



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El encuentro entre los portugueses y los africanos: el caso del Congo

Autor: M'Bokolo, Elikia

Forma sugerida de citar: M'Bokolo, E. (1992). El encuentro entre los portugueses y los africanos: el caso del Congo. *Cuadernos Americanos*, 6(36), 56-69.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VI, núm. 36, (noviembre-diciembre de 1992).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EL ENCUENTRO ENTRE LOS PORTUGUESES Y LOS AFRICANOS: EL CASO DEL CONGO

Por *Elikia M'BOKOLO*
ESCUELA DE ALTOS ESTUDIOS
EN CIENCIAS SOCIALES, PARÍS

A PARTIR DE UNA RELECTURA DE LA HISTORIA bien conocida de los primeros contactos y relaciones políticas entre el reino del Congo y Portugal, querríamos hacer un bosquejo, al menos en forma de preguntas, de la historia de las mentalidades de los pueblos del África Central y, a título secundario, de las de los exploradores.

Atendiendo a las palabras del embajador León-Portilla, me ha venido una idea sobre la que nunca antes había reflexionado: es un acierto conmemorar los contactos entre Europa y el Nuevo Mundo y todo lo que de ello se derivó a través de la reflexión. Asimismo, me he sorprendido pensando después que curiosamente en África, a menos que me equivoque, en los círculos de investigadores no se ha desarrollado la reflexión específica con ocasión de estos 500 años, mientras que, al contrario, con ocasión del centenario de la Conferencia de Berlín, sí se desarrolló en muchos lugares una reflexión extremadamente importante que llevó a recomendaciones prácticas realmente decisivas.

Se tiene la impresión de que en la memoria habría, bien un oscurecimiento, bien un olvido o una ocultación; puede ser quizás incluso una interiorización de fenómenos tan antiguos que se ha terminado por considerar estos contactos como parte integral de la historia propia y local de estas poblaciones.

Ésta es la razón por la cual voy a intentar algo un poco diferente a lo que mi hermano Seck acaba de exponer y tratar de detenerme en un momento muy determinado: el cuarto de siglo que corresponde precisamente al momento del Encuentro entre Europa y África.

Por muy apasionante y muy urgente que parezca, esta historia de las mentalidades choca, todavía, con grandes obstáculos inherentes a la naturaleza del ejercicio y a la de las sociedades en cuestión. Las fuentes portuguesas, relativamente numerosas, sólo dan una visión muy parcial de fenómenos que sus autores se apresuraron a interpretar como una 'aculturación' fácil y cómoda y de los que claramente, como demostraremos, no comprendían nada. La solución ideal, es decir, la utilización de fuentes que den la versión y los puntos de vista de los interesados, es imposible. De forma general, es sintomático que África, que ha sabido conmemorar el centenario de la Conferencia de Berlín con una impresionante serie de manifestaciones científicas de alto nivel y con importantes recomendaciones concretas, no haya ni siquiera pensado en subrayar de una u otra forma el medio milenio de los que han venido a denominarse los "grandes descubrimientos": ¿caprichos de la memoria colectiva, olvido de ciertos acontecimientos, ocultación, presión de otras necesidades? De forma más precisa, sobre el terreno donde se efectuaron los primeros contactos, las tradiciones orales no aportan más que huellas cronológicas de estos contactos. Los cálculos, las estrategias, las interpretaciones de los africanos de finales del siglo xv y comienzos del xvi parece que han desaparecido para siempre. Peor aún, los estragos posteriores a la etapa de los contactos, de una lusitanización insidiosa, han instalado en la memoria de los africanos, sobre todo en las categorías sociales privilegiadas del antiguo reino del Congo, una visión casi en todos los aspectos idéntica a la de los portugueses.

El Congo era, a finales del siglo xv —con el ingenio de Monomotapa— el principal, por no decir el único, Estado constituido del África central. La forma que tomaron los primeros contactos con los portugueses, las repercusiones y evoluciones que sufrieron, no han tenido equivalente en otras partes de África. Las interpretaciones clásicas que presentan estos primeros contactos como una 'aculturación frustrada', hoy deben ser enmendadas. El concepto de aculturación implica en efecto que un individuo o un grupo, de grado o por fuerza, adopta en cantidades variables rasgos culturales del otro. Ahora bien, se puede demostrar que lo que tuvo lugar en el Congo fue sin duda otra cosa y que el conjunto de procesos puestos en marcha revistió una complejidad extrema.

En primer lugar, recordemos a grandes rasgos los principales momentos y los grandes eslabones antes de arriesgar algunas hipótesis y tantear algunas pistas para la interpretación.

I. Acontecimientos

Todo sucedió y todo se transformó en una treintena de años, cincuenta a lo sumo. Será suficiente una docena de fechas para dar una idea de la aceleración que sufrió la historia —la del Congo y la de África tanto como la de Portugal y la de Europa— en esta época.

En 1482, bajo el reinado de Nzinga Nkuzwu, el navegante portugués Diogo Cão llegó a la desembocadura del río Zaire y se detuvo en Mpinda, el puerto principal del Congo sobre el río. La falta de tiempo u otras circunstancias le impidieron ganar la capital del reino, pero al menos se preocupó por enviar mensajeros y numerosos presentes. Dos hechos ocurridos durante este primer encuentro merecen ser destacados. Por un lado, no se produjo ningún efecto de sorpresa del descubrimiento del Otro, ni por el lado de los portugueses blancos al descubrir a las gentes del Congo, ni por el de los negros del Congo al encontrar a a los blancos: volveremos sobre este particular. Por otro lado, este primer encuentro se produjo asimismo bajo el signo de la violencia: preocupados por demostrar a su vuelta a Portugal que habían visitado un país de Negros hasta entonces desconocido, Diogo Cão y sus hombres tomaron algunos rehenes que condujeron a la fuerza. Esta astucia impuesta por las circunstancias, esta violencia inicial, iba a imponerse más tarde como una de las constantes más destacadas de las relaciones entre el Congo y Portugal. El mismo Diogo Cão volvió al Congo en 1485 con los rehenes capturados durante su primer viaje: llevó con él cuatro misioneros que dejó en el Congo y obtuvo el acuerdo de cuatro "nobles" del país para acompañarlo a Lisboa. Entre las gentes del Congo y los portugueses se había llegado pues a una especie de intercambio equitativo: pero está claro que éste perpetuaba, en una equidad perfecta entre las dos partes, el sistema de rehenes inaugurado por Diogo Cão y que, mucho antes de los portugueses y con independencia de ellos, los africanos lo practicaban en las relaciones diplomáticas entre unidades políticas y en los intercambios matrimoniales. Así pues, si la visión del Otro no provocaba *sorpresa*, su presencia suscitaba una irreprimible desconfianza. En 1487, Diogo Cão emprendió su último viaje al Congo: devolvió los nobles al Congo y recuperó sus misioneros. Se superó entonces, por la iniciativa de los congoleños, una nueva etapa en las relaciones entre los dos países.

El rey zinga Nkuwu envió un embajador a Lisboa con la misión de pedir a los portugueses técnicos especialistas en objetos

materiales (carpinteros, albañiles) y espirituales (sacerdotes); iba acompañado de jóvenes a los que Portugal debía proporcionar formación. Nzinga Nkuwu sospechaba que este servicio debía ser pagado; a título de remuneración, envió al rey de Portugal los objetos de cambio de más alto valor en el Congo: marfil y tejidos de rafia.

Las relaciones entre el Congo y Portugal experimentaron un primer giro en 1491. La expedición portuguesa, conducida por Rui da Souza, encontró en el trono del Congo al mismo Nzinga Nkuwu. Los técnicos portugueses se apresuraron a edificar una iglesia, síntesis destacada de la civilización material y de la cultura religiosa. En un ambiente de auténtica fiebre, toda persona importante del Congo "se convirtió" al cristianismo: el gobernador y rey de Soyo, una de las provincias más importantes del Congo, ribereña del río; el mismo rey, con su primera esposa, sus hijos y el resto de su familia; en fin, la casi totalidad de la nobleza. Por otra parte, Rui da Souza y sus hombres participaron en la guerra que Nzinga Nkuwu hizo, inmediatamente después de su bautismo, contra sus vecinos del nordeste, los Tio. A su vuelta a Portugal, los misioneros permanecieron en el Congo.

En 1494, los portugueses volvieron al Congo con los jóvenes confiados por Nzinga Nkuwu a Diogo Cão y educados en establecimientos religiosos portugueses.

Después no hubo aparentemente ningún contacto entre los dos países durante una decena de años, de 1494 a 1504. Quizá las fuentes hayan desaparecido. La presencia portuguesa, de todas formas, no dejó de estar presente y de producir efectos y numerosas reacciones. Por un lado, porque los misioneros continuaban trabajando en el Congo y, por otro, porque la propia dinámica de los primeros contactos no había cesado. Y además, porque los colonos portugueses establecidos en la isla de Santo Tomé intensificaban sus actividades comerciales en tierra firme y particularmente con el Congo.

De todas formas, cuando los portugueses volvieron en 1504, encontraron una situación diferente a la que habían dejado diez años antes. En una primera lectura de las fuentes parece que un número significativo de nobles congoleños había "vuelto al paganismo": a la cabeza se encontraban el rey en persona y uno de sus hijos, del que no se conoce más que el nombre africano, Mpanzu a Kitima. Entre los que permanecían fieles a la "fe cristiana", se encontraba en particular "la reina", o al menos una de las mujeres del rey y otro de sus hijos conocido bajo el nombre cristiano (Alfonso) y africano (Nzinga Mvemba). Así presentada, la simplicidad y rigidez

de esta discrepancia parece más una metáfora que una descripción y un análisis exactos de la situación. No hay duda que estos conflictos hayan existido; que hayan sido de naturaleza esencialmente religiosa parece absolutamente improbable.

En efecto, hasta alrededor de 1540, la carta constitutiva del reino del Congo preveía que todo descendiente varón de Ntinu Wene, el héroe fundador del reino, podía aspirar al trono. La lucha por el poder comenzaba evidentemente antes de la muerte del rey titular y los electores —esencialmente una docena de altos dignatarios— se dividían finalmente en dos grupos, detrás de los dos candidatos mejor situados. Nzinga Nkuwu, el primero que había acogido a los portugueses, reinaba al menos desde 1482: era normal que un antagonismo enfrentara a sus dos más destacados hijos. Este conflicto, esencialmente político, fue interpretado y presentado por los portugueses como una guerra de religión; este antagonismo inherente a la dinámica política congoleña se convirtió, ante sus ojos, en la consecuencia más espectacular de su presencia en el país. Voluntaria o involuntaria, esta trasposición de un fenómeno relativamente trivial en un lenguaje y un código mal interpretados le dieron todas las características de una fecunda crisis que iba a tener consecuencias considerables tanto en el plano historiográfico (puesto que la mayoría de los historiadores la han tomado tal cual) como, aún más, en el proceso de dependencia cultural de los pueblos del Congo. Es de destacar, por otro lado, que los portugueses hayan decidido en esta ocasión enviar sacerdotes, objetos religiosos y otros regalos, no a Mbanga Kongo, la capital del reino, como era la costumbre, sino directamente a la provincia de Nsundi donde Alfonso se encontraba en calidad de gobernador.

La inevitable lucha por la sucesión tuvo lugar en 1506, a la muerte de Nzinga Nkuwu. Maniobras de palacio, ajustes de cuentas en el seno del colegio electoral, batallas entre partidarios, la lucha fue presentada como una verdadera “guerra”, ganada por Alfonso y sus amigos: el partido cristiano se apresuró a atribuir su victoria a Santiago y a un ejército de caballeros celestes que, según los portugueses, muchos testigos habían visto al lado de Alfonso. Tan pronto como la victoria estuvo asegurada, éste hizo matar a su hermano. Pero también se cuidó de mostrar la continuidad de las instituciones del reino: así, el mani Kabunga, especie de “Gran Sacerdote”, detentador del derecho de veto en el colegio electoral, que había apoyado al partido opositor, salvó la vida, pero a condición de cambiar sus funciones de hechicero por las de guardián del agua bendita.

El celo cristiano de Alfonso se volvió entonces ilimitado: cartas dictadas por él y redactadas por los jóvenes congoleños formados en Portugal pedían al rey portugués y al capitán de Santo Tomé artesanos, sacerdotes, objetos de culto, ayuda, en fin, para destruir la "casa de los grandes fetiches": claramente el "paganismo" conservaba sólidas bases en el reino y oponía una fuerte resistencia a la adopción de cultos y ritos extranjeros.

Las relaciones, hasta entonces excepcionales, entre el Congo y Portugal, comenzaron a partir de 1508 a ser más frecuentes. Las expediciones son cada vez más numerosas y se dan a intervalos cada vez más cortos. El aspecto religioso, que había sido dominante, fue ampliamente sobrepasado por los intercambios comerciales, regidos por una evidente desigualdad: Portugal efectuaba una especie de "transferencia tecnológica" (envío de técnicos, formación de jóvenes congoleños) hacia el Congo y éste, en contrapartida, le enviaba materias primas (cobre, marfil) y le proveía de mano de obra (esclavos).

En 1512 se produjo un giro decisivo. Como consecuencia de las reiteradas demandas del rey Alfonso, Manuel I de Portugal envió al Congo un representante plenipotenciario, Simão da Silva, portador de una lista codificada de instrucciones que debía ser aplicada sobre el terreno. Este *regimento* traducía un cambio radical en la percepción del Congo por los portugueses y, consecuentemente, en la naturaleza de las relaciones que en adelante pensaban mantener con este reino. Aunque Manuel continuó llamando hermano a Alfonso, no se trataba ya de un intercambio, de un entendimiento y una colaboración entre dos socios en pie de igualdad. En una actitud abiertamente imperial, si no imperialista, Portugal aparecía como una potencia, como un Estado más grande que el Congo, puesto que sus territorios se extendían más allá de los mares "hasta las Indias". Se ofrecía como modelo, invitando a la corte de Mbanza Kongo (São Salvador) y a la nobleza a imitar el protocolo, la etiqueta y los títulos de sus homólogos portugueses: las normas jurídicas congoleñas llegarían asimismo a ser un calco de las leyes portuguesas, puesto que la nobleza congoleña se había "convertido" por su propia iniciativa al cristianismo, Manuel presionaba a Alfonso para propagarlo por todo el país. La enumeración de atribuciones de Simão da Silva no está lejos de evocar los poderes de los "residentes generales" de los protectorados europeos de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Éste debía además desempeñar a

la vez el papel de embajador plenipotenciario, experto militar, juez de los blancos (aunque los privilegios aplicados a la extraterritorialidad no le habían sido reconocidos), espía por cuenta del rey de Portugal y consejero general para todo lo concerniente a la reforma de la vida de la corte y, fundamentalmente, a la transformación del conjunto de la sociedad congoleña.

Se trataba pues de lusitanizar el reino del Congo, de incorporar en profundidad, por todos los medios, el cristianismo, las leyes, los grados jerárquicos y las funciones políticas, las relaciones sociales, en resumen, todo lo que definía la especificidad lusitana en esta época.

Que tales maniobras hayan suscitado resistencias no hay ninguna duda: resistencias de los adversarios del rey que no se habían doblegado, que conservaban posiciones dentro del Estado y de la sociedad y que, en nombre del tradicionalismo, imputaban todos los problemas del Congo a la presencia de los portugueses y a la complacencia del rey Alfonso con ellos; resistencias del mismo Alfonso, que había escogido, en el enorme aparato de proposiciones portuguesas, solamente los aspectos religiosos y técnicos. Es significativo que este rey, que pasaba a los ojos de los congoleños por el amigo de los portugueses, incluso como su instrumento, fuera progresivamente visto por los mismos portugueses como un obstáculo directo a la expansión y al éxito de sus empresas. En 1539, los portugueses dirigieron un atentado contra él, y fallaron por muy poco. Iba a morir algunos años más tarde, en 1541 o 1545, totalmente impopular ante los portugueses y, posiblemente, ante los congoleños.

II. Conjeturas

Las reflexiones e hipótesis que suscita esta breve y esquemática evocación cronológica podrían resumirse de la forma siguiente:

Una primera serie de preguntas se refiere al estado respectivo de Portugal y el Congo en el momento de lo que ha venido a denominarse el Descubrimiento. Las fuentes de la época (las de los años 1483) son diferentes a las escritas en los años 1510-1512 por la pluma de los portugueses; describen a las gentes del Congo como personas "civilizadas hasta la médula de los huesos"; por el contrario, los textos de 1512 subrayan hasta qué punto estas gentes son salvajes, e insisten en el hecho de que va a ser necesario conducirlos por el buen camino. Yo creo absolutamente que entre Portugal y el Congo de la época hubo objetivamente una situación de casi

equilibrio, si se considera la cultura material de uno y otro país, la organización política, o también la gestión particular de lo religioso, en cuanto recurso en la gestión del Estado. Entonces, desde este punto de vista, hay para nosotros una exigencia urgente de revisar la forma en que escribimos la historia, puesto que, hasta el momento, se tiende a afirmar que ha habido una mundialización de la historia a partir de Europa, del descubrimiento de otros pueblos por Europa a partir de un desequilibrio original favorable a Europa, cuando lo que yo creo es que el desequilibrio que se ha constatado después del golpe es un desequilibrio producto de una historia y no de una situación original, de una situación de principio. Esto se puede comprobar en particular en el dominio de la cultura material.

Nuestro colega Georges Baudot tiene razón al insistir en el hecho de que muy pronto los africanos deportados al Nuevo Mundo se han visto asignados con tareas específicas en relación con su especialización y sus competencias técnicas. Es decir que el trabajo de los negros de África en América ganó en eficacia desde que la especialización profesional, es decir, la división del trabajo y la complejidad de la economía en África misma, fueron descubiertos y explotados por los europeos.

Por lo que se refiere al Congo, sería suficiente, para imaginar la situación de su civilización material, considerar las peticiones expresadas por los congoleños en este aspecto como correspondientes a las debilidades e insuficiencias técnicas por ellos percibidas. Éstas se relacionaban esencialmente con los oficios de la construcción. Se puede considerar que todas las demás ramas de la economía funcionaban con la satisfacción general de las gentes del país. Dos o tres índices suplementarios apoyan esta hipótesis. Por una parte, el hecho de que desde el comienzo, incluso hasta mediados del siglo XVIII, ninguna fuente portuguesa, italiana u holandesa expresa quejas o reservas en cuanto a las condiciones materiales predominantes en el Congo: todas las descripciones de que disponemos y gracias a las cuales podemos hoy reconstruir el estado económico y tecnológico del Congo en el momento de los primeros contactos con los europeos, están formuladas, variando según las épocas y los temperamentos de los autores, en una tónica que va de la fría mentalidad al entusiasmo desbordado, pasando por la admiración. Por otra, nuestra hipótesis se apoya en el hecho de que los dos procesos por los que el reino del Congo entró en las estructuras económicas internacionales de dominio/dependencia no fueron regidos por la violen-

cia:¹ por un lado, los portugueses se introdujeron en las redes de una economía mercantil compleja y monetarizada; por el otro, se contentaron en alguna medida con desviar hacia los mercados exteriores, y en primer lugar hacia Portugal, una parte del excedente anteriormente acumulado por la aristocracia congoleña. Finalmente, el tercer indicador está en el ámbito de la historia de las mentalidades pero ilustra la historia material: el hecho es que a partir de finales del siglo xvii y comienzos del xviii se generalizan en el Congo las protestas y las inquietudes derivadas por la regresión económica del país y las anticuadas técnicas agrícolas que generan escasez, hambre y otras plagas. Se sabe que las primeras profecías congoleñas —las de Francisco Kassola y Kimpa Vita— se apoyaron precisamente en estos temores, de los que eran expresión directa. Se puede seguramente relacionar estos temores, protestas e inquietudes, con un mito de la edad de oro: nadie nos impide interpretar éste como producto de un periodo de decadencia efectiva y aquéllos como una expresión inmediata de las necesidades reales.

Mi segunda observación está relacionada con el efecto de sorpresa, más exactamente, el efecto de no sorpresa. Acabo de señalar que los portugueses descubrieron a los negros del reino del Congo sin sorpresa puesto que el negro, como se sabe muy bien hoy gracias a los trabajos de Francisco de Madiros, era un elemento relativamente familiar (a la manera de un detalle recurrente en las pinturas de época) del paisaje económico, social e incluso cultural del Occidente medieval. También he señalado que del lado africano no hubo sorpresa al descubrir a los portugueses. Es necesario ahora ir más lejos en estas dos direcciones.

Si se tienen en cuenta las reacciones portuguesas, el caso de África aparece como bastante diferente al de los indios americanos, que fueron casi inmediatamente integrados a la cultura española bajo una imagen desvalorizada y totalmente negativa. Hemos discutido mucho de monstruos, montruosidad y montruización. Por lo que se refiere a África, los navegantes portugueses eran tributarios de una doble herencia: la de los antiguos —herencia fundada en la observación verdadera, directa, casi científica o la de los “falsos” (el más célebre, el falso Hannón)— para los cuales África era en

¹ Es necesario no confundir el *proceso de inserción* o de entrada (en el que sugerimos que la violencia no es dominante) y el *proceso de producción* o de funcionamiento, bajo el signo de una violencia generalizada.

primer lugar fuente de sabiduría; la de los árabes —viajeros bien informados o compiladores de fecunda imaginación— quienes destacaban sobre todo lo maravilloso. La visión negativa, diabólica, del negro, que existe en los textos de los sabios de la Edad Media, no aparece en los escritos de los exploradores. Éstos describen el Congo tal como lo ven más que como lo imaginan, con admiración o entusiasmo. La ficcionalización y la monstruización fueron bastante tardías: serias en el siglo xvii sobre los interrogantes relativos a la esteatopigia de los hotentotes y con la difusión de las teorías que hacían a los negros descendientes de Caín, por lo tanto condenados a la esclavitud por la maldición de Noé; militantes en el siglo xviii para combatir las críticas antiesclavistas. Sólo a finales del siglo xix, es decir, con la reducción efectiva de los territorios africanos al estado de colonias, es cuando aparece verdaderamente una monstruización del negro, por ejemplo, con la imagen del *homo caudatus*. ¿Es necesario desde entonces unir monstruización y colonización y suponer que las formas de dominación no colonial y que las relaciones, incluso desiguales, con el extranjero que permanece libre y dueño de su destino, no generan necesariamente, ni frecuentemente, la ficcionalización monstruosa? El debate, cuya importancia se intuye para el momento presente, no sólo concierne a la historia de los contactos de Europa con los otros continentes hace quinientos años.

Del lado africano, el efecto de no sorpresa puede parecer sorprendente pero es explicable. Es que los europeos no estaban menos familiarizados con el universo mental de los africanos que lo que éstos lo estaban con el suyo. He dicho al comenzar que la lusitanización, extendida por muchos siglos en el territorio congoleño, había tenido consecuencias desastrosas en la memoria, en particular sobre los recuerdos de las formas que tomaron los primeros contactos con los portugueses. Si estos recuerdos han desaparecido como testimonios fiables de la memoria congoleña, se encuentran rastros de los pueblos vecinos. Aquí tenemos un ejemplo de la tradición oral de los pende (Zaire) recogida por G. L. Haveaux acerca de un notable Makunzu:

Nuestros padres vivían confortablemente en la llanura de Luabala. Tenían vacas y cultivos; tenían salinas y bananeros. De repente, vieron surgir sobre la gran mar un gran barco. Este barco tenía las alas muy blancas, centelleantes como cuchillos. Los hombres blancos salieron del agua y dijeron palabras que no se comprendían. Nuestros antepasados tuvieron miedo, dijeron que eran los

Vumbis, los espíritus resucitados. Se les retuvo en la mar por una andanada de flechas. Pero los Vumbis escupieron fuego con un ruido de trueno. Muchos hombres murieron. Nuestros antepasados se dieron a la fuga. Los notables y los adivinos dijeron que estos Vumbis eran los antiguos dueños de la tierra. Nuestros padres dejaron la llanura de Luabala, temiendo el regreso del navío Ulungu. Se retiraron al río Lucala. Otros habían quedado cerca de la gran mar. El barco volvió y los hombres blancos reaparecieron. Pedían gallinas y huevos; daban tejidos y perlas. Los blancos volvieron una vez más. Trajeron maíz y mandioca, cuchillos y azadas, cacahuets y tabaco. Desde aquel tiempo hasta hoy, los blancos no nos trajeron nada más, sino guerras y miserias. Fue en Luanda donde nos trajeron los cacahuets, el maíz y la mandioca y la manera de cultivarlos.²

Como la mayor parte de los relatos de tradición oral, este texto cuenta una historia múltiple, telescópica de cronologías y de secuencias de acontecimientos diferentes, y al mismo tiempo interpreta los hechos que cuenta. Por lo que se refiere al efecto de sorpresa la respuesta es bastante clara: la violencia de los primeros contactos va a la par que la afirmación de un esquema o de códigos culturales en los cuales los blancos no eran extranjeros. Está claro también que estos códigos culturales tenían que ver con el universo religioso de las poblaciones africanas. Digamos en primer lugar que los blancos eran conocidos como albinos. Ahora bien, éstos daban lugar a un culto en el que se los veneraba en tanto que “espíritus de las aguas”. Otras tradiciones congoleñas los presentaban también como “espíritus de la tierra”: tal es así que, cuando los blancos se presentaron por primera vez en territorio de los congoleños orientales en el siglo xvii, éstos les dieron el nombre de *nkita*, que designa precisamente los espíritus de la tierra. “Espíritus de las aguas”, “los espíritus de la tierra”: cualesquiera que sean las tradiciones culturales, los primeros blancos llegados al Congo fueron inmediatamente percibidos a través de códigos de un panorama religioso del que eran un elemento familiar. El hecho de que vinieran de la mar —“surgían del agua”— acentuaba aún más esta familiaridad porque se consideraba que el mar representaba el límite —siempre franqueado en el marco de las prácticas religiosas cotidianas— entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Incluso su lengua incomprensible no carecía de símiles para los congoleños, pues ciertos cultos del país se desarrollaban en lenguas esotéricas, no accesibles al común de los mortales. Los regalos desconocidos

² G. L. Haveaux, *La tradition historique des Bapende orientaux*, Bruselas 1954.

que traían daban aún más crédito a la creencia según la cual eran hermanos, parientes, difuntos que volvían. Y sin ninguna duda, si volvían era con buenas intenciones. Todos estos hechos surgieron aproximaciones bastante sorprendentes desde el punto de vista de la historia de las mentalidades con respecto a la experiencia de los amerindios de la misma época.

Se ve también qué ambigüedades y qué malentendidos produjo esta situación. Éste fue el caso muy especialmente de la cristianización del Congo. Los portugueses interpretaban ésta como una verdadera cristianización, es decir, como una conversión de los congoleños a su religión, a una religión extranjera. Por el contrario, los congoleños no consideraban que cambiaban de religión. La religión que los albinos les llevaban no era más que una variante —mejor quizá, pero sólo una variante— de su propia religión: de ahí la facilidad y rapidez con que se llevó a cabo la adopción de esta nueva creencia. Y por otra parte el hecho es tan explícito que cuando los portugueses comenzaron a extender la trata de esclavos, se produjeron dos reacciones diferentes pero igualmente muy reveladoras. Por un lado, la mayoría de los nuevos ‘cristianos’ volvió al animismo y repudió el conjunto de prácticas europeas como extrañas a su cultura y contrarias a sus intereses. Por el otro, los congoleños que se mantuvieron fieles al cristianismo consideraban que había existido engaño por parte de los portugueses, que el cristianismo llevado por ellos seguía siendo una religión basada en valores positivos, que por tanto era necesario arrancarla a la mala fe de los portugueses e interpretarla desde el punto de vista de la cultura africana y los intereses de los negros. Es de destacar el hecho de que las primeras profecías y sincretismos aparecieran en África central desde el siglo xvii y que el vigor de este entusiasmo religioso no disminuyera después.

No hubo, pues, por parte de los africanos una actitud de pasividad, de simple receptividad o de espera ante los europeos, que habrían tenido no solamente la iniciativa del descubrimiento, sino también el dominio de los procesos puestos en marcha por este encuentro. Por el contrario, las estrategias y cálculos fueron presentados tanto del lado africano como del portugués. Fueron los nobles —los *essi Kongo*— quienes abrazaron en primer lugar y en mayor número el cristianismo: se podría formular la hipótesis de que tales ‘conversiones’ entraban en una estrategia de grupo, el grupo de tentador del poder político y de los privilegios anexos a él e interesados en añadir a su poder los recursos espirituales suplementarios de

la nueva religión. Nada permite afirmar que los congoleños se hayan adherido a ella sin prevenirse, sin asegurarse la garantía de un retorno al orden antiguo. Quizá incluso existió constantemente por su parte un doble juego si se tiene en cuenta el hecho de que todos los miembros de la aristocracia congoleña que conocemos, tuvieron dos nombres, bajo los cuales continuaron haciéndose llamar, privilegiando sin duda uno u otro según las circunstancias: un nombre animista africano y un nombre cristiano europeo. Esto es así tanto desde los primeros cristianos, como el rey Alfonso (Nzinga Mvemba) a comienzos del siglo *xvi* como de los adeptos relativamente tardíos de movimientos proféticos, como Doña Beatriz (Kimpa Vita) a comienzos del *xviii*. El uso exclusivo de nombres portugueses apareció bastante tarde, seguramente después del viaje del siglo *xviii*: corresponde sin duda no al simple efecto de un fenómeno de aculturación prolongada, sino a la toma de conciencia del carácter definitivo de la derrota ante los portugueses y de la decadencia del reino. Otros fenómenos, cuya aparición parece haber sido contemporánea a la adopción de la identidad portuguesa, se unen a esta conciencia de un estado de inferioridad provocado por las agresiones exteriores y la progresión devastadora de la economía de mercado. Fue, por ejemplo, el mito de *Mamiwata*, cuyo origen evidentemente inglés permitió situar la constitución mucho después de las primeras navegaciones portuguesas. Con *Mamiwata* (sirena blanca), el blanco se convierte a la vez en símbolo de belleza (ella es la belleza femenina por excelencia), fuente de riqueza (su trato aporta a sus amantes fabulosas riquezas) y sinónimo de muerte (después de un breve momento de placeres terrenales, ella arrastra a sus amantes bajo las aguas, al país de los muertos).

Queda una última serie de cuestiones relacionadas con lo que podría considerarse como el fracaso del encuentro entre los europeos y los africanos. En efecto, muy pronto la norma se convirtió en el intercambio desigual de productos (por la división internacional del trabajo instaurada desde los siglos *xv-xvi*), los hombres (por la trata de negros) y las ideas (por la serie de imágenes negativas y desvalorizadas del Otro que no llegaría a ser verdaderamente hombre más que pareciéndose lo más posible al europeo erigido en modelo).

Portugal tuvo una responsabilidad decisiva en este fracaso. Concibió muy pronto una visión geográfica e imperial de sus relaciones con los pueblos y los continentes que sus navegantes acababan de descubrir. Muy pronto África se convirtió simplemente en

una pieza dentro de una estrategia global que se inscribía en las dimensiones del mundo y en la que cada uno tenía asignado un lugar preciso. El periodo aquí examinado fue un periodo de transición entre la aproximación sin prejuicio al Otro y esta visión imperial. ¿Hay que sorprenderse de que haya sido también un periodo de doble lenguaje? El rey Manuel de Portugal declaraba en 1512 considerar al rey del Congo como su hermano, pero al mismo tiempo daba instrucciones a sus agentes para recabar todas las informaciones que ayudaran a someter al reino africano. Pretendía proveer a su hermano africano de misioneros, consejeros y mandos sin ninguna contrapartida, pero a cambio exigía que sus enviados llevaran a Portugal objetos de valor y que el comercio con el Congo, que se esperaba fructífero, se organizara bajo monopolio real. Y finalmente insistía sobre todo, de manera muy significativa, para que la imagen del blanco entre los negros fuera lo mejor posible, tanto si se trataba de civiles ("Nuestros planes, escribió, no pueden realizarse más que con los mejores hombres"), como de militares ("No debemos llevar jamás a nuestros hombres más que a los lugares donde no se corra el riesgo de perder las tropas, de manera que el combate no se vuelva contra nosotros").

El encuentro entre blancos y negros tiene lugar pues en el reino del Congo, para revelarse pronto como un fracaso. Este fracaso —la historia de un encuentro frustrado— fue el resultado de una fabulosa equivocación del lado africano y, del lado europeo, de un malentendido deseado y sabiamente alimentado.