Ismael Dadie y PIMENTEL SILES, Manuel, *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú: Andalusíes en el Níger*, Madrid: Martínez Roca, 2004.

HAGERTY, Miguel José (ed), *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid: Nacional, 1980.

HAJJI, Abderraouf, *Said Hajji, fondateur de la presse nationale arabe au Maroc*, Kaarst: Broicherdorsfstr, 2002.

HAMON, Philippe, "Pour un statut sémiologique du personnage", en *Poétique du réci*, Paris: Seuil, 1977, pp. 115-167.

HARRIS, Katie, "Forging History. The Plomos of Sacromonte in Granada in Francisco de Pedraza's *Historia Eclesiástica*", *Sixteenth Century Journal*, 30, 4 (1999), pp. 945-966.

HARVEY, Leonard Patric, "The translation from Arabic of the Sacromonte tablets and the archbishop of Granada: an illuminating correspondence", *Qurtuba*, Vol. 1(1996).

HERAULT, Anne, *Les enjeux de la sémiotique*, Paris: PUF, 1979.

HERRERO MASSARI, José Manuel, *Libros de viajes de los siglos XVI y XVII en España y Portugal: Lectura y lectores*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999.

HERRERO MEDIAVILLA, Vicor y L. AGUAYO NAYLE, *Índice biográfico de España, Portugal e iberoamérica*, Paris: Saur, 1990.

HIRSCHE, Bertrand, *Connaissance et figures de l'Ethiopie dans la cartographie occidentale du XIV<sup>e</sup> siècle au XVI<sup>e</sup> siècle*, (Tesis Doctoral), Paris : Université de Paris I, 1991.

HOOGLEDE, Hildebrand de, *Le martyr Georges de Geel et les débuts de la misión du Congo (1645-1652)*, Anvers: Archives des capucins, 1940.

HUENEN, Roland le, “Qu’est-ce qu’un récit de voyage”, en *Les modèles du récit de voyage*, monográfico de *Literales*, 7, 1990, pp. 11-25.

HUGON, Anne, *La gran aventura africana. Exploradores y colonizadores*, Barcelona: B.S.A, 1998.

IGUINZ, J. B., *El libro*, México: Porrúa, 1998.

INIESTA, Ferrán, *Bajo la cruz del sur: religión, comercio y guerra en el canal de Mozambique (900 a 1700)*, Barcelona: Sendai, 1993.

JADIN, Louis et Dicorato, *La Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo: 1506-1543*, Bruxelles: ARSOM, 1974.

JOLY, Jacques Créteineau, *Clemente XIV y los jesuitas*, Madrid: Nicolás de Castro, 1848.

KAMMERER, Albert, “Le plus ancien voyage d’un Occidental en Hadramaout”, *Bulletin de la Société Royale de Géographie Egypte*, 18(1933), pp. 143-167

KAPPLER, Claude, “Tipología de monstruo” en *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal, 1986, pp. 131-210.

LANNI, Dominique, “L’émergence d’une alterité: les représentations des populations des côtes meridionales africaines au seizieme siecle dans les recits de voyage et livres savants” en *Relations savantes: voyages et discours scientifique à l’âge classique*, Paris: Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages, 2004.

LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Barcelona: Gedisa, 1996.

LEITE DE FARIA, L. “O primeiro impresso sobre os capuchinos no Congo”, en *Portugal em África*, X (1953), pp. 316-333.

LEITE, Serafim, *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, São Paulo: Comissão do IV Centenario da Cidade de São Paulo, 1954.

LISKE, Javier, *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, trad. de F. R., Madrid: Medina, 1996.

LÓPEZ ALONSO, Covadonga, “Viaje y representación espacial”, en *Literatura de viajes*, monográfica de *Compás de letras*, 7, diciembre 1995, pp. 33-45.

LÓPEZ ESTRADA, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid: Laberinto, 2003.

LUIS GÓMEZ, Alberto, “La geografía humana: ¿ciencia de los lugares o ciencia social?”, *Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 4, (enero 1948), pp. 5-51.

MAALOUF, Amin, *León el Africano*, Madrid: Alianza, 1988.

MALACHI, Martin, *Los jesuitas: la compañía de Jesús y la traición a la Iglesia católica*, Barcelona: Plaza y Janés, 1988

MARGARIDO, Alfredo, “La vision de l’autre [Africain et Indien d’Amérique] dans la Renaissance portugaise » en *L’Humanisme Portugais et l’Europe. Actes du XVI Colloque International d’Études Humanistes* (Tours, 3-13 Juillet 1978), Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 505-555.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis del, *Historia de la rebelión de los moriscos*, ed. de Ángel Galán, Málaga: Arguval, 1991.

MARSÁ VILÁ, María, *El fondo antiguo en la biblioteca*, Gijón: Trea, 1974.

MASONEN, Pecka, *Leo Africanus: The man with many names*, Helsinki: ASF, 2000.

MASSIGNON, Louis, *Le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> Siècle: le tableau géographique d’après Léon l’Africain*, Alger: Adolphe Jourdain, 1906.

-*Léon l’Africain*, Alger : [s. n], 1906.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica”, *Al-Qantara*, XXIII, 2(2002), pp. 437-475.

MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia, “León el Africano, del personaje histórico a la ficción literaria”, en Carmona Fernández, Fernando y Martínez Pérez, Antonia *Libros de viaje*, Murcia: Universidad de Murcia, 1995, pp. 231-255.

MAUNY, Raymod, (trad.), *Description de l’Afrique*, Paris: Maisonneuve, 1980.

-“Notes sur les grands voyages de Léon l’Africain”, *Hespéris*, XLI (1954), pp 379-394.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana, *Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) negro(s)*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2002.

MESNARD, Jean, *Les récits de voyage*, Paris: Presse de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

MICÓ, José María, “La guerra de los comentaristas: Andrés Cuesta contra Pellicer”, en *De Góngora*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 111-131.

MORAL, Celia del (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Colección Al-Mudún, Granada: Universidad de Granada, 2002.

MORALES, Juan Baptista de, *Jornada de África del rey don Sebastián de Portugal*, Sevilla: Gabriel Bejarano Ramos, 1622.

MORALES OLIVER, Luis, *La resonancia de África en Cervantes: Conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Africanos el 30 de noviembre de 1949*, Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1951.

MORRIS, Charles, *La significación y lo significativo*, Madrid: Comunicación, 1974.

MOUNIN, Georges, *Introduction à la sémiologie*, Paris: Minuit, 1970.

MOUREAU, François, *Métamorphose du récit de voyage*, Paris / Genève: Champion / Slatkine, 1986.

MUKUMA MUTANDA, Wa Mukendi, *La méthode missionnaire des pères capucins de la “missio antiqua” dans le royaume du Congo et de l’Angola (1649-1835)*, Rome: Université grégorienne, 1980.

MVENG, Angelbert, *Identita africana e cristianesimo*, Torino: SEL, 1990.

NGOU-MVE, Nicolas, *L'Afrique bantu dans la colonisation du Mexique*, Libreville: CICIBA, 1998.

OTTO, Olivera, *Relatos y Relaciones de Hispanoamérica colonial*, Texas: University of Texas Press, 2004.

OUMELBANINE, Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Ginebra: Droz, 1991.

-“Jean Léon l'Africain, une oeuvre et son lieu” *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 7 (1989).

O'NEIL, Charles E. y Domínguez, Joaquín María, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PALAU Y DULCET, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona: Librería de Palau, 1948-1976, (28 ts).

PALOMO, Federico, “De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)” en *A Compañía de Jesús na Peninsula Iberica nos seculos XVI e XVIII, Actas do Coloquio Internacional*, Porto: Humbertipo, 2004.

PELLICER DE OSSAU SALAS Y TOVAR, José, *Avisos históricos*, Madrid: Taurus, 1965

PELLICER Y SAFORCADA, José Antonio, *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 2002.

PENNEC, Hervé, « La Mission jésuite en Ethiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien », *Rassegna di Studi Etiopici*, op. cit., p. 78.

-« La correspondance royale éthiopico-européenne de 1607 », *Cahier du Centre de Recherches Africaines*, 9 (1998), p. 24.

-*Des jésuites au royaume du Prêtre Jean (Ethiopie)*, Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 2003

PEÑA, Daniel, *El honor de los altares*, Barcelona: TREA, 1999.

PEÑATE RIVERO, Julio, (ed.), *Relato de viajes y literaturas hispánicas*, Madrid: Visosr Libros, 2005.

PÉREZ, Dolores, “España en el norte de África. Una historia común”, *Sociedad Geográfica Española*, 18 (Julio 2004), p. 6.

PÉREZ-EMBID, Florentino, (dir), *Enciclopedia de la cultura española* Madrid: Nacional, 1963.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los Negros? Revisión de una leyenda*, Madrid: Mundo Negro, 1991.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, en *Epos*, I (1984), pp. 217-239.

-“Maravillas en los libros de viajes medievales”, en *Literatura de viajes*, monográfico de *Compás de letras*, diciembre 1995, pp. 65-78.

PIGAFETTA, Antonio, *Primer viaje alrededor del globo*, Madrid, 1988.

POPEANGA, Eugenia, “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”, en *Los libros de viajes en el mundo románico*, Anejo I de la *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 9-26.

-“El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, en *Los libros de viajes en el mundo románico*, Anejo I de la *Revista de Filología Románica* (1991), pp. 27-37.

-“Una aventura libresca de viajes a través de las grandes antologías y recopilaciones del siglo XVI”, en CARMONA FERNÁNDEZ, Fernando y MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia (eds.), *Libros de viaje*, Murcia: Universidad de Murcia, 1995, pp. 297-320.

PORQUERAS MAYO, Alberto y Francisco SÁNCHEZ ESCRIBANO, “Las ideas dramáticas de Pellicer de Tovar”, en *Revista de Filología Española*, XLVII, 1, (1963), pp. 137-148.

POUILLON, Jean, *Tiempo y novela*, Buenos Aires: Paidós, 1970.

RAMOS, José, *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa*, Lisboa: Caminho, 1998.

RAMOS, Manuel João, *Ensayos de mitologias cristão. O Preste João e a reversibilidade simbólica*, Lisboa: Assírio y Alvim, 1997.

-“O destino etíope do Preste João. A Etiópia nas representações cosmográficas europeias”, en Fernando Cristovão (coord.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Lisboa: Cosmos, 1999.

RAMOS VILLAGRASA, Pedro José, *La búsqueda del reino del Preste Juan*, Madrid: Libros Ucronía, 2001.

RAMUSIO, Gian Battista, (ed), *Della Descrittione dell' Africa e delle cose notabili che ivi sono*, Venecia: Gian Battista Ramusio, 1550.

RANGLES, W. G. L, *L'image du Sud-Est africain dans la littérature européenne au XVI siècle*, Lisboa : Centro de Estudios Históricos Ultramarinos, 1959.

REYES, Alfonso, *Cuestiones gongorinas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1927.

REGALES SERNA, Antonio, “Para una crítica de la categoría literatura de viajes”, en *Castilla*, 5 (1983), pp. 63-85.

REVERTE, Javier, *Dios, el diablo y la aventura*, Madrid: Plaza & Janés, 2001.

RIBERA DE LLOPIS, Juan Miguel, “Hacia una escritura del viaje”, en *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 73-100.

RIBEIRA, Orlando, *A colonização de Angola o seu fracaso*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981.

RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols: Turnhout, 1981.

RIVAS YANES, Aberto, “La narración de hechos bélicos en el *Amadis* y la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo: nueva aproximación a las relaciones entre Crónicas de Indias y libros de caballerías” en *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana* (Barcelona, 15-19 de junio de 1992), Barcelona: PPU, 1994, pp. 592-602.



RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, “La influencia de Juan León el Africano (ss. XV-XVI) en la obra de Luis del Mármol (s.XVI)” en Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XVI*, Colección Al-Mudún, Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 359-396.

RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *Exploradores españoles olvidados de África*, Madrid: SGEL, 2001.

RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando y GARCÍA ARENAL, Mercedes, “Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los “plomos”, en *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, vol. 23, 2(2002), pp. 499-516.

ROMERA CASTILLO, José, *El comentario de textos semiológico*, Madrid: SGEL, 1977.

-*Literatura y semiótica: método y práctica*, Madrid: UNED, 1998.

-*Literatura, teatro y semiótica: método, práctica y bibliografías*, Madrid: UNED, 1998.

RUBIO TOVAR, Joaquín, *Libros de viajes medievales*, Madrid: Taurus, 1986.

RUMEU DE ARMAS, Antonio, *España en el África Atlántica*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo insular de Gran Canaria, 1996.

RUPPERT, Karl, “Acerca de la concepción de la geografía social”, *Cuadernos de Geografía Humana*, 21 (mayo 1979), pp. 7-25.

RUSSEL, P. E., “Veni, vidi, vinci: some fifteenth century eyewitness accounts of travel in the African Atlantic before 1492” in *Historical Research*, 66 (160), 1993, pp. 115-128.

SANCEAU, Elaine, « Introdução » en Pero Pais, *Historia da Etiópia*, Lisboa: Livraria & Civilização, 1945, pp. IX-XXII.

SÁNCHEZ, A. y J. VALLES CALATRAVA, (eds), *Introducción a la semiótica. Actas del curso de “introducción a la semiótica”*, Granada: Instituto de Estudios Almerienses, 1991.

SERRANO MANGAS, Fernando, *Naufragios y Rescates en el Tráfico Indiano en el siglo XVII*, Extremadura: Siruelas, 1991.

SINDA, Martial, *Simon Kimbangu: prophète et martyr zairois*, Paris: NEA, 1977.

STAMM, Anne, *Las religiones africanas*, Madrid: Acento, 1998.

STRAUSS, Claude-Levi, *Estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires: Paidós, 1968.

TAFUR, Pero, *Andanzas e viajes por diversas partes del mundo avidos*, ed. de Giuseppe Belini y Alberto Boscolo, Roma: Bulzoni, 1986.

TARDIEU, Jean Pierre, *L'Eglise et les noirs au Pérou (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Tesis doctoral, Université de Bordeaux, 1987.

TODOROV, Tzvetan, *Gramática del decamerón*, Madrid: Taller de Betancor, 1973.

TORRES LONDOÑO, Fernando, "Escrevendo Cartas. Jesuitas, escrita e Missão no século XVI" en *Revista Brasileira de Historia*, 43 (2002), pp. 17-18.

TVERDOTA, Gyorgy (ed.), *Ecrire le voyage*, Paris: Presse universitaire de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

UBIETA, José Ángel, (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975, p. 370.

URRUTIA, Jorge, *Lectura de lo oscuro: una semiótica de África*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

VILLALÓN, Cristóbal de, *Viaje de Turquía (1555)*, ed. de Fernando García Salinero, Madrid: Cátedra, 1986.

WEBER DE KURLAT, Frida, "El tipo del negro en el teatro de Lope de Vega: tradición y creación", en *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nijmegen, 20-25 de agosto de 1965, Nimega: Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, p.695.

YLERA, Alicia, *Estilística, poética y semiótica literaria*, Madrid: Alianza, 1986.

- "La semiótica entre los discursos", en Sánchez, A. y Valles Catatrava (eds.), *op. cit.* pp. 31-49.

ZAHAN, Dominique, *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Madrid: Cristiandad, 1980.

ZAPUNOV, Inés, *Disputed Misión. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New-Delhi... 1999,

ZUBILLAGA, Félix, et Alii, *Guía manual de los documentos históricos de la Compañía de Jesús y de los cien primeros volúmenes, que tratan de los orígenes de la Compañía, de San Ignacio, sus compañeros y colaboradores, legislación, pedagogía y misiones de Asia y América*, Roma: Institutum Historicum, 1971.

ZUGASTI, Migel, “Épica, soldadesca y autobiografía en el Viaje del mundo (1614) de Pedro Ordóñez de Caballos”, en MATA, Carlos y ZUGASTI, Miguel (eds.), *Actas del Congreso “El Siglo de Oro en el nuevo milenio”*, Pamplona: EUNSA, 2005, pp. 1781-1803.

ZWEDER, Von Martel (ed.), *Travel Fact and travel fiction*, New Cork: DRILL, 1994.