

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

“MODERNIDAD COLONIAL, TEOLOGÍA Y ESCLAVITUD NEGRA EN EL SIGLO
XVII BRASILEÑO: EL CASO DE ANTONIO VIEIRA”

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de
Posgrado en Estudios de la Sociedad y la Cultura para optar por el grado de
Doctorado Académico en Estudios de la Sociedad y la Cultura

SILVIA REGINA DE LIMA SILVA

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2022

DEDICATORIA

A mis ancestras y ancestros, con cariño, reconocimiento y gratitud.
A las mujeres, niñas y niños afrodescendientes, migrantes, que pasaron por mi vida en los últimos tres años, haciendo presente el dolor del racismo y del desplazamiento forzado.

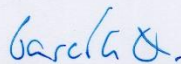
AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, por la acogida y acompañamiento durante los años de estudio. Un agradecimiento especial a mi comité asesor: Dr. Bernal Herrera, Dra. Roxana Hidalgo Xirinachs y Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez, por su paciencia y compromiso. Muchas gracias Jacqueline Velásquez Umaña, Asistente administrativa del doctorado, por el apoyo incansable, particularmente en los momentos más difíciles.

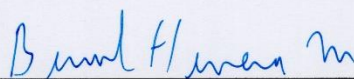
Gracias a Jaime, a Thomaz, a mi familia de Brasil, por su amor incondicional. Gracias a Pai Paulo y a mi familia de fe por cuidarme y acompañarme de forma particular en este tiempo.

Concluir este proceso ha sido posible gracias a las amigas, amigos y amigas, a los compañeros y las compañeras del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), a mi red de apoyo, de afecto que llena mi vida de cariño e inspiración. Sus nombres están escritos en mi corazón. ¡Eternamente agradecida!

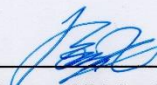
Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Doctorado Académico en Estudios de la Sociedad y la Cultura



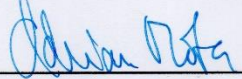
Dr. George García Quesada
Representante de la Decana Sistema de Estudios de Posgrado



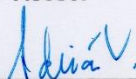
Dr. Bernal Herrera Montero
Director de tesis



Dra. Roxana Hidalgo Xirinachs
Asesora



Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Asesor



Dr. Adrián Vergara Heidke
Director Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura



Silvia Regina de Lima Silva
Sustentante

RESUMEN

“Modernidad colonial, teología y esclavitud negra en el siglo XVII brasileño: el caso de Antonio Vieira”, es el tema de esta investigación. Los escritos del literato, orador y misionero jesuita Antonio Vieira, son analizados a partir del marco conceptual del Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad (M/C), con el objetivo de investigar el papel de la teología en la modernidad colonial y su relación con el colonialismo y el racismo. La resistencia negra como elemento permanente de la historia es parte de la propuesta decolonial que acompaña este trabajo de investigación.

La tesis se inicia ofreciendo elementos del contexto histórico de la expansión del imperio portugués, sus bases económicas y políticas en la trata de esclavos. Luego la mirada se vuelve hacia la vida, obra y teología de Antonio Vieira, el contexto político-literario de sus sermones y otros escritos. El tercer capítulo, se enfoca en los tres sermones de Vieira dirigidos a las personas negras esclavizadas. Estos sermones sobre la esclavitud negra son un ejemplo de cómo la colonialidad del ser se expresa a través del discurso teológico del siglo XVII, buscando definir, clasificar y delimitar socialmente el lugar de los cuerpos negros, en función del proyecto colonial esclavista. Por último, en el cuarto capítulo, se explicita la resistencia negra, que acompaña toda la historia de la presencia de las personas afrodescendientes en el continente. Donde hubo esclavitud, hubo resistencia. Las Hermandades como espacio de encuentro y solidaridad y los Quilombos, comunidades de negros/as fugitivos son presentados como un “lugar otro”, lugar de resistencia, de ruptura con la sociedad esclavista-colonial. La experiencia de la resistencia negra en la lectura de los sermones de Vieira, aportará nuevos elementos a la comprensión de los sermones y del lugar del elemento religioso en la modernidad colonial.

La realización de esta investigación confirma como el racismo se hace presente, se reproduce y se adapta a los diferentes momentos de la historia y los distintos contextos sociales. Los discursos teológicos son parte de su sostén ideológico. Recuperar la memoria de la resistencia negra es fuente de inspiración y del compromiso que sustenta esta investigación. “Rechazar el olvido es buscar reactivar el pasado para propiciar su propia superación” (Césarie, 1987, 88). “¡Las vidas negras importan!”.

Contenido

DEDICATORIA	ii
AGRADECIMIENTOS.....	iii
HOJA DE APROBACIÓN	iv
RESUMEN	v
I. INTRODUCCIÓN.....	1
II. DEFINICIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	4
III. OBJETIVOS	5
IV. MARCOS CONCEPTUALES Y TEÓRICOS.....	6
V. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	12
VI. METODOLOGÍA.....	18
VII. PROPUESTA CAPITULAR	18
CAPÍTULO I.....	26
COLONIALISMO, MODERNIDAD Y ESCLAVITUD EN EL PROYECTO LUSITANO EN BRASIL (SIGLOS XVI-XVII)	26
1.1 Descubrimiento del mar y la apropiación de la tierra: surgimiento y expansión del imperio portugués (siglo XV- siglo XVI)	30
1.1.1 De cara al mar: los inicios del imperio portugués (siglo XV)	30
1.1.2. “De Maritacas” y “pau-brasil”: la apropiación de la tierra – llegada de los portugueses a Brasil y expansión del Imperio portugués en el siglo XVI.....	36
1.1.3 La vida en la metrópoli: el Portugal de Antonio Vieira	46
1.2. Brasil: la colonia para atender las necesidades de la metrópoli - el dulce infierno del ingenio.....	51
1.2.1 El imperio portugués y la formación del Brasil colonial.....	51
1.2.2 La caña de azúcar como proyecto económico-social-colonial	55
1.2.3 “El negro: las manos y los pies del señor de ingenio”: esclavitud y colonización del ser	61
1.3 Modernidad, Colonialismo, Esclavitud y Resistencia.....	74
1.3.1 Portugal y la esclavitud negra	75
1.3.2 La esclavitud en África: desarraigo de la tierra, ruptura del ser	80
1.3.3 Los Quilombos: historias de resistencia	87
CAPÍTULO II.....	94
LA VIDA, OBRA Y PROYECTO POLÍTICO-TEOLÓGICO DE ANTONIO VIEIRA.....	94
2.1 Padre Antonio Vieira, entre la metrópoli portuguesa y la colonia brasileña: sus orígenes, formación y misión (1608-1651)	95

2.1.1	Entre Lisboa y Brasil: orígenes, niñez y juventud de Vieira (1608-1622).....	95
2.1.2	Formación de Vieira en la Compañía de Jesús y el inicio de su trabajo misionero en el contexto colonial brasileño (1623-1640).....	100
2.1.3	Vieira al servicio de la corona portuguesa (1640-1651).....	109
2.2	Antonio Vieira: evangelizador entre los indígenas, procesos inquisitorios y últimas producciones literarias (1652-1697)	113
2.2.1	El “Paiçú”: Vieira en las misiones indígenas (1652-1661)	113
2.2.2	Proceso inquisitorio sufrido por Vieira (1662-1675).....	121
2.2.3	Regreso a la Bahía de Todos los Santos, la producción escrita y las últimas polémicas de Antonio Vieira (1681-1697)	123
2.3	La trilogía del Quinto Imperio universal portugués: profecías y sueños de Antonio Vieira	127
2.3.1	La historia del futuro: el sometimiento providencial al Quinto Imperio Universal de Portugal.....	129
2.3.2	Esperanzas de Portugal: “mito del encubierto”, construcción de la identidad religiosa e imperial en las trovas de Bandarra.....	137
2.3.3	Clavis Prophetarum: se cumplieron las profecías, Quinto Imperio, el Reino de Cristo en la tierra	141
	CAPÍTULO III.....	147
	TEOLOGÍA, COLONIALISMO Y ESCLAVITUD: LOS TRES SERMONES DE VIEIRA DIRIGIDOS A NEGROS Y NEGRAS ESCLAVIZADOS	147
3.1	Claves interpretativas para leer los sermones de Antonio Vieira	148
3.1.1	La oratoria cristiana en el siglo XVII: política y reproducción ideológica	149
3.1.2	La unidad teológica-retórica-política de los sermones de Vieira.....	151
3.2	Sermón XIV del Rosario: el nuevo nacimiento de los <i>pretos</i>	157
3.2.1	Contexto y estructura del sermón.....	157
3.2.2	Desarrollo de la argumentación del sermón	159
3.3	Sermón XX del Rosario: igualdad en Adán, esclavitud como privilegio	174
3.3.1	Contexto y estructura del sermón.....	175
3.3.2	Desarrollo de los argumentos	177
3.4	Sermón XXVII del Rosario	185
3.4.1	Contexto y estructura del sermón.....	187
3.4.2	Desarrollo de la argumentación del sermón	189
	CAPÍTULO IV	206
	LA HERMANDAD DEL ROSARIO Y EL QUILOMBO DE PALMARES: VOCES ALTERNATIVAS DE COMUNIDADES AFRICANAS EN EL PERIODO COLONIAL BRASILEÑO	206

4.1 La Hermandad del Rosario	207
4.1.1 Inicios, historias y organización de las hermandades de Nuestra Señora del Rosario	208
4.1.2. Resistencia cultural e identidades negras en las hermandades del Rosario	215
4.1.3 Religiones de matriz africana y catolicismos en las hermandades del Rosario	218
4.2 El Quilombo de Palmares	224
4.2.1. Antonio Vieira y el Quilombo de Palmares	226
4.2.2 Quilombo de Palmares: la “Angola Janga”	230
4.2.3 La fuerza política del Quilombo de Palmares	235
4.3 Las palmeras de Palmares: quilombos, decolonización y rehumanización ...	238
4.3.1 La literatura sobre Palmares: las palabras de sus destruidores	238
4.3.2 Religiones afrobrasileñas y los quilombos: rehumanización, resistencia y decolonización	243
4.3.3 Las palmeras de Palmares: tiempo, territorio y decolonización	246
CONCLUSIÓN.....	253
BIBLIOGRAFÍA.....	261



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

SEP Sistema de
Estudios de Posgrado

Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, Silvia Regina de Lima Silva, con cédula de identidad 10760000731 (resid.), en mi condición de autor del TFG titulado "Modernidad colonial, Teología y Esclavitud negra en el siglo XVII brasileño: el caso de Antonio Vieira".

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI NO *

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.


FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

I. INTRODUCCIÓN

El tema de esta investigación: “Modernidad colonial, teología y esclavitud negra en el siglo XVII brasileño: el caso de Antonio Vieira”, surge de la constatación de la persistencia del racismo en la sociedad moderna y su relación con diversos argumentos teológicos, como parte de los soportes ideológicos que estuvieron presentes desde el inicio de la colonización del continente. El racismo es un fenómeno global que se reproduce, se adapta a las diferentes dinámicas sociales y a los distintos momentos históricos. A su vez, está asociado a una ideología que sostiene las desigualdades, y a los mecanismos que las reproducen (Machado, Lima y Neris, 2016). Mbembe (2016) historiador poscolonial, camerunés, afirma que el racismo irrumpe en la consciencia contemporánea como parte del proceso de mundialización y de sus efectos contradictorios (53). Étienne Balibar (2007), en “*Le retour de la race*”, sostiene que el racismo regresa del fondo de nuestro olvido (...) de nuestras ilusiones o condescendencia que nos hacían creer en la incompatibilidad entre los principios democráticos y humanistas y la teoría y práctica del racismo”; y sigue Balibar, “en ese sentido (el racismo) no solo está presente, sino que ha adquirido nuevas formas de virulencia” (163).

“¡Las vidas negras importan!”, fue el grito de reivindicación que se escuchó en el 2020 en las manifestaciones iniciadas por los grupos afrodescendientes en contra de la violencia racial sistémica en los Estados Unidos, por ocasión del asesinato de George Floyd (Minneapolis, 25 de mayo 2020), un grito al que se sumaron las voces de diversos grupos y movimientos antirracista de diferentes partes del mundo.

El aporte de este trabajo es analizar la relación de la teología con la modernidad, la colonialidad y el racismo, tomando como referencia discursos teológicos del inicio de la modernidad¹. El Programa Latinoamericano de

¹Hay diversidad de argumentaciones para indicar cuándo se inicia y hasta donde se extiende el período de la modernidad. Una de estas teorías argumenta que con la obra “El Discurso del Método” de Descartes en 1637 se sustenta la modernidad, ya que a partir de entonces surge el sujeto moderno capaz de liberarse de antiguas tradiciones y acceder al conocimiento y la verdad. Según el pensamiento crítico latinoamericano modernidad/colonialidad, la modernidad no surge en el siglo XVII, sino en el año 1492 con el inicio de la conquista de América Latina, el control del mar Atlántico,

Investigación sobre Modernidad/ Colonialidad (M/C) es la propuesta epistemológica que se utilizará como marco conceptual². La colonialidad es el otro rostro de la modernidad y el racismo ha sido uno de los ejes que ha asegurado la permanencia de la colonialidad en el mundo moderno. Dentro de este Programa, la idea de raza es la forma de legitimación de las relaciones de dominación impuestas por la conquista (Quijano 2000: 202). A partir de esta constatación se desarrolla en esta tesis una lectura de la modernidad y de la colonialidad, que posibilitan el análisis del racismo y de parte del aparato teológico que ayuda a sostenerla.

Otro aporte del Programa Modernidad/Colonialidad, como se verá más adelante, es la ruptura con los patrones eurocéntricos de conocimiento (Escobar, 2003). Esto posibilita construir otras narrativas a contravía de las grandes narrativas modernas y abre un “lugar otro” (Mignolo, 2003) de lectura de la historia, a partir de los grupos subalternos.

Dentro de este marco conceptual, se analiza en esta investigación la obra de Antonio Vieira (1608-1697), portugués de nacimiento, quien vivió desde los seis años de edad en Brasil, perteneció a la Compañía de Jesús (jesuitas), fue misionero y teólogo, con una vasta producción escrita, en la forma de cartas, sermones y profecías. Durante su larga vida, realizó numerosos viajes entre Portugal y Brasil, pese a la dificultad de desplazamientos de este tiempo. Estuvo en los palacios reales como consultor y predicador del rey, habló a los amos y a los esclavos/esclavas en los ingenios de azúcar. Entre sus escritos, se encuentran tres sermones dirigidos a las personas negras esclavizadas. La importancia y la razón para analizar sus sermones se deben a que en ellos se establece un vínculo entre la metrópoli y la colonia, entre lo moderno y lo religioso, entre el discurso religioso y la asignación de identidad racial-colonial. En los sermones de Vieira, se puede reconocer el papel que asumió la religión en el moldeamiento cultural, parte de la

la esclavización y colonización de territorios no europeos. Desde entonces se conforma un sistema planetario y la consolidación del capitalismo como patrón de dominación mundial. Véase: Adolfo Enrique Albornoz Farías (2016). *Repensar críticamente la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad*. Tesis de doctorado. UCR. 1-37.

² La tesis doctoral de Adolfo Enrique Albornoz Farías (2016), con el título: “Repensar críticamente la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. Antecedentes y formulaciones del programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad” presenta una sistematización y lectura crítica del Programa.

colonización del imaginario de los dominados (Quijano 1992, p.2). Para los negros y negras esclavizados, la evangelización significó ser despojado de sus territorios, tener su historia negada, su religión anulada y su identidad designada desde afuera, definida desde la mirada del otro colonizador. Eso es parte de lo que Maldonado (2007) define como la colonialidad del ser.

La propuesta evangelizadora de Vieira comprendía una teología que sirvió de bisagra entre lo moderno y lo colonial, y a su vez, lo llevó a entrar en conflicto con proyectos de resistencia negra. Mientras Vieira predicaba a los negros esclavizados en los ingenios de Bahía, otra experiencia sucedía no muy lejos de donde se encontraba. Cerca de las villas y de las haciendas, embreñados en los bosques, por las sierras y montañas, se asentaron los Quilombos, comunidades de negros/as fugitivos, que rompían con la estructura social, resistían a la institución de la esclavitud y se convirtieron en una amenaza permanente al sistema esclavista colonial (Schwartz, 1987). Este tema será analizado en la última parte de la investigación, al presentar a las Hermandades y a los Quilombos del siglo XVII, como un “lugar otro”, lugar de resistencia, de ruptura con la sociedad esclavista-colonial. Tener presente la experiencia de la resistencia negra en la lectura de los sermones de Vieira, aportará nuevos elementos a la comprensión de los sermones y del lugar del elemento religioso en la modernidad colonial. Más allá de describir el sufrimiento de los esclavos en los ingenios de azúcar o la teología vieiriana que sacrifica los cuerpos negros en la tierra y bendice sus almas redimidas en el cielo, interesa también identificar acciones concretas de mujeres y hombres en la Hermandad del Rosario y en el Quilombo de Palmares en su lucha contra el asedio de los esclavistas, y su entrega por recrear la vida con los valores culturales, religiosos y comunitarios de sus ancestros y ancestras africanas.

Recuperar la memoria es parte de la inspiración y del compromiso que sustenta esta investigación. “Rechazar el olvido es buscar reactivar el pasado para propiciar su propia superación” (Césarie, 1987, 88).

II. DEFINICIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La investigación responde a la pregunta por el papel de la teología presente en los sermones de Antonio Vieira, dirigidos a las personas negras esclavizadas, en el siglo XVII, en Brasil, y su relación con la colonialidad y la esclavitud negra y con los espacios de resistencia negra, como las Hermandades y los Quilombos. La reflexión se desarrolla articulando cuatro grupos temáticos: 1) Colonialismo y personas negras esclavizadas en Brasil- siglo XVII; 2) la relación modernidad, colonialidad y racismo; 3) la teología de Antonio Vieira y 4) las Hermandades y los Quilombos como espacios de la resistencia negra.

El colonialismo surgió como resultado de la modernidad, y no se limitó a una manifestación de poder entre países y naciones, sino que permanece en la colonialidad presente en la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través de la idea de raza, y del mercado capitalista mundial (Quijano, 2000). Esta investigación recupera la importancia y centralidad del concepto de raza dentro de la matriz epistémica del Programa Latinoamericano de Investigación Modernidad/Colonialidad.

La raza, como uno de los principios articuladores del colonialismo moderno, fue introducida en América Latina y en el Caribe a través del discurso religioso. El cristianismo participó del proyecto colonizador como un mecanismo de colonización del imaginario de los dominados, como parte sistemática de represión de sus creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos (Quijano, 1992). La motivación religiosa de la evangelización fue un ideal de la cristiandad, y surgió como la justificación de la conquista, del primer momento de la modernidad. Esta motivación forma una unidad con motivaciones políticas, económicas, culturales y religiosas, que conforman una estructura indivisible (Dussel, 1990, 406). La actividad misionera de Antonio Vieira y los sermones que serán analizados se ubican en un periodo posterior, en el contexto de la Contrarreforma, pero no rompen con los ideales que motivaron la conquista pues articulan las motivaciones políticas, económicas y culturales del proyecto colonial, lo que mantuvo la cohesión de la estructura indivisible mencionada por Dussel (1990).

En la teología de Vieira se percibe el diálogo con el mundo moderno. Dentro de la profecía que afirmaba que Portugal sería el V Imperio Universal, se veía en la conquista en ultramar y en la independencia de España (1640), el inicio del cumplimiento de una promesa de Dios que seguiría con la búsqueda de estrategias políticas orientadas hacia el fortalecimiento de la corona portuguesa. Es así, como Vieira se torna el consejero del Rey D. João IV, justo después de la restauración de la independencia de Portugal de manos de España, en 1640. Su acción política misionera se da en la metrópoli, pero también en la colonia. Justificar la esclavitud negra es parte del mismo proyecto político teológico.

III. OBJETIVOS

Objetivo general

Investigar el papel de la teología en la modernidad colonial del siglo XVII en Brasil, y su relación con la esclavitud negra, a partir del análisis de algunos de los sermones y otros escritos de Antonio Vieira, confrontándolos con las experiencias de resistencia negra presentes en el mismo periodo.

Objetivos específicos

1. Investigar la relación modernidad, colonialidad y esclavitud negra en el imperio portugués en Brasil del siglo XVII.
2. Reconocer el proyecto político de Antonio Vieira, a partir de su biografía y su lectura teológica del Quinto Imperio portugués.
3. Analizar los tres sermones de Vieira sobre la esclavitud negra desde la propuesta epistémica del Programa Latinoamericano de Investigación Modernidad Colonialidad.
4. Identificar en las experiencias de la Hermandad del Rosario y principalmente del Quilombo de Palmares, discursos y prácticas políticas y religiosas negras que contribuyeron a una cultura, teología y política decolonial en Brasil del siglo XVII.

Los objetivos están acompañados de preguntas que orientan esta investigación: ¿Cómo interactúan la teología, el racismo anti-negro y la economía

en Brasil, el siglo XVII? ¿En qué medida la teología es parte de un pasado medieval que despedimos con el advenimiento de la modernidad? ¿Se podría afirmar que en la modernidad el discurso teológico es resignificado? ¿Cuál es su papel dentro de la modernidad colonial? ¿Cuál es la relación entre modernidad y teología en la vida y en los discursos de Vieira? ¿De qué “Dios” nos despedimos y a qué “Dios” recibimos con la llegada de la modernidad? ¿Qué relación guarda la teología de Vieira con la modernidad colonial y la esclavitud negra? ¿Cuál es su papel en la vida de las mujeres y hombres esclavizados? ¿Qué aportan las experiencias de resistencia negra, ¿especialmente las Hermandades y los Quilombos, a las reflexiones acerca de la modernidad colonial, el racismo y la teología? ¿Cuál es la participación de las mujeres y hombres negros en los espacios de las Hermandades y de los Quilombos y cómo aportan en los procesos de decolonización y en la reinención de la vida como africanas/os en territorios brasileños?

IV. MARCOS CONCEPTUALES Y TEÓRICOS

El Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad, es una expresión del pensamiento social crítico latinoamericano, que ha sido un importante aporte teórico, desde América Latina, en este inicio de siglo XXI. Este será el marco conceptual para el análisis de los Sermones de Antonio Vieira y estará en diálogo con otros aportes teóricos que amplían y profundizan el tema.

El Programa es una propuesta académica y política que recoge desafíos y preguntas que surgen de la realidad y de la historia latinoamericanas, rompe con el pensamiento eurocéntrico-colonial, afirmando nuevos paradigmas epistemológicos contruidos desde otros lugares de conocimiento. Está conformado por un grupo de investigadores de América Latina, Estados Unidos y otras partes del mundo. Su objetivo, como afirma Arturo Escobar (2003) es “intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento, una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad misma de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. La propuesta de un pensamiento otro, un conocimiento otro, se une a la utopía del otro mundo posible, anunciada en el espacio del Foro Social Mundial. Como producción

académica, asume la herencia del pensamiento crítico y movimientos liberadores latinoamericanos³, como la Teoría de la Dependencia, la Teología de Liberación, la Filosofía de Liberación, la Pedagogía Liberadora, la Investigación Acción Participativa, entre otros (Escobar, 2003).

En los estudios de la modernidad ha predominado la perspectiva intra-moderna que la define como un fenómeno esencialmente europeo, explicándola siempre en relación con factores internos de Europa. La modernidad es presentada como un proyecto único y un orden caracterizado por la racionalidad científica, androcéntrica, logocéntrica y falocéntrica en el cual no hay lugar para la manifestación de la alteridad y la diversidad de las culturas del mundo (Escobar, 2003, p.55-57).

El Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad-Colonialidad supera esta visión eurocéntrica, y visibiliza los diferentes procesos que son parte de lo que llamamos “moderno”. En ese sentido, coincide con los Estudios Subalternos⁴ que afirman que la modernidad no es un proceso continuo y homogéneo, sino una multiplicidad de procesos, razón por la cual se debería hablar de “modernidades” pues se ha realizado históricamente de forma plural (Dube, 2004, p. 17). Una primera consecuencia de la superación de la perspectiva eurocéntrica, es comprender que la modernidad como discurso y como práctica no sería posible sin la colonialidad. Los orígenes de la modernidad están en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492.

La superación de un abordaje eurocéntrico posibilita cuestionar el lugar de lo religioso dentro de la modernidad. En la concepción eurocéntrica de la modernidad se ha dado el desplazamiento del elemento religioso hasta llegar a su eliminación como si este no fuera parte del mundo moderno. Bernal Herrera (2010) al establecer el diálogo entre los Estudios Subalternos y áreas de los Estudios Latinoamericanos, señala las complejas relaciones entre la modernidad y la religión. Recuerda que la

³ Para una genealogía del pensamiento y surgimiento de este grupo ver: Escobar, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.

⁴ Sobre los aportes e impactos de los Estudios Subalternos en algunas áreas de los Estudios Latinoamericanos, ver: Bernal Herrera (2009).

modernidad eurocéntrica se auto presenta “como un movimiento secular y laicizante, cuando no antirreligioso”. Para el autor, la relación entre la conquista y la religión se manifiesta tanto como moldeamiento cultural, como también en las diferentes expresiones de resistencia presente en la historia de América Latina (Herrera, 2010). Reconocer la presencia e importancia del elemento religioso en la modernidad, nos lleva a la pregunta por el papel del discurso religioso en la conformación de subjetividades coloniales subalternas y su participación en la justificación teológica del racismo de raíces coloniales. Estas preguntas se irán explicitando y se irán reformulando en el transcurso de esta investigación.

Otra consideración importante es la relación colonialidad, raza y poder. Desde la colonialidad, se considera que el “descubrimiento” y la conquista fueron eventos históricos con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas (Maldonado, 2007, p. 137), que dan origen al establecimiento de diferentes ejes de poder. Para Aníbal Quijano, uno de los ejes de ese patrón de poder (Quijano, 1992; 2000) es la clasificación social de la población mundial a partir de la idea de raza, una construcción mental que justifica la dominación cultural y que está presente en las dimensiones más importantes del poder mundial, incluida su misma racionalidad. Este eje es tan duradero y estable, que se ha mantenido más que el mismo colonialismo. Su origen y su carácter provienen de la colonia, pero continúa presente en los nuevos patrones de poder mundial. La idea de raza fue la forma de legitimar las relaciones de dominación impuestas por la conquista (Quijano 1992). La colonialidad del poder, desde el inicio está vinculada con otras formas de colonialidad, como la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La modernidad, al establecer el pensamiento científico como modelo único de conocimiento, margina y anula las experiencias, los conocimientos, el lenguaje, el mundo simbólico, provenientes de los diferentes pueblos y culturas. Eso constituye la colonialidad del saber. Para Lander (2000), la expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno es la naturalización de las relaciones sociales, según la cual las características de la sociedad moderna son la expresión de las tendencias espontáneas y naturales del desarrollo histórico de la sociedad, lo que afirma un modelo civilizatorio único, globalizado, universal, sin alternativas posibles

a otro modo de vida (22). La colonialidad del poder y la colonialidad del saber resultan en la colonialidad del ser. La conquista de América ha sido un proceso basado en la negación de la subjetividad de los pueblos colonizados, asignando las identidades, quitándoles el derecho de autodefinirse, de decir su palabra acerca de sí mismo. La colonialidad del ser se refiere a la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados, a la que se atribuye la idea de ‘raza’ como una supuesta estructura biológica que estableció una jerarquía donde algunos están en una situación natural de inferioridad con respecto a otros (Quijano, 2014).

El puertorriqueño, Nelson Maldonado (2007) es uno de los autores del Programa Latinoamericano Modernidad/colonialidad, que trabaja la relación entre la colonialidad y el racismo⁵. Para el autor, el racismo es una expresión de la colonialidad del ser, y responde a la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de los sujetos subalternos (p.130-132). La experiencia del racismo pasa por la piel, por el cuerpo, por la cotidianidad y se vincula con los procesos de construcción de la identidad y transformación social. El racismo y la colonialidad del ser⁶ son un eje que atraviesa esta investigación. En su artículo “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*”, Maldonado retoma estudios que había realizado sobre la fenomenología y la filosofía existencial, y presenta una crítica desde la perspectiva de la sub-alteridad racial y colonial. Establece el diálogo entre autores como Levinas y Dussel con Heidegger, destacando las concepciones distintas de la comprensión del “ser” y afirmando su significado dentro del proyecto colonial (130). Contrasta el “*Dasein*” de Heidegger, con el “*damné*”, de Fanon.

⁵Ramón Grosfoguel (2016) analiza el tema del racismo y el sexismo relacionados a la epistemología, concretamente a lo que llama “genocidios epistémicos”. Grosfoguel, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado – Volume 31. Número 1 janeiro/abril. Recuperado de:

<http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>

⁶ Véase Walter Mignolo (1995). “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción.” Revista de crítica literaria latinoamericana, No. 11, 9-32. Otra obra del mismo autor: Mignolo (2003). “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítico do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”. En Boaventura de Sousa Santos (ed.), Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências’ (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.

El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía (Maldonado, 2007, p. 151).

La contribución de Maldonado sobre la colonialidad del ser y el racismo se une a la larga tradición del pensamiento crítico anticolonial y antirracista que serán mencionados en la investigación, como los escritos y las acciones políticas de Aimé Césaire, Franz Fanon, las obras de W. E. B. Du Bois. Aimé Césaire, con el concepto de negritud, aporta en el análisis de las consecuencias del proyecto colonialista-racista. La negritud, afirma el autor “no pertenece al ámbito biológico, sino que más bien evoca a una suma de experiencias vividas, que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre” (1987 a). Nos cabe analizar y desnaturalizar estas experiencias al reconstruir sus orígenes sociales y visibilizar sus posibles vínculos con matrices religiosas de poder.

Un desafío del Programa Modernidad/Colonialidad ha sido asumir los aportes de las mujeres y de las teorías feministas. Breny Mendoza, en su artículo, “*La epistemología del Sur, la colonialidad del género y el Feminismo Latinoamericano*”, evidencia la poca presencia de mujeres en el Programa y la ausencia de la categoría de género articulada a la colonialidad, en gran parte de su producción literaria. La autora analiza cómo opera la colonialidad del poder y la colonialidad de género en América Latina. Otras teóricas feministas como María Lugones con el tema de “*Colonialidad y Género*”, y la filósofa, negra feminista Yuderkys Espinosa, con el “*Feminismo decolonial*” son estudios desde América Latina que aportan desde el análisis de género y de las relaciones étnico-raciales a las discusiones de la colonialidad. Más que un tema específico, género y colonialidad constituye el lugar desde el cual se realiza esta investigación, son parte de la mirada con la que se lee los textos y los cuerpos sometidos a la esclavitud.

El fetiche de la blancura es otro concepto importante en los estudios sobre racismo. Neusa Santos Souza (1983), en su libro *Tornar-se Negro*, trabaja con el fetiche de la blancura y con el mito negro. Para la autora, la blancura es abstraída,

elevada a la condición de realidad autónoma, independiente, funciona como una esencia que antecede a la existencia y a manifestaciones históricas. El fetiche de la blancura actúa por lo tanto a la par del mito de lo negro. El mito negro se construye con base en la desvalorización de atributos físicos del sujeto negro, tema que veremos en los sermones de Vieira, especialmente en el capítulo III. Afirma Souza, que estos elementos que inicialmente son parte de una ideología del color, pasan a ser una ideología del cuerpo y se transforman en una “herida del pensamiento”. El racismo hace con que no solo el cuerpo negro sea discriminado, sino que también el pensamiento negro pase a ser un pensamiento sitiado, acosado por el dolor racista. Un pensamiento forzado a no poder representarse con libertad y creatividad. La violencia racista imposibilita al sujeto explorar y extraer del pensamiento todo el infinito potencial de creatividad, belleza y placer que es capaz de producir (p.10). Se busca con la presente investigación acercarse a los elementos que contribuyeron, desde el punto de vista teológico, a la formación del mito negro y del fetiche de la blancura, como una contribución a la desnaturalización del racismo.

El aporte teórico de otras mujeres negras como Patricia Hill Collins, Angela Davis, Sueli Carneiro, Marcia Lima, inspiran esta investigación como aportes desde los feminismos negros, el racismo, las desigualdades y relaciones raciales.

Al cruzar hacia el continente africano encontramos a la nigeriana OyèwùMí Oyèrónke, que se aleja de los paradigmas europeos y se acerca a las historias locales de los pueblos yorubas, y discute si la categoría género funciona como un principio fundamental de organización en todas las sociedades. Para la autora, la “senioridad” era el principio básico organizativo de la sociedad yoruba, relevante en el ordenamiento de sus prácticas sociales. Su cuestionamiento se dirige a la adopción acrítica de categorías “externas” para analizar las diferentes dinámicas locales que estructuran las relaciones sociales. Su libro, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (1997), es una invitación a una actitud de alerta con relación a las categorías utilizadas en los análisis relacionados a las mujeres negras. Considerando la crítica de Oyèrónke, un desafío para este trabajo es encontrar un abordaje que visibilice el cuerpo, la historia, la perspectiva de las mujeres negras en los diferentes espacios

y momentos históricos, y reconocer también los silencios y los vacíos, lo que más encontramos en las obras consultadas.

V. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La vida y la obra de Antonio Vieira ha inspirado investigaciones en diferentes áreas y disciplinas como el Derecho, la Arquitectura, las Letras, la Literatura, la Filosofía, las Ciencias Políticas y la Teología, para citar algunas. La bibliografía relacionada a este personaje es amplia, una producción prolífica. En lo que se refiere a los sermones dirigidos a los negros y negras esclavizados, el número de investigaciones es reducido, en ese caso habla más el silencio y el vacío con relación a la temática que estamos abordando.

Este estado de la cuestión prioriza las obras y a los autores/as que tratan específicamente el tema de la esclavitud negra en los sermones de Vieira.

Una obra de referencia para los estudios de los tres sermones sobre la esclavitud negra es el libro: *Uma questao de igualdade – Antonio Vieira*, de Magno Vilela, publicado en 1997. La primera y segunda parte de la obra está dedicada a la biografía y a los escritos del misionero. La tercera parte analiza la esclavitud, utilizando el binomio igualdad-desigualdad para referirse al tema. Recuerda Vilela que el cristianismo frente a la esclavitud ha asumido dos posicionamientos principales: uno que fue justificarla como decisión divina y otro que dejaba abierta la posibilidad para la denuncia de los males que representaba y la afirmación de la “igualdad natural” de todas las personas. Para el autor, el posicionamiento de Antonio Vieira se acerca a la segunda forma mencionada, la denuncia y la igualdad natural. Esta tensión atravesará toda la obra: ¿Vieira está a favor o en contra de la esclavitud negra? Para fundamentar su posicionamiento, Vilela cita el XX Sermón del Rosario, en el cual Vieira afirma que la desunión y la desigualdad son introducidas (en el mundo) por los hombres, no son designios de Dios, por lo tanto, son antinaturales (Vieira, XX Sermón del Rosario). Vilela en el desarrollo del capítulo destinado a este análisis, considera los posicionamientos de Vieira frente a la esclavitud negra, como parte de un contexto de germinación y afirmación del ideal

de la igualdad. Lo explicita afirmando que *no se trata de transformarlo en pionero o predecesor del justo combate por la igualdad de los hombres (...) pero no se puede olvidar su voz generosa, que fue capaz de elevarse en un tiempo de discriminaciones e injusticias respaldadas en leyes y costumbres, para proclamar, en los púlpitos de Bahía y de Lisboa que los hombres de cualquier color, todos son iguales por naturaleza* (Vilela, 1997, p. 120). Con esta postura, Vilela analiza la esclavitud en el pensamiento de Antonio Vieira, a través de sus diferentes escritos, enfocándose especialmente en los tres sermones de la serie del Rosario, mencionados anteriormente. Su interpretación considera los aspectos históricos, bíblicos y teológicos relacionados al tema. Según Vilela, Vieira buscaba un camino para la salvación del alma y otro para la liberación del cuerpo esclavizado (p. 168), siendo que para lo segundo Vieira nunca llegó a proponer la abolición de la esclavitud. Y la única “carta de manumisión” que les ofrecía era la que les liberaba el alma del cautiverio del demonio y del pecado. Esta tensión con relación al posicionamiento de Vieira frente la esclavitud negra se mantiene en el trabajo de Vilela. Frente la interpretación que propone es importante destacar que, a pesar de un posicionamiento tan categórico como el que se expresa en el Sermón XX, recordado por el autor, en su acción pastoral y política, Vieira asume posturas distintas cuando se trata de la esclavitud de los indígenas, los “naturales de la tierra” y la esclavitud de los negros traídos de África. Vieira defendía el cumplimiento de la ley de protección a los indígenas y la necesidad de castigar a los que la violaban. Con relación a los negros su posicionamiento era ambiguo, contradictorio y en la práctica legitimaba la esclavitud negra, tema que es abordado en esta investigación.

Alcir Pécora, crítico literario y profesor en la Universidad de Campinas, São Paulo, es un destacado estudioso de Antonio Vieira. En *Teatro do Sacramento. A unidades teológico-retorico-política dos Sermões de Antonio Vieira* (1994), inicia la presentación del jesuita, problematizando sus biografías. Los largos años de vida, los diferentes contextos en que realizó su misión, los rostros distintos frente las situaciones políticas, en la colonia y en la metrópoli, son asumidos por otros estudiosos de Vieira como contradicciones de un hombre en quien ora prevalece el “político”, ora el misionero, ora el profeta, o el nacionalista defensor de los intereses

de Portugal, en otros momentos el defensor de los derechos indígenas en la colonia brasileña, etc. Pécora recupera la unidad del pensamiento y acciones de Vieira, ubicando su obra y acción misionera dentro de lo que era característico de los sermones del siglo XVII, incluyendo el arte del discurso ingenioso característico de la Iglesia de la Contrarreforma y de la teología política de la Segunda Escolástica. La articulación de estos elementos posibilita superar las aparentes contradicciones y encontrar en el discurso de Vieira una unidad teológica, política y retórica. La metáfora teológica trabajada por el autor es el “sacramento”, entendido como una señal, un anticipo, una revelación del misterio de Dios, ocultado-revelado en la naturaleza y en la historia. En las obras consultadas de Pécora el tema de la esclavitud no está problematizado, es parte de los silencios mencionado anteriormente. El valor de su trabajo para esta investigación está en el principio de la unidad teológica, política y retórica en el pensamiento de Vieira. Este principio ofrece claves teológicas que serán analizadas a partir del acercamiento hermenéutico propuesto por esta investigación. Con base en el principio de unidad que conforma el pensamiento y la obra de Vieira, Pécora propone las líneas de ponderación analógicas para los estudios de los sermones (Pécora, 2009, p.22-29). Esta es una contribución metodológica importante para el estudio literario de los tres sermones sobre la esclavitud negra.

La complejidad y las contradicciones del pensamiento de Vieira han recibido la atención de diferentes autores. Alfredo Bosi, historiador y crítico literario brasileño, reconoce, como Pécora, la complejidad del pensamiento de Vieira. Pero, a diferencia de Pécora, admite las contradicciones y las oscilaciones en sus ideas en su propuesta político-teológica. Bosi subraya el peligro de limitar la interpretación de la vida y obra de Vieira a epítetos clasificatorios, a definiciones previas que reducen la multiplicidad o lo incoherente de su pensamiento, impidiendo el reconocimiento de las fracturas y las oscilaciones, paralizando así la tarea analítica. Para Bosi, es posible que, en última instancia, después de analizar detenidamente su obra, se regrese a afirmaciones más amplias. No obstante, el reconocer las fracturas en sus pensamientos es parte del ejercicio interpretativo y posibilita un movimiento de diferenciaciones que las definiciones prematuras invisibilizarían

(Bosi, 2009). En esta investigación nos interesa la tensión entre la propuesta de Pécora, afirmando la unidad del pensamiento de Vieira, y la de Bosi, que reconoce posibles oscilaciones o contradicciones. Ambos posicionamientos son un aporte al tratar temas como la oposición de Vieira a la esclavitud indígena y su defensa de la esclavitud negra. El mismo Bosi realiza este análisis comparativo entre la esclavitud indígena y la negra, en su artículo: “*Antonio Vieira profeta e missionário: um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição*”. La definición de pseudomorfosis (Bosi, 2009, p. 39) sirve de clave interpretativa para los aspectos altamente conflictivos del contexto de los sermones, donde lo antiguo y lo moderno entran en alianza contradictoria y tensa; al mismo tiempo este concepto posibilita una fusión de discursos religiosos, proféticos y mesiánicos con relación a los proyectos económico-políticos. Con esta discusión nos acercamos a dos de los nudos temáticos de la investigación: el posicionamiento de Vieira frente la esclavitud y la relación de su discurso teológico con los proyectos económicos-políticos de su contexto.

La profecía es tema que ocupa un lugar importante en la teología de Vieira. Es una clave para entender los sermones sobre la esclavitud negra, al ubicarlos en un marco más amplio de la propuesta teológico-político del misionero. La obra del holandés José van de Besselaar es fundamental para una comprensión de este tema. De 1960 hasta su jubilación en 1984 se especializó en los estudios sobre Antonio Vieira, como docente en la Universidad Católica de Nimega en Holanda. Su obra sobre Vieira está dividida en dos partes: la primera presenta la polémica que se desató en los años de 1660 entre los sebastianistas y los seguidores de João IV, haciendo accesible al lector de lengua portuguesa muchos documentos valiosos no conocidos anteriormente. La segunda parte del libro es denominada “Notas complementarias” y da a conocer 34 diversos temas sobre asuntos ligados al profetismo (Besselaar, 2002). Su gran contribución consiste en dar a conocer las enormes discrepancias internas en torno al movimiento profético. Su libro es una colección de textos que facilitan entender las relaciones que se establecieron entre los dos continentes, Europa y América, así como la evolución de las relaciones escritas entre fe y razón. Los textos reunidos y comentados por José van de

Besselaar presentan la complejidad del siglo XVII y el peligro de leerse sus acontecimientos desde una visión que sea simplista o generalizante. La profecía en Antonio Vieira será analizada en el segundo capítulo de la investigación.

En el año de 2008 se celebró el cuarto centenario del nacimiento de Antonio Vieira (1608-2008). Se realizaron un gran número de congresos y publicaciones en Brasil, Portugal y otras partes del mundo. En este contexto, el profesor titular del Departamento de História de la Universidad Fluminense de Rio de Janeiro, Ronaldo Vainfas publicó dos libros: *Traição – Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisicao y Antonio Vieira: Jesuíta do rei*. El primer libro trata la historia de Manoel de Morael, un jesuíta nacido en Sao Paulo, cuyo trabajo misionero en Pernambuco durante la primera mitad del siglo XVII, lo llevó a relacionarse con las autoridades holandesas y terminó traicionando los intereses brasileños al otorgar información al capitán de las fuerzas armadas de Holanda, y trasladarse a ese país donde cambió el catolicismo por el puritanismo. El segundo libro entrelaza la obra profética de Vieira con su pensamiento y acción política de los años cuarenta. La legitimación del rey Joao IV fue una de las grandes causas políticas de Vieira, que fundamentó con términos religiosos tradicionales, pero a la vez con un tipo de nacionalismo portugués moderno, donde Portugal no solo se percibe como un reino, sino como una nación, como una comunidad imaginada. A pesar de que Vainfas no entra en detalles en las argumentaciones teológicas de Vieira sobre la esclavitud africana, es claro en indicar que Vieira presenta la misma contradicción que caracterizó a la Compañía de Jesús: luchar por la libertad de los indios a fin de que estos pudiesen ser catequizados y al mismo tiempo justificar teológicamente la esclavitud de los africanos para poder sostener el sistema colonial.

Las referencias a los sermones de Vieira sobre la esclavitud negra se enriquecen con artículos publicados sobre el tema. Fabio Eduardo Cressoni (2010) en: *“Educando pela palavra. A pedagogia da escravidão”*, analiza como la imposición cultural y el “aportuguesamento” de los negros esclavizados, fueron expresiones de la relación pedagógica que marcó la predicación de Vieira a este grupo de personas provenientes de África. También analiza el Sermón XXVII, donde

Vieira considera la esclavitud de los cuerpos, como media-esclavitud, pues en su concepción lo que realmente importaba era la libertad del alma, que estaba asegurada siempre y cuando los negros y negras esclavizados fuesen capaces de convertirse y creer en Dios, asumiendo las enseñanzas y prácticas cristianas, siendo devotos de Nuestra Señora del Rosario, contando así con el auxilio de Dios. Vieira al justificar la esclavitud negra aseguró la sostenibilidad del sistema esclavista en la colonia. Además de justificar la esclavitud negra, buscó ubicar los negros esclavizados dentro de un orden jerárquico que uniera a todos los integrantes del cuerpo social portugués. Del punto de vista teológico, significaba incorporarlos al cuerpo místico de Cristo. A partir de este análisis, el autor concluye que uno de los objetivos de los sermones era alcanzar un acuerdo, un acomodo entre los diferentes grupos y estamentos sociales asegurando la integración del cuerpo social luso-brasileño. Para Cressoni, Vieira, como representante de la cultura portuguesa, a través de elementos teológicos contribuyó no solo a la esclavización de los cuerpos, sino también a la pérdida de identidad de las mujeres y hombres arrancados del continente africano, denominada por autor como “imposición de otra forma de ser” y de “aculturación generada por la predicación”. La conclusión de Cressoni es uno de los puntos de partida de esta investigación donde se busca relacionar la esclavitud en su aspecto económico-social, a la imposición de una forma, que el autor llama de aculturación generada por la predicación, con la colonialidad del ser y el racismo. Cressoni va más allá del reconocimiento de los intereses económicos relacionados a la esclavitud, abordando también, aunque sin desarrollarlo, las posibles implicaciones de los sermones sobre la esclavitud en la vida de las personas negras esclavizadas, tema de discusión en esta investigación.

Un elemento provocador que amplía y redirecciona el horizonte de las interpretaciones de los Sermones de Vieira, viene con el aporte de Eva Paulino Bueno, que inicia su análisis situando el Sermón XIV, predicado en 1633 en un ingenio de azúcar de Bahía. Realiza una revisión de los hechos históricos que ubica la posición de Vieira con relación a la situación religiosa y a los elementos ideológicos relacionados con la presencia negra en el “cuerpo político de Brasil”. El bautismo, menciona la autora, era una forma de sujeción a la iglesia, pero también

era parte de un proyecto ideológico y de intereses económicos. El gran aporte de Eva Bueno está en traer al análisis del sermón la realidad de los negros y negras que resistían en los Quilombos. La autora lo manifiesta haciendo la pregunta: “¿Qué influencia tendría en los esclavos de este ingenio donde se habló por primera vez el sermón, el conocimiento de la existencia de los quilombos que comenzaban a formarse en esta zona azucarera?” La pregunta de Bueno y la reflexión que sigue, posibilita realizar una inversión en la forma de leer estos sermones dirigidos a los negros esclavizados. No se trata solo de levantar la pregunta por lo que produce o cómo afecta a los negros los sermones de Vieira, sino de preguntarnos si estos sermones no son más bien respuestas de Vieira frente la resistencia negra. Significa una inversión en la pregunta que orienta la investigación dentro del marco epistemológico propuesto.

VI. METODOLOGÍA

Los objetivos planteados serán trabajados a través de la investigación bibliográfica, con tres grupos principales de textos. El primero se refiere a los escritos de Antonio Vieira: las cartas, los escritos proféticos y los sermones. Un segundo grupo es, la bibliografía de quienes han escrito sobre la vida y el pensamiento de Antonio Vieira. Un tercero grupo de escritos son los textos relacionados al marco teórico y otros conexos. La lectura de los textos transita de una mirada en clave teológica para luego realizar una lectura en clave socio política de los mismos textos. Consideramos este elemento un protocolo de lectura que es parte de la metodología que orienta esta investigación.

VII. PROPUESTA CAPITULAR

La investigación está estructurada en cuatro capítulos. El primer capítulo lleva como título *Colonialismo, Modernidad y Esclavitud en el proyecto lusitano en Brasil (siglos XVI-XVII)*. En la introducción al primer capítulo se recuerda que para el Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad

(M/C), la raza es un eje fundamental sobre el cual se construye la modernidad. En este capítulo se destacará la relación entre este concepto y los aspectos políticos, económicos y sociales que determinan la relación metrópoli/colonias.

Para analizar este periodo histórico, el capítulo se divide en tres partes. La primera, *Descubrimiento del mar y la apropiación de la tierra: surgimiento y expansión del imperio portugués (siglo XV- siglo XVI)*, ofrece el panorama político, económico y social del surgimiento y fortalecimiento del imperio portugués. Portugal, junto a otras potencias de Europa, en el siglo XV asume el dominio del mar y surge el circuito comercial del Atlántico. Como afirma Mbembe (2009), el Atlántico comenzó a transformarse en el epicentro de una nueva concatenación de mundos, el lugar del que emerge una nueva consciencia planetaria. Con el comercio de esclavos que surge en ese periodo, la transnacionalización de la condición negra pasa a ser parte del momento constitutivo de la modernidad, mientras que el océano Atlántico es su lugar de incubación (Mbembe, 2009, p. 42- 44). En las palabras de Dussel, este es el inicio de la Historia Mundial que no existía antes de 1492, cuando despliega el “Sistema-mundo” (Dussel 1993, p. 46).

En la segunda parte de este capítulo, *Brasil: la colonia para atender las necesidades de la metrópoli - el dulce infierno del ingenio*, se analiza la formación del Brasil-Colonial, su producción económica, la caña de azúcar, los ingenios, como proyecto económico-social-colonial, en las palabras de Vieira, el “dulce infierno de los esclavos”. En esta economía, los negros y negras “son las manos y los pies del señor de ingenio”, afirma André Joao Antonil, jesuita, contemporáneo de Vieira. La historia del Brasil colonial es analizada considerando los aportes de autores más antiguos, como el marxista Caio Prado Junior, que afirmaba en 1942 que, conocer el periodo colonial es fundamental para entender el Brasil contemporáneo. Afirmación que se hace realidad en los diferentes momentos de la historia brasileña, incluyendo el momento actual. Otro aporte importante es el de Luis Felipe de Alencastro (2000), que, en su libro, *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, da una nueva dirección a las investigaciones sobre la formación de Brasil, integrándola al contexto del Atlántico Sur, a través de conexiones, circulaciones y redes de intercambio intercontinentales en el imperio

pluricontinental portugués. Esta perspectiva más amplia de la formación de Brasil se enriquece con un acercamiento a la vida cotidiana del periodo colonial, a través de la contribución de autoras como Mary Del Priori (2000), y su libro, *Uma Breve História do Brasil* y otras obras de la autora que serán consultadas.

La tercera y última parte del primer capítulo: *Modernidad-Colonialismo, Esclavitud y Resistencia*, está dedicada al tema de la esclavitud negra, la caza de seres humanos que duró 400 años. El análisis retoma la práctica de la esclavitud en Portugal en el siglo XV, donde los esclavos negros llegaron a ser un elemento indispensable para la economía. En Brasil, al inicio de la colonización la esclavitud fue practicada con los indígenas. Las leyes que buscaban regular la esclavitud indígena y su relación con la evangelización son algunos de los temas abordados en esta sección. El estudio seguirá con el análisis de la esclavitud negra en Brasil-colonia. Este es un capítulo de la historia registrada en la memoria y en las relaciones cotidianas del pueblo brasileño, el segundo mayor país del mundo en cuanto a población con ascendencia en África. La historia de las negras y negros en el siglo XVII está marcada por la esclavitud, pero es también una historia de resistencia. Esto se analiza en el cierre del primer capítulo: *Quilombos: historias de resistencia*. Aquí se introduce el tema de la resistencia en los quilombos, que será retomado en el cuarto capítulo. Se puede concluir que el objetivo de este capítulo es analizar el contexto histórico donde Vieira proclamó sus sermones, y los antecedentes de este contexto. El Programa Modernidad/Colonialidad y el pensamiento crítico anticolonial y antirracista, ofrecen la perspectiva para la lectura de los textos, de los hechos y de los cuerpos, al abrir el espacio y el tiempo para percibir la presencia de la resistencia negra en los quilombos, como parte de las fisuras de un sistema que se presentaba como totalitario. El territorio, el tiempo y los cuerpos son categorías que permiten analizar los diferentes momentos históricos y producen el vínculo entre los diferentes capítulos de la investigación. El papel de la teología de Vieira, su perspectiva política, su misión en el contexto mencionado, será tema del siguiente capítulo.

El segundo capítulo lleva por título, *La vida, obra y proyecto político-teológico de Antonio Vieira: Portugal como Quinto Imperio Universal (1608-1697)* y está

dividido en tres secciones. En la primera sección, *Padre Antonio Vieira, entre la metrópoli portuguesa y la colonia brasileña: sus orígenes, formación y misión (1608-1651)*, se dan a conocer los orígenes históricos de Antonio Vieira en Lisboa, su niñez y juventud en Bahía, Brasil (Vainfas, 2011). Su formación académica en el colegio jesuita de Bahía le llevaría a jugar un rol muy importante para conocer la realidad de esta colonia portuguesa, en un contexto de gran tensión política por la intromisión holandesa en Brasil en el período de 1623 a 1640. Otro aspecto que se desarrolla en esta sección es el desplazamiento de Vieira hacia la metrópoli en Europa y su asentamiento en Lisboa, donde ofrecerá sus servicios al nuevo rey de Portugal João IV.

En la segunda sección, *Antonio Vieira: evangelizador entre los indígenas, procesos inquisitorios y últimas producciones literarias (1652-1697)*, se presenta la acción evangelizadora de Vieira dentro del proyecto de reducciones de la Compañía de Jesús, desarrollado entre los indígenas y africanos esclavizados en Maranhão a partir del año 1652, y que se extiende hasta su expulsión por iniciativa de los colonos esclavistas en el año 1661. A este período seguirá el de 1662 hasta 1681 cuando Vieira es perseguido y sufre en Europa los procesos inquisidores del Santo Oficio, por motivo de sus posiciones respecto al tema de la esclavitud indígena, su relación con los judíos comerciantes y los fundamentos “espurios” de su teología del Quinto Imperio Universal (Peloso, 2007). Finalmente, esta segunda sección atiende el último período de la vida de Vieira, que se extiende de 1681 a 1687, cuando este regresa a Bahía para dedicarse sobre todo a poner por escrito sus experiencias, sistematizar sus cartas y escritos teológicos.

La tercera sección, *La trilogía del Quinto Imperio universal portugués: profecías y sueños de Antonio Vieira*, resume los fundamentos proféticos en los escritos y sermones de Vieira que sustentan su entendimiento de Portugal como Quinto Imperio Universal. Sus biógrafos consideran, que existen tres escritos fundamentales que sustentan su proyecto político-teológico y por tal motivo se habla de la trilogía del Quinto Imperio Universal Portugués. El primer escrito lleva por título *La Historia del futuro* (Vieira, 1649) y describe en términos providencialistas el sometimiento de Constantinopla, Europa, África, América Latina y Asia al Quinto

Imperio Universal de Portugal. El segundo escrito se trata de una extensa carta que Vieira dirigió a su amigo el obispo en Japón André Fernández en el año 1659, en donde utiliza los poemas de un zapatero y trovador llamado Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556), para afirmar que el rey de Portugal João IV, quien había fallecido en el año 1656, era el “encubierto”. Esto significaba que João IV era el anunciado en las trovas de Bandarra para restaurar Portugal y convertirlo en el Quinto Imperio Universal (Vieira, 1659). El tercer documento está escrito en latín, la misma lengua de la versión bíblica La Vulgata, y lleva por título *Clavis Prophetarum: de regno Christi in Terris consummato*. (Vieira, edición de 2011). Este documento tiene la perspectiva de los dos documentos anteriores en el sentido de interpretar el rol de Portugal como el Quinto Imperio Universal. Sin embargo, por causa del proceso inquisitorio que vivió Vieira y la pérdida de algunas partes del documento original, se puede notar la ausencia de la figura de João IV y de las profecías de Bandarra.

El tercer capítulo: *Teología, colonialismo y esclavitud: los tres sermones de Vieira dirigidos a negros y negras esclavizadas*, es el punto central de la tesis. Como el capítulo anterior, está dividido en tres partes. La primera, *Claves interpretativas para leer los sermones de Antonio Vieira*, sitúa los sermones dentro de la retórica cristiana seiscentista. El Siglo XVII fue un período de gran desarrollo de la oratoria, que junto al teatro fueron los hechos sociales en los cuales la literatura tuvo más intervención (Cerdán, 1998, p. 23). Margarida Vieira Mendes (1989), recuerda que la oratoria ejercía en Portugal un papel semejante al teatro español: funcionaba como un agente de la política real, de la producción y reproducción ideológica y de la formación de opinión (78). El significado de la predicación y la estructura de los sermones son temas abordados en este apartado. El análisis asume los aportes de Alcir Pécora (2009), quien plantea una técnica heurística que contribuye al levantamiento de los sentidos básicos de los sermones. Con la contribución de Pécora y las perspectivas epistemológicas asumidas en esta investigación, se concluirá esta primera parte del tercer capítulo presentando algunas claves hermenéuticas para entender los Sermones de Vieira.

Luego de esta introducción a la lectura de los sermones, el capítulo sigue analizando cada uno de los tres sermones de Vieira dedicados a la esclavitud negra: Sermón XIV – Sermón del Rosario, Sermón XX – María Rosa Mística, Sermón XXVII – Con el Santísimo Sacramento Expuesto. Los tres sermones son parte de la serie del Rosario, pues fueron predicados en diversas ocasiones en que la iglesia católica recomendaba la devoción del rosario. Vieira se dirigió directamente a los negros esclavizados, a los “*pretos*” utilizando sus palabras. Es probable que parte del auditorio estuviese conformado por personas blancas. Los negros presentes en estas predicaciones eran miembros de la “*Hermandad*⁷ *de Nossa Senhora do Rosario dos Pretos*”. La expresión “dos pretos” es porque había también otra *Confraría* de los blancos y de los pardos. El grupo de negros eran esclavos, que vivían en los ingenios, y según Vilela, negros convertidos al catolicismo, afirmación que estaremos discutiendo en esta investigación (Vilela, 1997, p. 152). El análisis de los sermones explorará la relación entre la evangelización de las negras y los negros y la colonialidad del ser, según la propuesta desarrollada por Maldonado (2007). La reflexión prepara el capítulo siguiente, una invitación a pensar y crear desde la decolonización.

La Hermandad del Rosario y el Quilombo de Palmares: voces alternativas de comunidades africanas en el periodo colonial brasileño, es el tema del cuarto y último capítulo de la investigación, que finaliza presentando dos experiencias concretas: La Hermandad del Rosario y el Quilombo de Palmares. Las dos experiencias expresan caminos distintos para enfrentar la esclavitud. A ambas denominamos experiencias descolonizadoras y el desarrollo de la investigación se encargará de realizar las distinciones y caracterización de cada una. La primera parte de este capítulo describirá la experiencia de las Hermandades de Nuestra Señora del Rosario de los “pretos”. Estas eran entidades religiosas, creadas por mujeres y hombres africanos y afrodescendientes, y se ocupaban en fomentar garantías sociales para la comunidad negra durante la colonización y el imperio. Como espacio religioso, estaban dedicadas a la devoción de los santos católicos, al mismo tiempo que posibilitaban mejores condiciones de vida

⁷ La traducción sería cofradía, congregación.

a los esclavos y a los libertos en una sociedad esclavista y racista. Constituyeron formas de vida comunitaria, espacios de resistencia y de afirmación identitarias (Mariana Santos, 2018, p. 19-20). En los estudios sobre las hermandades, existen los que afirman que ellas no significaron una verdadera oposición al sistema esclavista. Otros aportes teórico-metodológicos se enfocan en percibir la complejidad de estas experiencias, invitando a pensarlas más allá del binomio cultural asimilación versus resistencia, lo que permitió descubrir a las hermandades como una enorme red de solidaridad que ofrecía servicios y asistencia a los africanos y sus descendientes, en los diferentes momentos de la vida, incluyendo la muerte (20). En este apartado abordaremos los Inicios, la historia y la organización de las hermandades de Nuestra Señora del Rosario como espacio de solidaridad y resistencia cultural, su relación con las identidades negras y las expresiones de las religiones de matriz africana y catolicismo en las hermandades del Rosario.

Este cuarto capítulo sigue con el caso del Quilombo de Palmares. Para un estudio de la resistencia negra y de los quilombos, se analizará la obra de autores como Edison Carneiro (1958), Stuart B. Schwartz (1987; 1988), João Felício dos Santos (1964). Otra referencia para el tema es el trabajo de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, afrodescendiente, geógrafo, autor del libro, *Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais* (2009). En el libro citado y en artículos más recientes (2017), el autor recuerda que el quilombo era la geografía concreta de los conflictos en el sistema colonial esclavista, una reconstrucción de un tipo de organización territorial existente en el África Meridional. Poblados libres, con una organización territorial de matriz africana, que se desarrollaron en territorio brasileño, como un espacio seguro y protegido, con igualdades de condiciones en la mayoría de las relaciones comunitarias, con libre acceso a la tierra y de una estructura que les posibilitara defenderse de constantes confrontaciones y ataques de la sociedad esclavista (Dos Anjos, 2017). El estudio del Quilombo de Palmares como experiencia histórica de liberación, contemplará tres diferentes aspectos: la relación de Antonio Vieira con el Quilombo de Palmares, el Quilombo y sus raíces africanas, la fuerza política de la organización palmarina, su proceso de

organización, consolidación y sus luchas contra la esclavitud y el colonialismo. Este cuarto capítulo termina con el apartado: Las palmeras de Palmares: quilombos, decolonización y rehumanización. La resignificación del tiempo, la reconstrucción del espacio-territorio, la afirmación de la cosmovisión africana y la liberación de los cuerpos en la experiencia histórica del Quilombo de Palmares, son analizados como expresiones de la decolonización del alma, del ser, del saber y del poder de las negras y negros del siglo XVII brasileño. Este fue el proyecto construido por negros y negras como alternativa frente al proyecto político-teológico de Antonio Vieira.

CAPÍTULO I

COLONIALISMO, MODERNIDAD Y ESCLAVITUD EN EL PROYECTO LUSITANO EN BRASIL (SIGLOS XVI-XVII)

Una de las cosas más notables que Dios reveló y prometió antiguamente, fue que todavía habría de crear un nuevo cielo y una nueva tierra. Así lo dijo por boca del profeta Isaías: “Pues Yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva” (Is.65.17) (...) Yo digo que esta nueva tierra y estos nuevos cielos son la tierra y los cielos del Mundo Nuevo descubierto por los portugueses. (...) esta es la nueva tierra y los cielos nuevos que Dios había prometido que habría de crear no porque no estuvieran ya creados desde el principio del mundo, sino porque era este Mundo Nuevo tan oculto e ignorado dentro del mismo mundo, que cuando de repente se descubrió y apareció, fue como si entonces empezara a ser y Dios lo creara de nuevo. (Vieira, 1662, Sermón de la Epifanía)

Colonialismo, modernidad y esclavitud en el proyecto lusitano en Brasil, es el tema de este primer capítulo de la investigación, que se concentrará en los finales del siglo XVI y todo el siglo XVII. En este periodo, siglo XVII, Antonio Vieira, jesuita nacido en Portugal, desarrolló su misión como sacerdote predicador en Brasil. En los sermones de Vieira se distingue la teología colonial y esclavista como interpretación cristiana que justifica y sustenta la constitución y expansión de Imperio portugués. En el contexto de la expansión marítima de Portugal, tiene lugar la conquista y ocupación de Brasil, el descubrimiento de “nueva tierra y nuevos cielos”, en palabras del predicador portugués.

En ese mismo periodo histórico, en el nordeste brasileño surge el Quilombo de Palmares. El tráfico negrero, la forma inhumana y la explotación del trabajo

esclavo, la vida cotidiana de las personas negras esclavizadas y los mecanismos de mantenimiento y reproducción de la esclavitud, son puntos de relación y tensión entre la predicación de Antonio Vieira y la resistencia en los quilombos, y son parte constitutiva de las siniestras páginas de la modernidad.

Como sostiene el filósofo camerunés Joseph-Achille Mbembe (2016), en su obra *Crítica de la razón negra*, la crítica de la modernidad permanece incompleta sin el examen exhaustivo acerca de cómo el principio de raza se afirmó como un corpus de saberes, discursos, fantasías y formas de explotación y dominio naturalizadas y, al mismo tiempo, permanentemente renovadas como “materia prima” con la que se fabrica el excedente y la diferencia de la (post)modernidad capitalista.

Esta investigación participa de la crítica a la modernidad estableciendo la relación entre discurso teológico, colonialismo, modernidad y esclavitud, asumiendo la perspectiva teórica de la “Modernidad/Colonialidad”. Para el Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad (M/C), la raza es un eje fundamental sobre el cual se construye la modernidad. La raza es la forma de legitimación de las relaciones de dominación impuestas por la conquista (Quijano, 2000, p. 202). Hay una dependencia intrínseca entre el surgimiento del concepto de raza y la histórica formulación del cuerpo como objeto, la naturalización inherente a las concepciones acerca de la corporalidad. El cuerpo como objeto, o como campo de prácticas, será el terreno sobre el cual se construirá la idea de raza, lugar donde se concretan las relaciones sociales esclavistas, parte del mundo colonial (Quijano, 2000).

Además de la idea de raza y la objetivación de los cuerpos, otro concepto importante en este primer capítulo es la conformación del “ego” del conquistador (Dussel, 1994; Dussel, 2001). En la formación del Imperio portugués, en su expansión marítima, en la ocupación de los territorios y conformación de las colonias, se manifiesta el “ego conquiro” que es anterior al “ego cogito”, que marca el inicio de la modernidad. En las historias y narrativas de la conquista, se consolida la subjetividad e individualidad europea como superior, y la anulación o reducción del “otro” conquistado (Restrepo y Rojas, 2010, p. 160). El surgimiento

del “ego cogito” separado de forma absoluta de la corporalidad, determinará la relación con las distintas culturas. América, Asia y África se convertirán en los “cuerpos” exóticos y coloridos de la “racionalidad-europea”, más adelante serán los cuerpos dignos de estudio, y objetos de una cartografía geopolítica de la emergente mirada científica (Maldonado-Torres, 2007; Quijano, 2000). Para Dussel, en esta confrontación del colonizador con el “otro”, con lo diferente, está el origen de un mito de violencia sacrificial y al mismo tiempo de un proceso de “en-cubrimiento” de lo “no-europeo” (Enrique Dussel, 1994), elementos que constataremos en el desarrollo de las reflexiones de este capítulo.

Es sobre esta negación ontológica y epistemológica de los no-europeos que subyace al discurso de la Modernidad, y que los pensadores decoloniales han denominado como “colonialidad del ser”, que va acompañada de la “colonialidad del saber” (Lander, 2000; Maldonado-Torres, 2006, 2007; Mignolo, 2006). En el surgimiento y la expansión del Imperio portugués y demás imperios, el “yo pienso” significa que otros no piensan o no piensan adecuadamente; luego yo soy y los otros no son, están desprovistos de ser o se podría decir, pueden dejar de existir o son en la medida de mi deseo, de lo que quiero que sean, o son dispensables (Maldonado-Torres, 2007, p. 144).

Lo mencionado en el párrafo anterior está profundamente vinculado con la experiencia de la esclavitud, que fue el pilar que sostuvo la economía del Imperio portugués y constituyó las bases del capitalismo moderno. En el concepto de raza y en las relaciones esclavistas, como veremos en este capítulo, la colonialidad del ser llega a su expresión más profunda, que es concebir a las personas esclavizadas como “no ser”. En los textos de la época es recurrente utilizar expresiones que deshumanizan, que remiten al “no ser”, para referirse a los esclavizados. Las palabras de Fanon (1963) en relación con el colonizado, las podemos identificar en lo referente a las personas esclavizadas. Para el autor, el mundo colonial es “un mundo maniqueo, un mundo cortado en dos, el cual llega al extremo de deshumanizar al colonizado, lo animaliza, emplea en contra del dominado un lenguaje zoológico, que lo instrumentaliza e inmoviliza, convirtiéndolo en la “quintaesencia del mal” (Fanon, 1963, p.25). El cuerpo se vuelve domable,

explotable, y la idea de raza tendrá como pilar fundacional la objetivación de los cuerpos como naturaleza observable. La centralidad de los cuerpos esclavizados en la construcción de la modernidad nos desafía a recuperar el protagonismo y la resistencia que es parte de la historia negra. Releer los relatos y textos de la historia esclavista-colonial buscando señales de la resistencia negra, significa romper con los patrones eurocéntricos de conocimiento (Escobar, 2003) asumiendo la perspectiva decolonial. Esta perspectiva es un desafío constante en el trabajo de investigación, una vez que, como afirma Maldonado (2005), respiramos colonialidad en la modernidad, cotidianamente (131). La colonialidad nos atraviesa como sujetos que buscamos una nueva lectura de la historia.

El capítulo se divide en tres partes: La primera, *Descubrimiento del mar y apropiación de la tierra*, ofrece el panorama político, económico y social del surgimiento y fortalecimiento del Imperio portugués. Portugal, en el siglo XV asume el dominio del mar y en el siglo XVI surge el circuito comercial del Atlántico. En la segunda parte de este capítulo, *Brasil: la colonia para atender a las necesidades de la metrópoli- el dulce infierno del ingenio*, se analiza la formación del Brasil colonial, vinculado con el circuito del Atlántico; su producción económica, la caña de azúcar, los ingenios, como partes del proyecto económico-social-colonial. En esta economía, los negros y negras “son las manos y los pies del señor de ingenio”, afirma André Joao Antonil, jesuita, contemporáneo de Vieira. La tercera y última parte del primer capítulo, *Colonialismo-Modernidad-Esclavitud en el proyecto portugués en Brasil del siglo XVII*, está dedicada al tema de la esclavitud negra, la caza de seres humanos que duró 400 años, en el Brasil-Colonial. La historia de las negras y negros está marcada por la esclavitud, pero es también una historia de resistencia. Esto se analiza en el cierre del primer capítulo: *Quilombos: historias de resistencia*. El tema de los quilombos es presentado en este primer capítulo y será retomado en el cuarto capítulo de la tesis. Los tres apartados ofrecen una introducción al contexto en que Antonio Vieira desarrollará su trabajo de misionero jesuita y pronunciará los sermones dirigidos a las personas negras esclavizadas.

1.1 Descubrimiento del mar y la apropiación de la tierra: surgimiento y expansión del imperio portugués (siglo XV- siglo XVI)

1.1.1 De cara al mar: los inicios del imperio portugués (siglo XV)

La ocupación de Brasil es parte de un proceso más amplio el cual es la expansión marítima y el surgimiento del imperio portugués. El proyecto de construcción imperial significó el despojo y la ocupación de las territorialidades locales. A estos acontecimientos la historia les ha llamado *descubrimientos*, pero tal y como lo explica O'Gordon, E. (1976), no se trata de descubrimientos, sino de una invención europea, de espacios que fueron inventados, mapeados y explotados bajo la bandera de la misión cristiana (Mignolo, 2017, p. 4). Esa invención significó apropiación y expropiación tanto de tierras como de su significado para los pueblos colonizados. Al recordar el proceso de ocupación y dominación portuguesa, en Asia, África y América, lo hacemos como una forma de reconstrucción de una memoria de dolor, sin olvidarnos el sentido y las historias de la resistencia, no siempre nombradas ni explicitadas, aunque guardadas en el corazón de los pueblos colonizados de estos continentes. Memorias que nos dan la fuerza y el empuje cuando contarnos de nuevo la historia.

Portugal es uno de los estados más antiguos de Europa. Desde finales del siglo XV, este país vivió un proceso de centralización monárquica y fue el primero en llegar a la unificación como Estado Nacional. Avanzó en las relaciones comerciales y en la mitad del siglo XIV la búsqueda de nuevos mercados fue uno de los factores que lo llevó a la expansión marítima, al dominio del mar y a la conquista de las tierras. Al interior de Europa, esta expansión significó el desplazamiento de rutas comerciales. Hasta el siglo XIV, el comercio continental europeo se había desarrollado mayoritariamente por vía terrestre. Después de la caída del Imperio romano del occidente, la gran ruta comercial ligaba por tierra el Mar Mediterráneo con el Mar del Norte, pasando por las repúblicas italianas, los Alpes y cantones suizos, los emporios del Rin hasta las ciudades flamencas. En el siglo XV, sucede una revolución en el arte de navegar de la cual Portugal

es parte, y se instaurará otra ruta, esta vez, la ruta marítima que bordea el continente por el estrecho de Gibraltar. No trataba solamente de un proyecto específico de dominar el mar, de esparcir el espíritu aventurero portugués, sino que se buscaban alternativas para ampliar el comercio del continente europeo, el cual tenía como impedimento aspectos de orden político y económico, como el caso de los árabes que dominaban el comercio de las especias. Esta transformación afectará la relación de fuerzas al interior de Europa, desplazando el predominio comercial de los territorios centrales del continente, hacia los que estaban frente al océano, es decir, Holanda, Inglaterra, Normandía, Bretaña y la Península Ibérica (Portugal y España) (Prado, 1942, 15). Portugal se volvió hacia el inmenso océano, en la expansión hacia otros mundos existentes, pero hasta entonces desconocidos por los europeos. Con ese movimiento hacia el mar inicia su empresa de expansión ultramarina, transformándose en una gran potencia colonial. El desarrollo del poderío naval por parte de Portugal resultó en la expansión territorial, guerras de ocupación, tráfico de personas esclavizadas. Es sobre estas bases que se construye el imperio colonial portugués y la modernidad. La historia del colonialismo en América Latina y el Caribe, este es el otro lado, el otro rostro de la modernidad.

El primer evento que marca la conformación de su imperio se dio en el año de 1415, cuando una flota portuguesa navegó por el estrecho de Gibraltar y atacó el puerto musulmán de Ceuta en Marruecos. Ceuta, la ciudad del agua, descrita como “la flor de todas las ciudades de África, su puerta de salida y su llave” (Crowley, 2016, p. 17), ocupaba una posición estratégica al estar situada entre Europa y África. En la Edad Media llegó a ser una de las ciudades más importantes con una población cercana a los 30.000 habitantes superando otras poblaciones como Valencia, Zaragoza y Granada (Gonzalbes, 1989, p. 779). Ceuta era la puerta principal, el lugar mejor ubicado para el comercio de especias musulmanas con las Indias. Ahí llegaban todos los comerciantes provenientes de Etiopía, Alejandría, Siria, Barbaria, de Asiria y aquellos del Oriente que vivían al otro lado del Éufrates y de la India. La invasión de Ceuta fue conducida por los

tres hijos de João I (1385-1433)⁸, llamados Duarte, Pedro y Henrique. En esta terrible invasión, se mezclaban los intereses comerciales y nacionalistas con los argumentos religiosos. La conquista de un territorio moro reforzaría además la posición de los cristianos y las relaciones de Portugal con Roma. Los cronistas de la época mencionan cómo las mezquitas habían sido blanco del asalto de tropas portuguesas. En el ataque de agosto de 1415, después de haber conquistado la *Medina*⁹, el rey se dirigió a una mezquita que estaba situada donde más tarde se llegó a construir el convento de San Jorge. Más adelante ocupan otra mezquita, la cual posteriormente será la catedral de Ceuta, donde se encuentra la imagen de Santa María de África¹⁰. Y así siguen los relatos de cronistas como Zurara indicando el proceso de ocupación de la ciudad (Citado por Gonzalbes, 2019, pp. 230-237).

La invasión de Ceuta significó un cambio no solo en la historia de la población ceutí, sino que marcó el inicio de la expansión portuguesa a través de los océanos, en todo el mundo, pues con la conquista de Ceuta se da inicio a lo que la historia hegemónica ha denominado “Era de los descubrimientos”. Luego del asalto a Ceuta siguieron los viajes a lo largo del litoral africano. A partir de Ceuta rodearon el cabo de las Tormentas y llegaron a la India en el año 1498, luego a Brasil en 1500, a China en 1514 y a Japón en 1543 (Crowley, 2016, pp. 15-54).

La tensión entre Portugal y España por los territorios conquistados y el control de la ruta marítima a través de África que llevaría a la India, se intensificó después del viaje de Cristóbal Colón por las “Islas Occidentales” (posteriormente llamadas Antillas) en 1492, bajo la certeza de que había descubierto la ruta a las Indias. El rey João II de Portugal (1455-1495) escribió una carta a los reyes

⁸ João I fue el fundador de la Casa de Aviz, una vez que se apoderó de la corona de Portugal en 1385 e impuso la independencia de Portugal de su vecino el reino de Castilla.

⁹ Parte antigua de una ciudad árabe.

¹⁰ Santa María de África - La escultura es una talla gótica del siglo XV. La imagen de la virgen, con piel blanca y el cuerpo muerto de Cristo en sus brazos, al estilo de la Piedad, está tallada en una única pieza de madera. La Virgen sujeta en su mano izquierda una rama de acebuche en forma de bastón de mando recordando a Pedro de Meneses, primer gobernador de la ciudad, después de la invasión portuguesa. Mencionamos esta imagen por ser un símbolo de la entronización del poder, representando el poder absoluto y centralizado de Portugal a través de la imagen de María. Victor Serrão (2016), en: “El estudio de iconografía do outro e do exótico na arte sequencial à conquista de ceuta (séculos XV y XVI) ”.

Fernando e Isabel en Sevilla manifestando que Cristóbal Colón había invadido los territorios portugueses. Esta disputa internacional fue llevada a Roma, y la decisión final favoreció a España cuando el papa Alejandro VI estableció una línea vertical de polo a polo, fijada cien leguas al oeste de Las Azores y las islas de Cabo Verde, que daban a España los territorios del Caribe y del resto del continente americano que entonces se creía que era India. Un acuerdo final fue firmado entre ambas naciones, en la villa de Tordesillas, en España, y este fue conocido como el tratado de Tordesillas de 1494.

El conocimiento de que el mar Atlántico era dominado por dos grandes sistemas de corrientes y vientos, luego conocidas como Benguela y Canarias, que se desplazaban en direcciones opuestas, y considerar las estaciones del año con sus sistemas de vientos, llevó a los navegantes a desplazarse a mayor distancia y más rápido por los océanos. Un conocimiento puesto al servicio del proyecto colonizador por navegantes como Duarte Pacheco Pereira, Diogo Cão, Bartolomeu Dias y Vasco da Gama que encontraron el camino hacia las Indias y por Pedro Álvares Cabral emprendiendo el viaje hacia Brasil (Crowley, 2016).

No solo el conocimiento del mar impulsó el proyecto colonialista portugués. Este se alimentó de mitos relacionados con su propia historia, con su cultura y concepciones religiosas que reforzaron la teología cristiana colonial, como se expondrá en esta investigación. Uno de los mitos que sustentó el imaginario conquistador de Portugal en África y en la India era que existía un rey legendario a quien llamaban “Preste João”, este vivía más allá de los límites del mundo musulmán, y con el cual la cristiandad podría unirse para destruir al infiel. El navegador Diogo Cão (ca. 1452-1486) al servicio del rey João II de Portugal efectuó dos viajes entre 1482 y 1484 hasta el reino del Congo (Manicongo o Bakongo) y la costa de África Occidental Portuguesa (hoy Angola). A pesar del fracaso de este marino al no localizar el reino de Preste João, el rey de Portugal João II, persistió en su proyecto nombrando a Bartolomeu Dias (ca. 1450-1500) para liderar el próximo viaje por el litoral de África. Dias fue el primer navegador europeo en encontrar en 1487 la ruta marítima a la India, desechando así los conceptos prevalecientes de la geografía de Tolomeo, quien afirmaba la

imposibilidad de atravesar el Cabo de las Tormentas. Dias alcanzó el Cabo de las Tormentas, llamado luego por el rey de Portugal como Cabo da Boa Esperança (Cabo de Buena Esperanza) en el extremo sur de África, abriendo así una ruta al océano Índico a través del Atlántico.

Con el viaje de Bartolomeu Dias y las noticias controvertidas que traía Cristóbal Colón de regreso a su viaje en las “Islas Occidentales” en 1492-1493 (Barros, 1777), el rey de Portugal João II, reforzó el proyecto de expandir su reinado más allá de los océanos Atlántico e Índico. El mito del rey Preste João pasó por cambios históricos y geográficos relacionados con la expansión política y cultural de Europa. Otro mito político religioso parte del trasfondo ideológico que reforzó la dimensión imperial y mesiánica de la conquista portuguesa, fue el V Imperio, profecía de Antonio Vieira, que afirmaba ser Portugal el V Imperio Universal, tema que será tratado en el siguiente capítulo de esta investigación.

A finales del siglo XV y principios del XVI Lisboa se había convertido en una ciudad cosmopolita donde anclaban naves de muy diversos países y su población se mezcló con los navegantes procedentes de otros países, alemanes ricos procedentes de Flandes, judíos migrantes ricos y esclavos africanos. (Tavares, 2018). Hieronymus Münzer, un geógrafo, médico humanista y astrónomo alemán de la ciudad de Núremberg, que visitó Lisboa en 1494, relata el gran movimiento que tenía la ciudad con la venta de muchas especias, marfil, oro y mercaderías africanas. En su narración menciona su visita a la Mina, un almacén del Rey Juan II en el Castillo de San Jorge, con enormes remesas de plomo, cobre, nitro y azufre, donde ya aparece la mano de obra negra: “Estuvimos después en unas grandes fraguas en donde hacían áncoras, picas y otras mil figuras para usos marítimos. Todos los operarios de los hornos eran negros, por lo cual nos parecía hallarnos entre los cíclopes de las herrerías de Vulcano. En otros cuatro talleres vimos innumerables lanzas muy bien fabricadas, balas, cascos, corazas, morteros, espingardas, arcos, lanzas, todas de excelente clase y en máxima cantidad; más para no ser prolijo omito la mención de otras muchas cosas, ya que de otro modo habría de escribir los nombres de todas aquellas que se encuentran en cuantos navíos andan por la

mar” (Puyol y Alonso, 1924). Lisboa se había convertido en un centro de confluencia de actividades marítimas y mercantiles que conectaban el norte de Europa, el Mediterráneo y las costas africanas (Tavares, 2018).

El proyecto explorador y colonizador de Portugal siguió con el navegador Vasco da Gama (1497-1499) quien después de llegar al Cabo de Buena Esperanza continuó bordeando África por el mar Índico, y anclando en diversas ciudades como Sofala, Mozambique, Mombasa y Melinde. De ahí, guiado por uno de los muchos marineros musulmanes que desde varios siglos atrás, navegaban por la zona, y conocían sus rutas y su régimen de vientos, se desplazó a la ciudad comercial de la India llamada Calicut.

Llegado allí¹¹, Vasco da Gama se sorprende de encontrarse en una ciudad donde convivían comerciantes chinos, hindúes, cristianos y judíos (Correia, 1975). Una realidad marcada por la diversidad de pueblos y culturas que nos posibilita visualizar lo que Dussel llama historias de “ecúmenes” yuxtapuestas, anteriores a la conquista. Convivían e interactuaban los diferentes pueblos, en relaciones marcadas por conflictos e intereses, pero en este contexto diverso, Europa no representaba un centro, pues hasta su posición geopolítica le impedía serlo (Dussel, 2005a, p. 44).

El enfrentamiento físico, la violencia cultural y religiosa, característica del proyecto colonial, fue constante a lo largo del viaje de Vasco da Gama por costas africanas y asiáticas, y se evidenció en los conflictos con el Zamorín (Samorín¹²) en Calicut. El navegador portugués relacionó los conflictos y la desconfianza que le tenía el Samorín con la influencia que ejercían los moros que habitaban en la ciudad. Pero, los conflictos manifestaban la resistencia permanente de los pueblos locales, elemento que caracterizó la historia de la expansión portuguesa

¹¹ Este viaje es narrado detalladamente por los historiadores portugueses: Gaspar Correia (ca.1492-1563), João de Barros (1496-1570) y Fernão Lopes de Castanhorga (ca. 1500-1559). Ver: Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, Ed. De M. Lopes de Almeida, Oporto: Lello & Irmão, 1975. Comentarios sobre este historiador véase en Isabel Soler, *Derrota de Vasco de Gama. El primer viaje marítimo a la India*. (Barcelona: Acontilado, 2011, pp. 11-12). Fernão Lopes de Castanhorga, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. (Org. M. Lopes de Almeida, 2 Vols., Porto, 1979).

¹² *Samorim* forma portuguesa de Samoothiri, que era el título de los soberanos del antiguo estado hindú de Calicut.

en Asia. Después de muchos desencuentros, en ese contexto de desconfianza, Vasco da Gama abandonó Calicut. Inició su regreso hacia Portugal empujado velozmente por los vendavales que azotaban las costas del extremo sur de África (pp. 267-372).

La conquista del mar Atlántico con los viajes de Cristóbal Colón, Vasco da Gama y otros navegantes conectó Europa con América, con África y Eurasia, de tal modo que el mar Atlántico se transformó en una extensión de Europa y en un camino de conexión a mercados mundiales (Fernández-Armesto, 2006, pp. 194-240). El tráfico de personas esclavizadas fue parte de este mercado. El mar Atlántico se fue transformando en el epicentro de una nueva concatenación de mundos, el lugar del que emerge una nueva consciencia planetaria (Mbembe, 2016, p. 44).

Las palabras del poeta Luís Vaz de Camões expresan cómo el proyecto colonial portugués fue introducido como parte de una identidad nacional. En las palabras de Camões: “Tivesse havido mais do mundo, eles (portugueses) o teriam descoberto”¹³.

1.1.2. “De Maritacas¹⁴” y “pau-brasil¹⁵”: la apropiación de la tierra – llegada de los portugueses a Brasil y expansión del Imperio portugués en el siglo XVI.

En el aire, el sonido de araras, maritacas, tuins y pica-paus; era "la tierra de los loros", tierra ruidosa que, en color de incontables "plumajes", figurará en varios mapas (...) Al día siguiente, Cabral zarpaba hacia Calcuta. Brasil había sido "oficialmente descubierto".

(Mary del Priore, 2010, p. 12)

¹³ “Si hubiera más mundo, ellos (los portugueses) lo habrían descubierto”.

¹⁴ Especie de ave de la familia “psitacideos”, que emite un fuerte sonido cuando se desplaza en grupo. Semejante a los pericos es una especie abundante en el país, que llegó a ser conocida por los europeos como la Tierra de las “maritacas” / o “papagaios”.

¹⁵ Madera de color rojo, originaria de la Mata Atlántica (selva tropical) del litoral de Brasil. Durante las primeras tres décadas después de la llegada de los portugueses fue el principal producto extraído de las tierras brasileñas.

El rey de Portugal, Manuel I (1469-1521), consideraba estar predestinado a convertirse en el monarca universal. Recurrió a la tipografía para imponer su política con el lema: “Deo in celo tibi autem in mundo” (Dios en el cielo y a ti en el mundo). La presencia de elementos religiosos justificando intereses políticos y económicos será una constante en la historia del Imperio portugués. La visión geoestratégica de Manuel I era controlar el comercio de las especias y piedras preciosas, destruir la riqueza del imperio mameluco de Egipto y Siria y convertir a Lisboa en capital europea del comercio, suplantando así a la República de Venecia.

Solamente habían pasado seis meses desde el regreso de Vasco da Gama, cuando el rey organizó un nuevo viaje a la India comandado por Pedro Álvares Cabral (ca.1467-1520), el cual arrancó en marzo de 1500 con una flota de trece naves y 1500 hombres. El destino era la India, pero llegaron a Brasil. La llegada al puerto de Bahía, en Brasil, fue descrita por el escribano, Pêro Vaz Caminha que acompañaba a la flota portuguesa de Pedro Álvares Cabral. En su carta al rey de Portugal relata:

Y el miércoles por la mañana (22 de abril) encontramos aves a las que llaman fura-buchos, y en este día a hora de vísperas, avistamos tierra primeramente de un gran monte muy alto y redondo y de otras sierras más bajas al sur y de tierra llana con grandes arboledas. A tal monte alto el capitán le puso el nombre de Monte Pascoal, y a la tierra, Terra da Vera Cruz. (Caminha, 1500)

La carta enviada por Caminha¹⁶ al rey, relata las primeras impresiones, las primeras miradas sobre el territorio y los pueblos que ocupaban las tierras que luego llegarían a ser llamadas Brasil.

Mary del Priore, haciendo referencia al texto de Caminha, comenta la llegada de los portugueses y la misa celebrada cuatro días después de ser lanzada su áncora en Porto Seguro:

El 22 de abril de 1500, llegando al sur del actual estado de Bahía, el portugués jugó el ancla en la desembocadura de un pequeño río. Después de navegar por diez leguas a lo largo de la costa, fondea en una bahía a la que se dio el nombre de Porto Seguro. La vastedad de la selva, invadiendo la playa, impresionó: “los árboles son muchos y grandes”, anotaba un atónito cronista, Pero Vaz Caminha. El 26 de abril, una misa celebrada por el franciscano Henrique Soares de Coimbra marcó los festejos del Domingo de Pascua. El 1 de mayo, una cruz fue plantada. En el aire, el sonido de araras, maritacas, tuins y pica-paus; era “la tierra de los loros”, tierra ruidosa que, en color de incontables “plumajes”, figurará en varios mapas. Al día siguiente, Cabral zarpaba hacia Calcuta. Brasil había sido “oficialmente descubierto”. (Del Priore, 2010, p. 12)

La carta del escribano portugués comunicaba las primeras impresiones, imágenes interpretadas a partir de una perspectiva que va construyendo el

¹⁶ Pêro Vaz de Caminha (1500). Carta del descubrimiento de Brasil. (Traducción del portugués y prólogo de Isabel Soler), tomado de: Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil, Barcelona: Publicado por Acantilando Quaderns Crema, S. A.U., 2009. (Consultado en la siguiente dirección: [cartas_descub-brasil-extracto-y-indice.pdf](#))

imaginario colonial, donde los diferentes pueblos y comunidades originarias van recibiendo nombre, se les define como “otros”, desde una mirada externa, que es la mirada del europeo explorador y colonizador. La carta es una expresión del proceso de “re-identificación histórica” (Quijano, 2000), parte del eurocentrismo, pues desde Europa se atribuía nuevas identidades culturales a los demás pueblos, que fueron perdiendo sus propios nombres, culturas, religiones y conocimientos. Esta primera mirada del “yo colonizador”, permanecerá en la historia latinoamericana y caribeña, en las diferentes dimensiones y manifestaciones de la colonialidad, o sea, la colonialidad del poder, del saber y la colonialidad del ser. Se trata de la pretensión universalizante con que se mira, se clasifica, se nombra, tomando como punto de partida la experiencia europea, la cual niega al otro/indio-india su carácter de “sujeto” con capacidad de autodeterminación (Ochoa, 2014, p. 18).

En la playa miraron a los habitantes, nativos del lugar conocidos como tupiniquines. Sus ojos pararon sobre los cuerpos desnudos, y los portugueses se impresionan con la belleza de las mujeres indígenas. Caminha, lo menciona en su carta, haciendo referencia a aquellos cuerpos con sus genitales descubiertos, “limpios y gordos, desbordantes de hermosura” (Caminha, 1500). Los cánones de belleza europea se transferían para Brasil, en los ojos codiciosos, golosos, de los primeros colonizadores, afirma Del Priore. Una mirada que se transformará en historias de violación y apropiación de los cuerpos de las mujeres. Karina Ochoa (2014) con otras autoras feministas¹⁷ sostiene que la misoginia es un elemento sustantivo de la violencia genocida perpetrada contra las poblaciones colonizadas (p. 18). Y fue a partir de esta mirada desde afuera, del colonizador, que Europa pudo mirarse a sí misma frente a otro diferente, inferiorizado, y desde un lugar de centralidad (Dussel, 2001, p. 58).

¹⁷ La filósofa feminista María Lugones, analiza la colonialidad y el género, proponiendo la reflexión del “sistema moderno-colonial de género”, presentando la interseccionalidad como categoría y metodología para analizar la realidad de las mujeres de color. Ver: Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* [online]. N.9, pp.73-102. ISSN 1794-2489.

Caminha relata en su informe que Cabral envió de inmediato un navío de regreso a Portugal para avisar al rey el descubrimiento de esas tierras. De parte de la expedición, parecía haber prisa en retomar el viaje a Calicut, de modo que es extraño que la flota pudiera gastar tiempo "explorando" zonas desconocidas. Además, estas tierras ya habían sido identificadas, hacía seis años, por el Tratado de Tordesillas. Como afirma Del Priore, el viaje a Brasil debía formar parte de los planes de esta expedición, o sea, tomar posesión de las tierras demarcadas (2010, 12).

Después de la expedición de Cabral pasaron aproximadamente 30 años, para que el territorio empezara el proceso de colonización. Inicialmente, habitar la tierra no era el primer objetivo de Portugal. Brasil era como una factoría puramente comercial. El interés era en los productos espontáneos como las maderas, principalmente la extracción del "pau-brasil", pieles de animales y la pesca en el extremo norte del país (Prado, 1987, p. 25).

Las ganancias, en este periodo, venían del Oriente, donde estaban más desarrolladas las actividades mercantiles. Las amenazas permanentes de ocupación del territorio brasileño por países como Holanda y Francia, fue lo que en parte llevó a Portugal a iniciar el proceso de colonización, entendido como ocupar y explotar la tierra habitada por los pueblos indígenas.

La expedición de Cabral, después de pasar por Brasil, siguió su viaje. Luego de una recia tempestad, fueron empujados por la fuerte presión y los vientos del Atlántico Sur, y habiéndose hundido cuatro de los navíos, bordearon el Cabo de Buena Esperanza y finalmente los barcos restantes se encontraron en Mozambique. De ahí continuaron su viaje directamente a las islas Anjediva que se encontraban a unas 400 millas al norte de Calicut, lugar hacia donde se dirigieron.

Llegando a Calicut, en su encuentro con el nuevo Zamorín, Cabral quería hacer saber a este que venía en nombre del rey de Portugal, para expulsar a los musulmanes de la tierra y para inducirle a comprender bien el cristianismo. Los intereses económicos se presentan entremezclados y encubiertos por el discurso religioso. El comercio en Calicut estaba en manos de musulmanes y la presencia

comercial de los portugueses en la ciudad generó fuerte tensión con los comerciantes locales. Los portugueses respondieron con las luchas armadas que entablaron con los habitantes de la ciudad. Por último, Cabral abandonó la región bombardeando no solo la ciudad de Calicut (hoy Kozhikode) sino también la ciudad de Cochin (India), con la que había entrado en alianza anteriormente. Regresaron a Lisboa a mediados de 1501 únicamente con siete barcos, los otros se hundieron en el mar (Correia, 1975).

Después de este viaje, la estrategia del rey de Portugal se enfocó en luchar por el dominio del comercio con las Indias. En 1502 se inició un nuevo viaje a la India bajo el mando del general Vasco da Gama, solo que esta vez su expedición era seis veces mayor que la primera y contaba con 20 navíos que pretendían demostrar el poder de Portugal. El propósito era exigir al Zamorín de Calicut reparación de la muerte de algunos de sus hombres en el viaje anterior, exigir expulsión de comerciantes musulmanes y fortalecer un puesto comercial portugués entre Cochin y Cananor.

El asalto al navío Miri, que venía con pasajeros que regresaban de la peregrinación a la Meca y con importantes sultanes mamelucos de la ciudad de Calicut, fue uno de los actos más violentos, pues Vasco da Gama, negándose a cualquier tipo de negociación mandó prender fuego al barco con la intención de quemarlo con todos sus ocupantes en medio del mar. Los portugueses, utilizando una avanzada tecnología de guerra naviera, llegaron al océano Índico con esa visión de monopolizar el comercio, atizados por la crueldad de las cruzadas. La furia que desató Vasco contra la ciudad, después de que sus habitantes trataran de defenderla, siguió con el ahorcamiento de 30 hombres, que luego fueron descuartizados y enviados en barcas hacia la costa de la ciudad. Luego bombardearon la ciudad dejando para el Zamorín cartas de amenaza de que volverían para castigarles nuevamente. Luego de dejar dos puestos portugueses entre Cananor y Cochin, Vasco regresó a Lisboa en febrero de 1503.

Afonso de Albuquerque, navegante portugués, junto con su sobrino Francisco Alburquerque y el marino Duarte Pacheco Pereira, prepararon en ese mismo año otro viaje para defender los puestos entre Cananor y Cochin

amenazados por el Zamorín. Como forma de responder a eventuales amenazas, levantaron un fuerte militar a lo largo de la península de Cochín. El 27 de enero de 1504, Afonso Albuquerque cargó sus navíos con especias e inició su regreso a Portugal. El marinero Duarte Pacheco Pereira permaneció defendiendo los puestos de los ataques del Zamorín y esperó hasta la llegada de una flota de guerra que le socorrió en el otoño de 1504, cuando destruyeron y se apoderaron de Calicut. Los portugueses introdujeron un sistema de impuestos para exportación e importación a lo largo del litoral de la costa de Malabar, de tal manera que el sector dejó de ser una zona de libre comercio. Fue así como el rey Manuel I inició su imperio en la India apoyado en la fuerza militar y controlando el comercio sobre el océano Índico (Crowley, 2016, p. 174).

Los conquistadores utilizaron de manera deliberada diferentes formas de violencia como tortura, mutilación, ejecuciones públicas, genocidio físico y cultural para ocupar territorios, explotar la naturaleza y apoderarse de los bienes materiales y simbólicos de los pueblos conquistados. Mencionamos el caso de Sri Lanka, una isla donde la colonización se impuso a través de las guerras, la destrucción de las plantaciones y la violación de las mujeres, como relata la crónica budista cingalesa *Culavamsa*¹⁸. La crónica destaca la serie de crueldades y violencias, concretamente el saqueo de campos y jardines, la quema de aldeas y la violación de mujeres en el territorio del reino de Kandy (Staněk, 2017, p. 266). Los mismos hechos son relatados por escritos portugueses, donde las crueldades son presentadas como estrategias de la conquista:

Continuaba la guerra en ese reino [es decir, el reino de Kandy], entrando [los portugueses] en él dos veces al año con todo el ejército para dilapidarlo, y desgastarlos con matanzas, y en el cautiverio de la gente, y gastar los suministros llevando todo su

¹⁸La crónica budista cingalesa *Culavamsa* es una continuación de la crónica *Mahavamsa*, escrita en el siglo VI. Citado por: Staněk, 2017. "A tentativa portuguesa de conquistar Sri Lanka (1580-1630).

ganado a nuestras tierras conquistadas. Los ataques debían llevarse a cabo en el período comprendido entre enero y marzo, y también entre agosto y septiembre. Estas épocas del año se eligieron deliberadamente, ya que es el periodo en el que el arroz madura y, por tanto, puede ser arrasado. Además, se cortaban los árboles frutales. (Staněk, 2017, p. 268)

La resistencia a la colonización portuguesa hace parte de las páginas de la historia de Asia, como fue el caso de Sri Lanka. Staněk, en su estudio sobre el intento de colonización de Sri Lanka: “*A tentativa portuguesa de colonizar Sri Lanka (1580-1630)*”, analiza las dificultades encontradas por los portugueses para la colonización y para la evangelización de los cingaleses.

Las crueldades practicadas y el estado de guerra casi permanente tampoco facilitaban la colonización de la isla, y junto a la incapacidad de los portugueses para comprender estas culturas dentro de su propio entorno, con incesantes comparaciones con la sociedad europea, son algunas de las razones que dificultaron la colonización de Sri Lanka. Otro factor importante es el elemento religioso. Los cingaleses, afirma Staněk (2017), fueron denunciados como arrogantes y orgullosos cuando se atrevieron a afirmar que su soberano era de origen celestial, que el origen de su reino se remontaba a tiempos antiguos y que su pueblo se había acostumbrado a vivir en libertad durante mucho tiempo (p. 259). Con respecto a la evangelización, afirma Staněk (2017), lo que tuvo éxito para los misioneros en África Occidental, América y el Pacífico, fue distinto en Sri Lanka y algunos lugares de Asia (las Molucas, la India, China, el Tíbet, de forma reducida solo en Japón). Allí, los sistemas religiosos más antiguos estaban administrados por un clero organizado y se basaban en una teología formalizada y sustentada en textos sagrados, no solo en la tradición oral (p. 276).

Luego de haber considerado brevemente los inicios del Imperio portugués en Asia, seguiremos con una introducción, igualmente breve, de la expansión del

Imperio portugués en las costas de continente africano, en el siglo XVI. El proyecto colonial implicó la participación de diferentes actores, con diversos intereses integrados en un proyecto común de dominación y explotación colonial. Enrique Dussel (1990), al tratar el tema de las motivaciones presentes en la conquista, y refiriéndose al caso español, ofrece elementos que están presentes también en la conquista portuguesa. Es el caso de la mención que hace a los actores de la conquista. El autor menciona cinco actores: 1. El estado hispánico; 2. La nobleza (el conquistador); 3. El capital «dinerario» (español y europeo); 4. La Iglesia (el misionero); 5. El indio y el esclavo negro. Los actores desempeñan funciones diversas. Los cuatro primeros constituyen el bloque histórico y hegemónico en el poder, y el quinto, los indígenas y negros, son el origen del «bloque social» de los oprimidos (pp. 405-406). En el relato del cronista Gaspar Correa sobre la expansión del imperio portugués en África, encontramos los “actores de la conquista”, mencionados por Dussel como parte de las expediciones portuguesas en las costas africanas y del mar Índico. La destrucción, la violencia y la muerte de mujeres, hombres, niños y niñas es parte inseparable de estos relatos, como se verá a continuación.

El cronista Gaspar Correa describe la expedición portuguesa dirigida por Francisco de Almeida, primer virrey portugués en las costas africanas y del mar Índico, quien partió de Lisboa el 23 de mayo de 1505 con 28 navíos y un total de 1500 hombres con el propósito de levantar un Estado portugués en ultramar. Entre los pasajeros iban personas de la alta sociedad, comerciantes extranjeros y aventureros, también otros grupos sociales considerados gente de la baja sociedad como judíos convertidos, negros, esclavos y condenados. Esta expedición fue financiada por banqueros comerciantes alemanes y florentinos (p. 180), representantes del “capital adinerado”, como denomina Dussel (1990).

El 22 de julio de ese año, llegaron a la Isla de Kilwa (hoy Tanzania) habitada por comerciantes musulmanes. Desde esta isla se comerciaba a lo largo de la costa Swahili hasta la península arábiga y los estados indios de Gujarati y Sofala. La fuerza naval de Almeida destruyó la ciudad en Kilwa con la

argumentación de que el sultán había dejado de pagar tributo a los portugueses. Luego de la destrucción, construyó un fuerte. Luego avanzaron por la costa hasta llegar a las Islas Mombasa (Kenia), un centro importante de comercio árabe gobernado por un sultán, al cual atacó sin misericordia, pues quemó y destruyó la ciudad, en la cual mató a 700 musulmanes, pero además tomó de rehenes mujeres y niños. La característica de los invasores portugueses en la ruta del mar Índico fue dejar un rastro de sangre en los lugares conquistados. El sultán de Mombasa dio a conocer a su adversario, el rey de Melinde, su sentimiento sobre el ataque de Francisco de Almeida, que reflejó el carácter cruel de los portugueses en su conquista de África y de la India:

Dios nos guarde, Said Ali. Debo haceros saber que un gran señor ha pasado por aquí, ardiendo en llamas. Entró en esta ciudad con tal fuerza y de forma tan cruel que no perdonó la vida de nadie, ni de hombres ni de mujeres, ni de jóvenes, ni de ancianos, ni de niños, por pequeños que fueran. (...) No sólo murieron y se quemaron los hombres, sino que las aves del cielo cayeron a la tierra. En esta ciudad, el hedor de la muerte es tal que no me atrevo a entrar en ella, y nadie puede dar cuenta ni evaluar la infinita riqueza que se han llevado. (Crowley, 2016, p. 187).

El hedor a muerte es parte de la modernidad que se construyó sobre los pilares del despojo, de la destrucción de las culturas y masacre de los pueblos para construir lo que se ha denominado civilización moderna. Un personaje como el militar Afonso de Alburquerque que se caracterizó por su determinación y violencia, era conocido como el “León del mar”. En continuidad con el trabajo de Francisco de Almeida, apoyando la propuesta del rey D. Manuel de capturar el mundo de África y el camino al océano Índico por parte de Portugal, construyó el imperio comercial y marítimo más extenso que jamás haya existido, pues iba

desde América del Sur hasta el Extremo Oriente, pasando por las costas de África y la India.

En el proyecto colonial las manifestaciones de violencia y destrucción no solo afectaron a los humanos y humanas, sino que se reflejó en la misma naturaleza, como lo expresó el sultán de Mombasa. Las aves cayeron muertas del cielo, el hedor de muerte cubrió a la tierra. Volviendo a Brasil, a la referencia con que iniciamos este apartado, es importante recordar que después de 30 años de extracción de madera en el litoral brasileño, la desmedida ambición europea y la creciente demanda de las elegantes telas teñidas gracias al “pau-brasil”, resultó en que enormes extensiones de Mata Atlántica (selva tropical) fueran arrasadas, llevando el “pau-brasil” al límite de la extinción. La apropiación de la tierra significó su constante violación y la depredación de los territorios con el fin de atender a la ganancia del colonizador. En menos de un siglo no existían árboles suficientes para cubrir la demanda. La antes lucrativa explotación del “pau-brasil”, fue reemplazada por el lucrativo cultivo de la caña de azúcar, tema que será tratado más adelante. Antes de analizarlo, volveremos la mirada hacia la vida en la metrópoli.

1.1.3 La vida en la metrópoli: el Portugal de Antonio Vieira

La última parte de este primer capítulo ofrece un acercamiento a dos aspectos de la vida en la metrópoli: el contexto político de finales del siglo XVI e inicios del XVII y las relaciones sociales dentro de la metrópoli, enfocándonos en el patrimonialismo, en el sistema de dádivas y en la forma como estos se reflejan en la colonia brasileña.

Dentro del contexto político, recordamos a D. Sebastião, nacido en Lisboa, en 1557, educado por los jesuitas, quien asumió el trono en 1568. Se empeñó en crear un imperio portugués en el norte de África para combatir a los moros en nombre de Cristo. En 1576, en Marruecos, sube al trono un rey enemigo de Portugal contra el cual va a combatir D. Sebastião, con la meta de reinstalar en el trono al depuesto emperador, quien ha prometido hacerse cristiano y convertirse en su

aliado. Era una estrategia de Portugal participar en los conflictos internos de los territorios disputados, creando alianzas con líderes locales. Su interés al intervenir militarmente con navíos y guerreros, en Marruecos a mediados de 1578, era el de contrarrestar la presencia militar otomana, pues los turcos se convertían en una amenaza para sus costas situadas en el Mediterráneo. Por ser la lucha entre tres reyes, esta guerra fue conocida como “guerra de los tres Reyes”. A una guerra que partía de intereses políticos y económicos, D. Sebastião le añadió un sentido religioso que era combatir a los infieles, enemigos de la fe, los moros, seguidores de la religión musulmana o islámica. El 4 de agosto de 1578, en la batalla de Alcácer Quibir, los portugueses fueron cercados por los moros. La mitad de la tropa fue aniquilada y la otra mitad llevada como prisionera. D. Sebastião no volvió a aparecer, ni vivo, ni muerto. No se sabe con seguridad qué le pasó (Teixeira, 2016). En algunas crónicas sobre la derrota de Alcácer Quibir, soldados sobrevivientes han afirmado haber visto a D. Sebastião huir a caballo del campo de batalla. De estas narrativas surge en Portugal, el “mito del encubierto”, que dará origen al “sebastianismo”, el cual analizaremos en el siguiente capítulo. Este mito repercutirá en las colonias, más allá del mar, estando también presente en Asia, África y Brasil (Vilela, 1997, p. 13).

En 1578, tras la muerte del rey Sebastián I de Portugal en la batalla de Alcácer Quibir contra Abd el-Malik sultán de la dinastía Saadí en Marruecos, el trono fue heredado brevemente por Enrique I de Portugal (1578-1580). Ya desde 1555 Felipe II, rey de España, había asumido el poder del reino ante la abdicación de su padre Carlos V. Uno de sus grandes objetivos era la anexión del reino de Portugal, que no había logrado por medio de las alianzas matrimoniales. La crisis de poder que experimentaba Portugal después de la muerte del rey Sebastián y la invasión militar de 1580 que sufriera el pretendiente Antonio prior de Crato por parte de Felipe II, le permitió al monarca español esgrimir sus derechos al trono de Portugal. Después de luchas internas se llega a acuerdos políticos que aseguran cierta autonomía de la administración portuguesa, que resultan en beneficios especialmente para la nobleza y las clases ricas, adineradas. Bajo el recelo de los portugueses, que eran contrarios a la dominación española, y de Francia e

Inglaterra que veían con preocupación el poder expansivo de España, finalmente Felipe II fue proclamado como rey de Portugal con el título de Felipe I, por las cortes portuguesas reunidas en la ciudad de Tomar el 15 de abril de 1581, bajo juramento de mantener los privilegios y libertades existentes en el país.

Felipe II de España logró la unificación de la península Ibérica bajo un único rey español, y gobernó desde Madrid, designando a Fernando Álvarez de Toledo como I Virrey de Portugal (Guevara, 2009, p. 94). El imperio portugués pasó a pertenecer a la Monarquía Hispánica durante el reinado de Felipe II (1581) y no se separó sino al final del reinado de Felipe IV (1640). La pérdida de la soberanía y la independencia afectó toda la nación portuguesa durante 60 años, y junto al “sebastianismo” son elementos importantes para enmarcar la propuesta teológica de Antonio Vieira, tanto su profecía del V Imperio, como los sermones dirigidos a los negros esclavizados, temas que serán analizados en esta investigación.

En la metrópoli se pasaba por una crisis económica, política y social. Las clases sociales estaban profundamente demarcadas y en permanente conflicto: el rey, la nobleza, el clero y el pueblo. Juntos, rey, nobleza y clero formaban las Cortes con la función de representar la población del reino. El rey era quien convocaba la asamblea formada por los grupos mencionados, lo que limitaba su acción deliberativa en relación con los graves problemas que Portugal enfrentaba (Vilela, 1997, p. 16). En lo que se refiere a la colonia brasileña, a partir del reinado de Felipe II se comienza a presentar de forma más sistemática la imagen del dominio americano para compensar la quiebra del prestigio de Portugal y de la ilusión de llegar a ser imperio universal (Cardin y Miranda, 2014, pp. 51-106).

Ricupero (2009) propone el concepto de monarquía patrimonial¹⁹ para entender las relaciones sociales al interno de la metrópoli, en la relación metrópoli-colonia y dentro de las mismas colonias. En el patrimonialismo, el “servicio” ocupaba un lugar central y era ejecutado con el objetivo de obtener una recompensa, una “merced”. Olival se refiere al patrimonialismo como siendo un rey y un reino que vivían de la merced (citado por Ricupero, 2009, p. 42). Servir a la Corona con el

¹⁹ Para este tema seguimos el trabajo de Rodrigo Ricupero (2009), especialmente su obra: *A formação da elite colonial – Brasil c.1530-c.1630*. Las monarquías patrimoniales y formas similares de gobierno eran proyecciones del patriarcado sobre un conjunto más amplio de relaciones sociales.

objetivo de pedir a cambio recompensas se había tornado un modo de vida para diferentes sectores de la sociedad portuguesa, era una estrategia de supervivencia, al mismo tiempo que un problema para los grupos sociales más pobres, que necesitaban conseguir las condiciones financieras para poder servir. Se trataba de una espiral creciente de estatus y de condiciones económicas donde los servicios prestados te daban acceso a recompensas que te posibilitaban nuevos emprendimientos y nuevas recompensas (Ricupero, 2009, p. 42).

Esta lógica era aplicada a las diferentes clases y grupos sociales. La monarquía lusitana era el dispensador de todos los bienes, el centro de aspiraciones de las energías nacionales. Era la monarquía la que concentraba las riquezas del Reino y podía repartir parte de esas riquezas como beneficios diversos, siendo esta una forma de aumentar la afluencia de los nobles en la corte, para que sustrajeran del rey el producto de la explotación comercial. Esta relación se daba por diferentes medios contemplados en la organización social. Entre estos se encontraban: las “tenças”, una forma de pensión recibida en remuneración de servicios; los morgadios²⁰, que eran los bienes pertenecientes a una familia, estos se transmitían a otra generación a través del hijo primogénito; los “reguengos”²¹, que fueron las tierras que a través de la conquista o confiscación fueron incorporadas al patrimonio real (Ricupero, 2009, p. 44). Destacamos dos elementos importantes que menciona el autor. El primero es el proceso de dependencia de la nobleza en relación con el rey. Este fenómeno ocurrió en toda Europa, como afirma Ricupero (2009), y su punto culminante fueron las cortes absolutistas. La dependencia se manifestaba en forma de fidelidad al rey para obtener benevolencias. En ese sistema la cercanía al rey,

²⁰ El morado o morgadio es una forma de organización familiar que crea un linaje, así como un código para designar a sus sucesores, estatutos y comportamientos. En el régimen de morgadio los dominios señoriales eran inalienables, indivisibles y no eran susceptibles de compartir por muerte de su titular, siendo transmitido en las mismas condiciones al descendiente varón primogénito. Así, el conjunto de los bienes de un morado constituía un vínculo, ya que esos bienes estaban vinculados a la perpetuación del poder económico de la familia de que formaban parte, a lo largo de sucesivas generaciones. Esta institución vinculante tiene su origen en la legislación castellana y, aunque es adoptada por el reino de Portugal antes, sólo entra en la legislación portuguesa con las Ordenaciones Filipinas de 1603. Por extensión, el término morado es también utilizado para designar al poseedor del morgadio en cuestión.

²¹ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/reguengos> [consultado em 09-03-2022].

incluyendo la cercanía física, era fundamental para obtener de este su reconocimiento y las dádivas por los servicios prestados. Por esta razón, la pena de degradado o expulsión, el exilio de la Corte significaba un severo castigo.

Otro elemento importante por destacar es cómo estas relaciones afectaban la vida en las colonias una vez que esta práctica de dádivas y favores se daba en los dos lados del océano. La posesión de la tierra aparece desde la época colonial como una figura que confiere privilegios y dominación (León y Malta, 2020, p. 367). Las posesiones del rey por las conquistas ultramarinas aumentaban todavía más sus condiciones para agraciar a la nobleza, a cambio de sumisión política y dependencia económica. En la metrópoli el Consejo Ultramarino buscaba atender las promesas y pedidos presentados por los requirentes, evitando que regresasen “sin ser honrados”, aunque fuera parcialmente. El no cumplimiento de una promesa podría resultar en desánimo por parte de los que servían al rey, lo que no era deseado, sobre todo en momentos importantes donde al rey le interesaba el apoyo de los que lo servían, como por ejemplo durante la guerra contra Holanda (Ricupero, 2009, p. 16).

En palabras de Florestan Fernández (1977), Portugal fue una “Corona pobre pero ambiciosa en sus emprendimientos y que buscó apoyo en los vasallos, vinculándose a sus objetivos y enmarcándolos a las estructuras de poder y a la burocracia del estado patrimonial” (p.34), es así como construye su imperio colonial. Para ese autor, sin esa asociación corona-colonos, “no habría ni imperio colonial portugués, ni economía de plantación en Brasil” (p.35). El vasallo era en última instancia el verdadero sustentáculo del imperio en Brasil. La afinidad de intereses entre la Corona y los vasallos era tan grande que la riqueza y el poder de ambos crecía en un mismo sentido. El colono de estatus señorial no solo era el vasallo y el representante de la Corona en la Colonia: “él era simultáneamente, la base material visible y la mano armada invisible de la existencia del Imperio Colonial” (p. 44). A pesar de todos los conflictos, había una asociación íntima de los colonos con el poder imperial, de modo que el colono nunca se tornó un agente autónomo, sino que siempre actuó como un correspondiente del poder imperial. El patrimonialismo fundó las bases de la interdependencia entre colono y corona, produciendo el

principal agente que necesitaba: el amo colonial. El poder de la corona estaba basado en el estado patrimonial del imperio, mientras que el del colono se basaba en la plantación y en el modo de producción esclavista (León y Malta, 2020, pp. 371-374). La centralidad de la producción azucarera asociada a la esclavitud dentro de este sistema es el tema que nos ocupará en el siguiente apartado.

1.2. Brasil: la colonia para atender las necesidades de la metrópoli - el dulce infierno del ingenio

1.2.1 El imperio portugués y la formación del Brasil colonial

Los estudios sobre el Imperio portugués coinciden en que no existió un único colonialismo portugués a través de los siglos. Lo que encontramos es una sucesión de imperios con estructuras políticas y económicas fuertemente diferenciadas (Alexandre, 1993, p. 17). Al tratar la presencia del imperio portugués en la colonia brasileña, en el siglo XVII, se percibe la particularidad del colonialismo portugués en este contexto. En Brasil se concretiza la afirmación de Thomaz (2002), de que, de forma paralela con la centralidad económica de los imperios, crece su peso simbólico y político (p. 39).

La importancia del concepto de “modelo patrimonial” para entender la política, la economía colonial y las relaciones sociales en los dos lados del océano, analizados en el apartado anterior, son expresiones del peso simbólico y político del imperio en la colonia. En términos de relaciones sociales el modelo patrimonial tiene un significado e importancia material y simbólica dentro del plan esclavista colonial. En este proyecto la elite colonial (Ricupero, 2009) desempeña un papel fundamental, como se observará más adelante.

En el sistema patrimonial, como vimos, la tierra era la principal concesión ofrecida por la corona y era la forma en la cual el orden estamental portugués se transfería a Brasil. Tener la posesión de la tierra posibilitaba posteriores accesos a cargos municipales y a otros puestos de las estructuras gubernamentales

portuguesas²². Los cargos más importantes eran distribuidos por el rey, en general por un periodo de tres años, pero también por el gobernador-general, por el obispo, por otros funcionarios regios como el proveedor-mayor, el “oidor-general”, los capitanes-mayores de las capitanías y otros funcionarios menores. En este caso siempre era necesaria la consulta al rey y los nombramientos eran temporales (Ricupero, 2009, pp. 18-30).

La corona utilizó la distribución de tierra, títulos de nobleza, puestos, “tenças” y otras dádivas como instrumentos para vincular los vasallos a sus proyectos, estableciendo así el vínculo estrecho e inseparable entre la metrópoli y la colonia.

Con la creación del gobierno general en Brasil, en 1549, esos instrumentos pasaron a ser manejados a partir de la propia colonia, pero siempre vinculados con los intereses de la metrópoli. Por otro lado, las tareas necesarias para la colonización de las nuevas tierras solo podían ser asumidas por vasallos con recursos. La participación de un gran número de hombres particulares y del capital privado que intervinieron activamente en el país fue una característica del proceso de colonización de Brasil, durante los siglos XVI y XVII, lo que significó la casi total ausencia de la monarquía en el primer siglo de la colonización. Los particulares se aprovechaban de las necesidades de la Corona a cambio de tierras, cargo o títulos nobiliarios. En la colonización de Brasil, particulares con capital privado y vasallos estuvieron envueltos en una espiral de reciprocidades, servicios y mercedes. Estos hombres con recursos, llamados “hombres-buenos”, eran agentes de la dominación y miembros del grupo dominante colonial, parte de lo que Ricupero (2009) denomina la elite colonial. En su obra, *A formação da elite colonial*, el autor resalta la importancia de la formación de una elite colonial, la cual, a través del control de la tierra, levantó una estructura de poder estratificado permitiendo la existencia de un estado patrimonial cuyas actividades económicas posibilitaron el control sobre la población tanto libre como esclava. Esta administración de la elite colonial hereditaria mantenía otras vías de acceso a través de los sectores mercantiles que utilizaron el océano Atlántico como triángulo de comercio global. Los territorios

²² Las afirmaciones se basan en autores como: Raimundo Faoro y Daisy Abreu. Citados por Rodrigo Ricupero, “A formação da elite colonial”, pp.18 y 19, notas: 28, 29 y 30.

anteriormente poblados por pueblos indígenas se convirtieron en grandes haciendas productoras de caña de azúcar para lo cual se utilizó fundamentalmente el trabajo esclavo (pp. 243-322). El proceso de asociar la elite al gobierno, además de dividir las tareas de la colonización entre la Corona y los vasallos, reforzaba los lazos de complicidad, asegurando la fidelidad de esos vasallos a la metrópoli. De este modo la elite económica se tornaba también la elite social y gubernamental. En la lógica colonial la cercanía al poder permitía al funcionario mayor facilidad para la obtención de tierras, esclavos y otras ventajas (Ricupero, 2009, pp. 21-22)

Dentro del sistema colonial, el sistema de retribuciones estaba referido no solo a lo material, sino que lo simbólico ocupó un lugar fundamental en la transferencia de los valores estamentales de la metrópoli para la colonia. Para el proyecto portugués, en una sociedad donde eran raros los nobles de mediana o alta categoría, era necesario recrear las jerarquías sociales vigentes en Portugal con la promoción de sectores de la baja nobleza o incluso plebeyos, que pasaron a formar la élite de la sociedad colonial, vinculados con los honores y propiedades conferidas por la Corona (Ricupero, 2009, p. 83; Martín, 2021, pp. 78-79). Y así la “economía de las dádivas” fue una forma de mantener la alianza entre la colonia y la metrópoli.

La obligación del rey de retribuir con dádivas y premios a los vasallos dio lugar a una dinámica donde estos quedaron asociados “en una grande empresa militar, económica, política y religiosa común” (Fernández, 1977, p. 17). Y estas son características de la colonización de Brasil. Por un lado, la Corona delegó la actividad colonizadora más arriesgada en particulares, solicitando información para posibles recompensas, mandando cartas de agradecimiento a los habitantes de la colonia y permitiendo a los gobernadores y capitanes hacer mercedes en nombre del rey. Por otro lado, el resultado de esta relación de favores y recompensas fue que hizo de los vasallos portugueses los más fieles servidores de la monarquía (Martín, 2021, p. 80).

Es importante reiterar, que esta dinámica al mismo tiempo que posibilitó la colonización del territorio brasileño y la soberanía portuguesa consolidó lo que Thomaz (2002) ha llamado el peso simbólico del imperio. Una de sus expresiones consistió en la transferencia a Brasil de los valores estamentales propios de Europa

en el siglo XVI, concentrando en las manos de los más ricos e influyentes vasallos la capacidad para solicitar y recibir recompensas. Los esquemas estamentales de Portugal, mantenidos por los colonos fueron en última instancia los garantes del dominio que la Corona ejercía sobre Brasil (Ricupero, 2008, pp. 53-55).

Durante los siglos XVI y XVII la relación entre las esferas de lo público y de lo privado fueron constantes. Esta relación aseguró la construcción del imperio ultramarino portugués y la economía de la plantación en Brasil. Mientras el poder de la Corona estaba basado en el estado patrimonial del imperio, el poder del colono se basaba en la plantación de la caña de azúcar y en el modo de producción esclavista (León y Malta, 2020, pp. 371-374). Modernidad, colonialismo y esclavitud son realidades inseparables. Los esquemas estamentales que se transfieren de Portugal a Brasil pactan con la dinámica de la colonia de las grandes plantaciones, la esclavitud y la expropiación colonial. La fuerza de trabajo esclavo es el motor que mueve esta dinámica colonial.

Esta es una de las razones que lleva al historiador Luiz Felipe de Alencastro a afirmar que la formación de Brasil tuvo lugar fuera de su territorio, articulada por las relaciones económicas con África. En su obra: *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, presenta a un Brasil que tiene sus raíces fuera de su propio territorio, en un espacio transcontinental, luso-brasileño y luso-africano, fuertemente apoyado por una zona económica formada por Brasil y Angola, que se prolongó desde el siglo XVI hasta la extinción efectiva de la trata de esclavos en 1850. Este contexto geográfico y económico, configura una realidad sur atlántica, que transpone el espacio nacional contemporáneo y los mapas coloniales. Uno de los argumentos presentados por el autor, es el sistema de los vientos, de las corrientes y del comercio predominantes en el Atlántico Sur, hasta el final del siglo XVII, (y hasta después de esta fecha), lo cual hace que la costa norte de Brasil (Amazonia, Maranhão, Para, Piauí y Ceará), permanezca dissociada del núcleo negrero de Brasil, mientras que Angola se une al núcleo del tráfico fuertemente. Es en ese espacio más amplio del Atlántico Sur que la historia de América portuguesa y la génesis del Imperio en Brasil toman toda su dimensión y esta relación marca la originalidad de la formación histórica brasileña (Alencastro, 2000, p. 20). El cultivo

de la caña de azúcar a través de la mano de obra esclavizada estableció el vínculo África-Brasil que duró terminado el ciclo del cultivo de la caña; marcó la historia del país más allá del periodo colonial, instaló modelos coloniales esclavistas de relaciones que han perdurado toda la historia. La caña, más que un producto económico constituyó, en las palabras de Ferlini, un modelo de relaciones sociales, una civilización, la “civilización del azúcar”. Este tema será desarrollado en el próximo apartado.

1.2.2 La caña de azúcar como proyecto económico-social-colonial

Pasaron tres décadas desde que Pedro Álvarez Cabral había llegado a las tierras de Brasil para que se iniciara su efectiva colonización. Durante 30 años Portugal se mantuvo interesado en las posesiones de la India, y en relación con el territorio brasileño prefirió arrendarlo para la explotación del “pau-brasil”, que era la forma de disfrutar al máximo, de manera menos costosa y más rápida de los beneficios de la colonia (Prado, 1987). El agotamiento de la extracción de esta madera en la costa, acompañada de las permanentes amenazas de ocupación del territorio, como hemos mencionado, llevaron a Portugal a explorar nuevas fuentes de riqueza para mantener la posesión de la tierra. El cultivo del azúcar fue el camino encontrado por los portugueses para atraer los intereses y los recursos de la burguesía y con eso asegurar el dominio del territorio, iniciando una inversión que llegó a ser una estructura agraria que, a pesar de las oscilaciones del mercado, se mantuvo por tres siglos. Estos intereses se reforzaron con el enflaquecimiento del comercio con la India, que ya no daba a Portugal los lucros ambicionados. Utilizando las experiencias de cultivo de la caña de azúcar en las islas del Atlántico²³, Portugal inició los ingenios de azúcar en Brasil.

Los árabes introdujeron la caña de azúcar en Europa desde 711 y se difundió rápidamente a través de las cruzadas. En el siglo XVII este ya había

²³ El producto fue importado de Sicilia y luego llevado a la Isla de Madeira, en seguida a los archipiélagos de Azores, Cabo Verde y São Tomé.

pasado de ser utilizado como medicamento a ser un género de primera necesidad, en la mesa de la nobleza y de los más ricos. Además, se encontraban con un precio alto en Europa y era un mercado en expansión (Schwartz y Starling, 2015, p. 35).

Para cumplir con sus objetivos estaba la gran extensión de tierra que, en el caso de la colonia brasileña, el acceso se daba a través de donaciones, como vimos anteriormente, como parte del sistema de las dádivas, y fueron cultivadas por el trabajo esclavo.

Con el cultivo de la caña, Portugal inauguraba una nueva forma de colonización. Anteriormente las conquistas se basaban en la comercialización de los productos encontrados en la tierra. A partir de la experiencia de la caña de azúcar en Brasil, la empresa colonial se transformaba en un sistema productivo, “donde técnicas y recursos metropolitanos creaban un flujo permanente de productos destinados al comercio europeo (Ferlini, 1994, p. 17).

La economía de la caña de azúcar asume los requisitos que son parte de una economía colonial en la modernidad: fue una economía dependiente, especializada, orientada a la maximización de los recursos y con lucros que se destinaban para fuera de su territorio (Schwartz, y Starling, 2015, p. 37). La producción especializada y en gran escala fueron formas de restringir el acceso a la tierra, evitando así la pequeña producción diversificada. A través del monocultivo y la producción en gran escala se mantenía la dependencia de la colonia en relación con la metrópoli, transformándola en un mercado consumidor de los productos metropolitanos. Eso era parte del mercantilismo que se concretaba a través del establecimiento de colonias ultramarinas que ofreciesen a bajo costo productos rentables al comercio europeo, favoreciendo a la metrópoli y siendo mercados potenciales para la adquisición de los excedentes de la producción europea subordinándose al riguroso control del monopolio colonial (Ferlini, 1994).

El primer ingenio de azúcar fue instalado por Martim Afonso de Souza, en 1532, en la capitanía de São Vicente; no obstante, el centro de la producción azucarera sería el nordeste de Brasil, por la fertilidad de sus tierras, el clima

caliente y húmedo, la red hidrográfica que facilitaba el transporte hasta el litoral y la comunicación con la metrópoli por una menor distancia y los vientos favorables a la navegación. El nordeste azucarero pasa a ser considerado la cuna donde nace Brasil, “en una sociedad marcada por la ambición europea, moldeada por una tierra oscura, por el azúcar y regada con la sangre y sudor de las personas negras esclavizadas (Ferlini, 1994, pp. 18-24).

Alrededor del azúcar se desarrollaron otras actividades para atender a las necesidades de la población local y que sirvieron para el intercambio de esclavos, como fue el tabaco. También fue introducida la actividad pecuaria para el transporte de la caña y de la leña, para mover las molindas y como alimento de la población.

El azúcar se mantuvo durante todo el siglo XVII como primer producto de exportación brasileño. ¿Cómo estaba organizado el espacio del ingenio? Visualizar la organización de su espacio físico, será importante para comprender las relaciones sociales de la sociedad colonial brasileña del siglo XVII. La palabra ingenio inicialmente se refería al lugar donde se daba la manipulación de la caña de azúcar. Con el tiempo pasó a significar toda la propiedad azucarera.

Para una breve cartografía del espacio del ingenio, encontramos la descripción que nos hace Vanderley Pinho (1946), donde presenta los principales edificios que eran parte de este conjunto arquitectónico. Según el autor, el ingenio estaba conformado por:

(...) Una casa grande con paredes de adobe, con un techo de tejas sobre 22 pilares doblados, con un balcón en círculo, que cubre los pozos de piedra y cal, es decir, el depósito de las cañas que los carros traen al molino, de donde se sacan para ser lanzadas al molino. La construcción se despliega en casas de calderas, con sus hornos; casa de purga, donde se recoge el azúcar en los moldes; caja donde se pesa y encaja el azúcar, con cuatro balcones o bandejas de

rejilla que, sobre ruedas y raíles, salen con el azúcar al sol para secarse; el tablado, desde donde el maestro azucarero vigila y supervisa la cocción y el patrón a veces, con su familia, viene a disfrutar del espectáculo de su fábrica en funcionamiento (Vanderley Pinho, 1946).

La *casa-grande* era la residencia del propietario, funcionaba también como una fortaleza, una casa de huéspedes y una oficina. La *senzala* albergaba a decenas de esclavos en sus pocas horas de descanso, amontonados y en pésimas condiciones de salubridad e higiene. La *capilla*, un elemento indispensable en este mundo de amos y esclavos, formaba parte de la casa grande o era un edificio independiente, al que acudían los domingos los vecinos del barrio. Es importante destacar en la arquitectura del ingenio, la presencia de las calderas y los hornos, indispensables en el manejo del ingenio. Antonil menciona que estas eran “las bocas verdaderamente tragadoras de matos, cárceles de fuego y fumo perpetuo, viva imagen de volcanes, Vesubio, Etnas”. (Antonil, 1711). Este era el corazón de la producción azucarera colonial articulada en tres sectores: la producción de caña, la producción de azúcar y su exportación (Ferlini, 1994, p. 30-31).

La sociedad que nació en el nordeste azucarero trascendió su finalidad meramente económica y constituyó la “civilización del azúcar”²⁴. Señores y esclavos serán las partes fundamentales de esta civilización. Para los señores la recompensa estaba en el poder y en el estatus disfrutado (Ferlini, 1994, p. 44). Antonil (1711) afirma lo mismo: “ser señor de ingenio, es un título al que muchos aspiran, porque trae consigo el ser servido, obedecido y respetado por muchos”. La “civilización del azúcar” se conformó como una sociedad patriarcal, con una estructura social rígidamente estratificada, autoritaria, aristocrática, violenta,

²⁴ Ferlini (1994). La autora utiliza la expresión con base en la afirmación de que la producción de azúcar, más que el cultivo de un producto dio origen a una forma de organización social del Brasil colonial.

donde las grandes distancias sociales eran acentuadas por los componentes étnicos (Ferlini, 1994, pp. 78-79). Una sociedad que se mantuvo a base de la violencia, de la fuerza, de la negación de la humanidad de las personas de origen africano y este proceso de deshumanización llega al punto de lo que Fanon denomina maniqueísmo del mundo colonial, mencionado en la introducción de este capítulo. Las palabras de Fanon se concretaron en las relaciones de los portugueses con las colonias en África, pero también en su relación con las personas africanas esclavizadas en tierras brasileñas. El cuerpo sometido a la nueva identidad esclavista colonial se volvió domable, explotable. Esta objetivación de los cuerpos como naturaleza observable será uno de los pilares de la idea de raza retomada en el siglo siguiente.

La violencia característica de esta sociedad se encubría en el aparente paternalismo de los señores, que atravesó las relaciones sociales, especialmente en el trato con los negros y negras esclavizados y de las mujeres (Ferlini, 1994, p.8). La familia colonial patriarcal será una de las formas de reproducción de la civilización de la caña de azúcar. En este sistema patriarcal, la virilidad se medía por el número de hijos que se generase, preferencialmente varones. Nos comparten Schwartz y Starling (2015) que era común que, en las familias, el hijo primogénito fuera el heredero del ingenio, un segundo hijo debería servir a la Corona en la administración o en la guerra y un tercer hijo, si lo hubiera, se tornaría sacerdote (p.47). La esposa del amo, generalmente mucho más joven, vivía para su casa, para criar a los hijos, frecuentar la iglesia, coser, bordar, rodeada de esclavas, pero en soledad. La familia patriarcal era una pequeña expresión de lo que era la sociedad. En términos de dominio del placer sexual, el poder sobre el cuerpo de las esclavas produjo una división racial del sexo. La esposa blanca era la señora de la casa, la madre de los hijos. La negra, la esclava, el territorio del placer (Ferlini, 1994, p. 83).

Entre las familias de los propietarios del ingenio, se encontraban pocos fidalgos portugueses y cristianos viejos²⁵. Muchos de los señores de ingenio eran cristianos nuevos, descendientes de comerciantes o de inmigrantes. Estos propietarios no eran nobles de origen, aunque siempre buscaban asemejarse, acercarse a la nobleza. Desfilaban en su propiedad con ropas refinadas, sombreros, botas pulidas. Recibían saludos con una reverencia filial y apodos que estaban incluidos en las costumbres paternalistas que se fueron estableciendo en esta sociedad. Esta performance del poder se extendía también al lujo de la casa-grande y a los banquetes servidos como expresión de hospitalidad a sus iguales (Schwartz y Starling, 2015, p. 46). Además del lucro, la posesión de las tierras y de esclavos eran importantes signos de poder de la aristocracia rural. Se trata de una sociedad donde la humillación más grande era ser confundido con un esclavo. Incluso blancos pobres que llegaban de Portugal se acomodaban a cualquier espacio o trabajo, para no ejecutar las funciones que de alguna manera estaban relacionadas con la esclavitud negra (Ferlini, 1994, p. 95).

Si mencionamos la familia como una de las bases de la sociedad colonial esclavista, es también importante recordar que tanto la colonización como la imposición del trabajo esclavo en Brasil, desde su inicio, contaron con la religión como elemento de cohesión y justificación, que ofreció los mecanismos de dominación, represión y subordinación del indígena y de los negros esclavizados. Como parte de la cultura colonial, las fiestas religiosas unían el mundo del azúcar. Además de las celebraciones de la misa dominical, de los bautismos y las bodas, la presencia de la Iglesia católica era fundamental en el ritual propio de la caña de azúcar. En los primeros días de la molienda de caña se efectuaba una misa solemne, y en seguida la bendición de las instalaciones y la introducción simbólica de las cañas en la molienda. Después de la ceremonia religiosa seguía el banquete y ese día se les permitía a los negros practicar sus danzas y cantos (Ferlini, 1994, p.87). La imposición de la práctica del catolicismo significó la despersonificación de

²⁵ Desde la instalación de la Inquisición en Portugal, en el reinado de D. Manoel, se pasó a hacer distinción entre los descendientes de católicos, cristianos-viejos, y los judíos recién convertidos, llamados cristianos nuevos.

las negras y negros esclavizados y su integración a la sociedad blanca colonial, provocando la negación de sus raíces culturales y religiosas, asignándoles una identidad que los hacía sentirse extraños a sí mismos, a su propio cuerpo desgarrados de sus orígenes y ajenos al ambiente que los rodeaba. Por otro lado, la práctica de las religiones ancestrales africanas era considerada hechicería, brujería, magia. Muchos de los negros y negras que la practicaban fueron llevados al Tribunal de la Inquisición. Un excelente análisis del tema se encuentra en el trabajo de Alexandre Almeida Marcussi (2015), *“Cativo e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII”*. El autor muestra como las prácticas de las religiones de matriz africana, fueron lugar de resistencia y rebeldía y fueron perseguidas por la inquisición. Estas prácticas religiosas, como analizaremos en esta investigación, alimentaron no solo los ideales de libertad negra, sino que ofrecieron alternativas de sociedad en medio del proyecto único del colonialismo esclavista.

La caña de azúcar como proyecto económico-social-colonial, a través de la fuerza del trabajo esclavizado se convirtió en el capital originario, plataforma del capitalismo moderno cuya acumulación resultaría, en el siglo XVIII, en la Revolución Industrial. Del lado de la colonia se consolidó una sociedad esclavista, que tenía como fundamento además del trabajo esclavo, la concentración de la posesión de la tierra y su explotación.

1.2.3 “El negro: las manos y los pies del señor de ingenio”: esclavitud y colonización del ser

La esclavitud es una de las formas más extremas de la relación de dominación, acercándose a los límites del poder total desde el punto de vista del amo, y de la impotencia total desde el punto de vista del esclavo (Patterson, 1982). Para referirse a este “poder total” el historiador jamaicano Orlando Patterson (1982) distingue tres facetas del poder. La primera es la social e implica el uso o la amenaza de violencia en el control de una persona por otra. La segunda es la faceta psicológica, la capacidad de influenciar, de persuadir a otra persona para que cambie la forma en que percibe sus intereses y sus

circunstancias. Y la tercera es la faceta cultural de la autoridad, “el medio de transformar la fuerza en derecho, y la obediencia en deber” que, según Jean Jacques Rousseau, los poderosos encuentran necesario “para asegurarse un dominio continuo” (Patterson, 1982, p. 2).

La esclavitud como forma de ejercicio de poder social, psicológico y cultural, estuvo presente desde el inicio de la historia de la humanidad, pero no siempre ligada a una raza o a un color de piel, asegura Patterson. El color de la piel se convirtió en sinónimo de cautiverio a partir del tráfico negrero del Atlántico. Para el autor, la esclavitud es una muerte social en la cual el cautivo es arrancado de su lugar de morada, de su lengua, de sus creencias, de sus lazos familiares y de sus ancestros, de su comunidad y de sus costumbres, el desenraizamiento o excomunión de su familia y de la sociedad original. Esta exclusión pasa a marcar su vida, simbólica y físicamente. Se expresa a través de las marcas de hierro, collares y pulseras metálicas que indican el nombre de su dueño, su bautismo, su nueva religión, su vestimenta, comportamientos que está obligado a asumir y en su nuevo nombre. La condena permanente a la condición servil sustituía a la muerte física y se extendía incluso a las generaciones futuras. Ni siquiera la manumisión borraría por completo el proceso de muerte social, debido a la dependencia que se mantiene en relación con el antiguo amo (Patterson, 1982, pp. 26-41).

Siguiendo con el análisis de la ideología de la esclavitud, Alencastro (2000) hace notar el salto categórico ocurrido en el proceso de legitimación de la esclavitud. Al principio, en el cuadro de la guerra contra el islam, agudizada por la caída de Constantinopla y la llamada a una nueva Cruzada lanzada por el papa Nicolau V, la bula *Romanus pontifex* (1455)²⁶ concebía el trato de esclavos como un efecto secundario de los conflictos provocados por la expansión portuguesa, una vez que posibilitaban salvar las almas de los negros. Doscientos años más tarde, la propia tarea evangelizadora pasaba a imponer el comercio y el monopolio de los portugueses en los puertos africanos para emprender un tráfico

²⁶ En la bula *Romanus Pontifex*, de Nicolau V, con fecha de 1455, el papa autoriza la conquista militar como mecanismo para la expansión de la fe sobre los sarracenos (musulmanes) y otros infieles (pueblos animistas subsaharianos).

milagroso, conforme la interpretación elaborada por el padre Antonio Vieira, tema que analizaremos en los siguientes capítulos. En el siglo XVIII el concepto laico de “civilización” complementó los supuestos beneficios recibidos por el africano en América. Tanto en la primera polaridad, “paganismo/evangelización”, como en la segunda “barbarie/civilización” el argumento ideológico tiene la misma forma, el mismo carácter: el tráfico negrero sigue presentándose como la vía de pasaje que conduce el individuo de lo peor hacia lo menos malo, de la naturaleza nativa cercada de muerte para la comunidad ultramarina abierta a la alegada redención espiritual” (p. 54). Esta lógica perversa, de caminar de un menos hacia un más, del paganismo a la evangelización, de la barbarie a la civilización, atravesó y justificó la historia de la esclavitud negra.

Instalada en Brasil a partir del monocultivo de la caña de azúcar, la esclavitud negra se extendió por todo el territorio incluyendo áreas que no necesariamente estaban orientadas hacia el mercado externo. Con la esclavitud, las ganancias eran obtenidas no solo con el trabajo, con la mano de obra esclava, sino también con todo el proceso que implicó la trata de seres humanos y el comercio del atlántico. Menciona Gomes (2019) que el tráfico se inició con Cristóbal Colón, con esclavos indígenas que fueron transportados por el Atlántico, de América a Europa. Aproximadamente 4000 esclavos cautivos indígenas fueron enviados por Colón a España en la última década del siglo XV (p. 105).

En relación con la esclavitud negra, el primer decreto del tráfico negrero para América fue proclamado por Fernando II de Aragón, en la ciudad de Valladolid, el 22 de enero de 1510. Cincuenta esclavos musulmanes fueron enviados para la Isla Española y luego otros doscientos para el Caribe. En 1536 la flota portuguesa destinada al tráfico de esclavos negros era de más de 300 navíos oceánicos incluyendo carabelas y naves (Gomes, 2019, pp. 105-108).

El Archipiélago de São Tomé, situado en el Golfo de Guiné, entre Gana y Angola, operó como un lugar de venta de esclavos en gran escala. Tanto São Tomé como Cabo Verde eran paradas obligatorias para los navíos que querían reabastecerse, en la ruta de las Indias. La experiencia de la isla sirvió de

experimento para la producción de azúcar que se desarrollaría en Brasil. En São Tomé se definieron las reglas para entrenar, embarcar, alimentar, marcar con hierro caliente y transportar a los esclavos que llegaban de África. São Tomé se tornó una base estratégica en el comercio de esclavos.

Es parte de las aterradoras páginas de la historia moderna las condiciones en que las personas africanas esclavizadas fueron transportadas de África para Brasil. Venían en las terribles galeras de los barcos, en un área reducida con una población que superaba el espacio destinado a su transporte. A cada esclavo le correspondía unos dos metros cuadrados, apenas para estirar brazos y piernas. En ese mismo lugar debían comer (harina de mandioca, frijoles y pez seco) y defecar. Mal alimentados, soportaban largas semanas de confinamiento y las peores condiciones higiénicas, y solo una parte de los cautivos llegaba con vida a su destino. Se calcula que, por término medio, solo el 50% llegó vivo a Brasil; y entre estos, muchos quedaron mutilados e inútiles. Por ello, el valor de los esclavos era siempre muy elevado (Ferreira, 2012, p. 121; Prado, pp. 21-22). Los jesuitas practicaron formas directas de tráfico, estableciendo contacto entre los colegios de la Orden en Luanda directamente con los de Bahía, porque así no tenían que pagar impuestos, como lo atestigua una certificación del capitán negrero André Dias en un documento de 1582 (Leitão, 1993, p.71-74).

En Brasil el tráfico comenzó de forma sistemática por el año 1560, aunque ya se tenían noticias de cautivos africanos que desembarcaron en Bahía para cortar “pau-brasil”. Como hemos visto en páginas anteriores, prácticamente todos los aspectos de la vida colonial giraban alrededor de la esclavitud, que definía las formas como se organizaban las ciudades, la producción de agricultura, los ingenios, y a partir del siglo XVIII la vida en las minas de oro y en las haciendas de café.

La esclavitud como expresión de poder sobre los cuerpos, se manifestó de forma brutal en el tráfico de adolescentes y personas jóvenes. Entre ellos, los más caros eran de sexo masculino, de edad entre 10 y 14 años, saludables, sin discapacidad física. Los jóvenes masculinos entre 15 y 25 años, sin aparente discapacidad, eran considerados la mercancía patrón, conocidos dentro del

tráfico como “piezas de la India”, una referencia de valor en las compras y en las ventas. Un grupo de tres jóvenes entre 6 y 18 años componía lo que se llamaba de “dos piezas”, mientras que dos individuos más viejos entre 35 y 40 años sumados valían apenas como “una pieza” (Gomes, 2019, pp. 232-233). La economía esclavista organizaba los negocios con un alto grado de perversidad, y de algunos de ellos poco se ha dado a conocer. Por ejemplo, una práctica común fueron las haciendas reproductoras, donde se practicaba la reproducción sistemática de cautivos con el objetivo de vender a los niños como si fueran objetos o animales domésticos (Gomes, 2019, p. 224).

En el negocio de la trata, la Corona portuguesa era el gran socio de los traficantes de esclavos. Además de ofrecer mano de obra para la agricultura, el comercio de esclavos era una fuente de ingresos fundamental para el tesoro real, la actividad comercial de mayor tributación en todo el Imperio portugués. La Corona también se beneficiaba de la venta de licencias y derechos de comercio de esclavos. Los reyes de Portugal estaban dispuestos a hacer cualquier negocio para asegurarse esas fuentes de rentas. Llegaban a acuerdos con los proveedores de esclavos locales en África, con los colonos, navegadores y comandantes militares lusitanos, e inclusive hacían la guerra si fuera necesario para provecho de la Corona portuguesa (Gomes, 2019, 251-252).

La forma de mantener y de reproducir permanentemente la esclavitud en Brasil, a lo largo de su historia, dependió de la continua introducción de africanos transportados en los barcos que cruzaban el Atlántico. La trata de esclavos fue una de las empresas económicas más rentables de la historia moderna. En la trata de esclavos se visibiliza el lado perverso de la modernidad, perversión que desempeñó un papel decisivo en el proceso de acumulación primitiva del capital²⁷.

²⁷ Como reconoció Marx en *El Capital* (1867): “El descubrimiento del oro y la plata en América, el exterminio y la esclavización de las poblaciones indígenas, obligadas a trabajar en las minas, el inicio de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales y la transformación de África en un vasto campo de caza lucrativo son los acontecimientos que marcan el inicio de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos son factores fundamentales de la acumulación primitiva. (Libro I, cap.24).

Después de aproximadamente tres meses dentro de un navío, de pasar por los mercados de venta de personas y de ser vendidos como piezas, las personas esclavizadas llegaban en su mayoría a los ingenios o haciendas de azúcar. ¿Cómo era la vida dentro de un ingenio de azúcar²⁸? ¿Qué se sabe sobre la vida del esclavo, de la esclava africana o descendiente de africanos? ¿Cómo vivían estos que eran la fuerza que movía la economía azucarera y la vida de la colonia?

El ingenio era una compleja combinación de tierra, técnica, trabajo compulsorio, empresa y capital (Ferlini, 1994, p.42). El ritmo del trabajo en un ingenio era intenso, superando de forma violenta las fuerzas de quienes lo ejecutaban. Fuego, sudor, negros, negras, cadenas, niñas, niños, ruedas, instrumentos de castigo, de tortura, ruido día y noche, calderas ardientes, todo eso conformaba el cuadro de lo que era el trabajo incesante de las fábricas de azúcar. Las largas jornadas de trabajo que se unían a la repetición permanente de la tarea, llevaban al total agotamiento físico, emocional y psicológico, transformando a esa parte de la población africana en esclavos, en piezas de un engranaje, de la máquina de moler caña y de triturar gente.

El esclavismo no se limitó a un modo de producción económica, sino que, fue creando una nueva interpretación de la realidad, resignificando la sociedad y las relaciones sociales. Al tomar como referencia el esclavo negro, los valores pasaron a ser considerados en relación con la misma esclavitud. Tratándose de la persona negra, libertad y descanso eran entendidos como ocio, como pereza. El trabajo, principalmente el trabajo físico, quedó vinculado al ser esclavo. Ser dueño o dueña de un esclavo significa un estatus social para sus propietarios. Por eso, las familias, aunque pobres, buscaban tener un esclavo, que muchas veces era el responsable para el sostén de la familia. En ese caso, eran conocidos como “esclavos de ganhe” (esclavos para ganar), pues con su trabajo mantenía a la familia a la cual pertenecían. Era una sociedad donde nada se hacía sin un esclavo: montar a caballo, vestirse, bañarse, comer, jugar con los niños/as de los amos, satisfacerse sexualmente, para todo se necesitaba un

²⁸ Ferlini describe los pasos del proceso de producción del azúcar. Ver: Ferlini (1994, pp. 40-42)

esclavo o una esclava. El mismo blanco se definía en contraposición al negro esclavizado (...) hombres de poder, pero no de trabajo (Ferlini, 1994, p.79).

El ingenio tenía su administración a cargo del señor o amo, quien la efectuaba con la asesoría de un sacerdote, un “capataz -jefe” y un jefe supervisor considerado el “brazo del señor”, en palabras de Antonil (1711). Estaba presente en el ingenio, un pequeño número de trabajadores libres²⁹, conocedores de procedimientos relacionados al azúcar que inicialmente los negros desconocían. Entre ellos se encontraba el “capataz -pequeño” que acompañaba el sector de la trituración de la caña. Una de sus funciones era cuidar que las mujeres esclavizadas que introducían la caña para ser triturada no durmieran durante su trabajo por el peligro de quedarse atrapadas y aplastadas por las moliendas. Cuando sucedía de quedarse atrapadas, el “capataz -pequeño” era el encargado de cortarles inmediatamente las manos (Antonil, 1711, parte 1, cap. V).

El trabajo en el ingenio estaba asociado al sufrimiento, era un fardo. Antonio Vieira, en sus escritos, recordó el significado de la palabra, trabajo, su origen del latín, “tripaliare”, que significa torturar. En el estudio de los discursos de Antonio Vieira, analizaremos su reflexión acerca del tema. El padre Jorge Benci (1705), en su libro: *“Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos”*, afirma que la principal razón para someter a los esclavos al trabajo era “para que no fueran insolentes y buscasen formas para librarse de la sujeción a su señor, siendo rebeldes e indómitos”.

La centralidad de la mano de obra esclavizada dentro del sistema esclavista colonial se expresa en la frase del jesuita italiano, Antonil, quien afirma: “Los negros son las manos y los pies de los señores de ingenio”. Y sigue, “sin esclavos no es posible construir, conservar y aumentar las explotaciones, ni tener funcionando un molino” (Antonil, 1711, parte 1, cap. IX³⁰). Giovanni Antonio Andreoni, jesuita italiano contemporáneo de Antonio Vieira, conocido en Brasil como André João Antonil (1649-1716), publicó en 1711 su obra “Cultura y

²⁹ Ferlini (1994) describe las otras diferentes funciones que eran parte de los trabajos de un ingenio, ejercidos por trabajadores libres (p. 52ss)

³⁰ Para las citas de la obra de Antonil, ante la imposibilidad de mencionar las páginas optamos por informar la parte en que se ubica (la obra tiene tres partes) y el capítulo correspondiente.

Opulência do Brasil - por suas drogas e minas”³¹. La primera parte de su escrito fue redactada en la última década del siglo XVII, después de haber pasado diez días en el ingenio de Sergipe do Conde, propiedad de los jesuitas en las afueras de Bahía. Antonil describe la administración de los ingenios azucareros del Brasil colonial, la función de los señores de los ingenios, de los cortadores de caña, indios, esclavos africanos, las esclavas y los mercaderes. También indica todo el proceso para plantar, limpiar la caña, procesarla en los ingenios, las calderas de fuego y el envío de las cajas de azúcar hacia Lisboa. Pero más allá del funcionamiento de un ingenio, la obra de Antonil ofrece los principios éticos y políticos atribuidos a la doctrina de la “económica”, o sea, a la administración de la casa, en este caso, del ingenio. Giuli (2016) al analizar la obra de Antonil, hace una diferencia entre la doctrina de la “económica” y la economía. Según el autor, la economía se ocupa de los problemas de la productividad y la riqueza. Mientras que la “económica”, retomando la tradición cultural griega y latina, se interesa en todo problema relacionado con el gobierno de cualquier entidad colectiva, es decir, con la administración de una casa, una familia, un patrimonio, o en este caso, la administración del ingenio. Para Giuli, la obra de Antonil, es un tratado de económica, que, en una visión paternalista, se ocupa de presentar el estilo de vida que tenían que adoptar los amos, en relación con sus familiares y sobre cómo debían gestionar a sus propios empleados (Giuli, 2016). Con el objetivo de instruir al señor en la administración del ingenio, Antonil en la primera parte de la obra³², considera las relaciones entre los propietarios de las plantaciones y los esclavos, ofreciendo elementos, detalles que posibilitan un acercamiento a la vida, al trato que recibían las personas esclavizadas. Al esclavo, afirma Antonil,

³¹ André João Antonil (1711), “*Cultura e opulência do Brasil - por suas drogas e minas*”. Cidade do Salvador, Bahía: Livraria Progresso Editora [1950]. Se trata, sin duda, de una obra fundamental, que durante mucho tiempo se mantuvo como fuente primaria para de la reconstrucción histórica de la sociedad colonial brasileña y, sobre todo, de la economía de las regiones del Nordeste. La obra no se limita a la descripción de las principales actividades productivas del Brasil de los siglos XVII y XVIII (cultivo de azúcar y tabaco, minería de oro, ganadería y venta de pieles), sino que también analiza en detalle las respectivas técnicas de ejecución, ofreciendo al mismo tiempo consejos pedagógicos para un buen comportamiento, especialmente con respecto a los señores de ingenio (Giuli, 2016).

³² El libro está dividido en tres partes: Primera parte: “*Cultura e Opulência do Brasil na lavra do açúcar no Engenho Real moente e corrente*”; segunda parte: “*Cultura e Opulência do Brasil na lavra do tabaco*”; Tercera parte: “*Cultura e Opulência do Brasil pelas minas de oro*”.

“debe el señor dar suficiente alimento, medicinas para las enfermedades y una forma decente de cubrirse y vestirse, moderando el ciclo productivo para que no sea mayor que la fuerza de los que trabajan” (Antonil, 1711, parte 1, Cap. IX). Las tres necesidades son resumidas en el mismo párrafo con las tres PPP. “En Brasil, dicen que para un esclavo se necesita tres PPP, es decir, palo, pan y paño (tela)³³. “Y aunque empiezan mal, empezando por el castigo que es el palo, y, sin embargo, le gustaría a Dios que la comida y la ropa fueran tan abundantes como es el castigo, que se da por cualquier causa poco probada, o planteada” (Antonil, 1711, parte 1, Cap. IX). En esta cita y en las que siguen nuestro ejercicio ha sido leer la realidad de las personas esclavizadas que está por detrás de las recomendaciones o palabras de Antonil, que en este caso nos remiten al hambre o escasa alimentación, a las enfermedades, insuficiente abrigo para sus cuerpos, trabajo agotador más allá de las fuerzas humanas. La mortalidad era alta y en el escrito es presentada junto a la muerte de los animales y relacionada al adeudamiento de los señores:

Hay años en los que, debido a la alta tasa de mortalidad de los esclavos, los caballos, las yeguas y los bueyes, o el bajo rendimiento de la caña de azúcar, los señores del ingenio no pueden dar plena satisfacción a lo que prometieron (Antonil, 1711, parte 1, cap. XII).

El castigo es presentado como una necesidad vinculada a la disciplina, pero que requiere moderación en su aplicación para que no resulte en pérdida para el señor.

A los capataces no deben permitirse de ninguna manera dar patadas, especialmente en los vientres de las mujeres que están embarazadas, o golpear a los esclavos con palos porque en la ira no miden sus

³³ En portugués la traducción de tela es pano, de modo que forman las tres PPP: pão, pau y pano.

golpes, y pueden herir mortalmente en la cabeza a un esclavo de gran valor, que vale mucho dinero, y perderlo. (Antonil, 1711, parte 1, cap. V)

Y sobre el castigo, menciona en el capítulo IX del mismo escrito:

Si el amo trata a sus esclavos como un padre, dándoles lo que necesitan para comer y vestirse, y algo de descanso para su trabajo, no se sorprenderán, cuando se convenzan de las faltas que tienen que han cometido, no les sorprenderá recibir con misericordia el justo y merecido castigo. (Antonil, 1711, parte 1, cap. IX)

Hay otras referencias que hace Antonil a la aplicación del castigo físico y es que este se concibe dentro de una visión patriarcal de la sociedad donde es deber del amo instruir, corregir, según él, a través del castigo. En la exhortación a la moderación al aplicar los castigos el objetivo es no tener pérdida económica. El principio patriarcal permea todas las relaciones, toda la estructura social está arraigada en una forma de patriarcado que marca la relación amo-esclavo y que tendrá características específicas en lo que se refiere a la mujer esclavizada.

La historiografía tradicional analizó la figura del esclavo, muchas veces sin particularizar las experiencias distintas de los cuerpos de los hombres y de las mujeres esclavizadas. Buscando esta mirada atenta a lo que pasa en los cuerpos de las mujeres esclavizadas³⁴, seguimos con algunas citas más de Antonil y luego ampliamos la reflexión con otros aportes y aspectos relacionados al tema. En lo referente al tema del castigo que venimos abordando, el mismo texto diferencia formas de maltrato aplicadas a la mujer y en algunos casos las razones

³⁴ Para un estudio sobre la mujer esclavizada, ver: Giacomini, S. (1988). *Mulher e escrava – uma introducao histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes. La autora analiza documentos de la época, desarrolla la temática a través de los cinco capítulos en los cuales aborda los siguientes puntos: 1. Esclava reproductora; 2. Familia esclava; 3. Las “Mães-pretas”; 4. La mujer esclava como objeto sexual; 5. Señora y esclava.

por las que se le aplican. Una de ellas, citada anteriormente era “dar patadas” en la barriga de las mujeres embarazadas. Había otras formas de castigos aplicados a las mujeres. Antonil exhorta a los señores a “[no permitir] atar y castigar con una liana hasta que corra la sangre, y poner en un tronco, o en una cadena durante meses (estando el amo en la ciudad) a la esclava que no consintiera el pecado” (Antonil, 1711, parte 1, cap. v). La expresión “no consintiera el pecado”, muy probablemente hace referencia a los casos de estupro y violación sexual que eran prácticas usuales en las relaciones con las esclavas, en una sociedad donde el estupro, individual o colectivo también era parte de la lista de los castigos aplicados a las mujeres esclavizadas cuando cometían determinadas faltas (Machado, 2019, p. 336).

Las mujeres esclavizadas realizaban los diferentes trabajos³⁵, excepto la minería (siglo XVIII) y algunas profesiones muy especializadas (herrerros y ebanistas). El trabajo doméstico ha sido mayormente femenino. La agricultura era ejecutada por hombres y por mujeres. Antonil (1711) comenta la división de tareas en el cultivo y cosecha de la caña de azúcar, y menciona que “tanto los esclavos como las esclavas se ocupan de cortar la caña. Pero en general los esclavos cortan y las esclavas atan las gavillas” (Antonil, 1711, parte 2, cap. IV).

La maternidad, los periodos de embarazo, lactancia, crianza de los hijos e hijas no encontraban lugar en la vida de las mujeres esclavizadas que vivían en función del trabajo esclavo. Abdicaban del cuidado de su prole, dejando los hijos al cargo de otras mujeres enfermas o ancianas, para dedicarse al trabajo en el ingenio. Las posibilidades de relaciones entre los miembros de las familias esclavizadas fueron afectadas por el papel ejercido por el señor, que tenía poder para decidir sobre la vida de ambos, hombres y mujeres en cautiverio, rompiendo cualquier posibilidad de intimidad, de tomas de decisión a nivel familiar (Machado, 2019, p. 335).

³⁵ La mujer esclava ha sido central en la constitución del sistema esclavista atlántico, afirma Jennifer Morgan, cuando analiza el sistema esclavista en la América inglesa. En África occidental la mujer ejercía un importante papel como agricultora, comerciante, madre, mujeres, las casadas asumiendo papeles fundamentales en la reproducción económica y social. Esclavistas y traficantes utilizaron esta información para legitimar estructuras de cautiverio en las colonias inglesas (citado por Machado, 2019, p. 335)

Estaba relacionado a la mujer uno de los importantes elementos legitimadores de la esclavitud, que fue el “partus sequitur ventrem” que significaba “lo que nace sigue al vientre”, o sea, que el hijo o la hija siguen la condición jurídica de la madre. La ley fue utilizada para imponer la condición de esclavo a sus descendientes (Machado, 2019, p. 336).

Como hemos visto, en el caso brasileño, el tráfico de esclavos ha sido estimulado como importante fuente de ingresos para los traficantes y para la Corona. No obstante, en algunos momentos de la historia los señores se preocuparon en estimular la reproducción de esclavos a través de la mujer esclavizada, ocupando así un papel de doble productora de la riqueza esclavista. Los señores explotaron esa doble función, controlando el cuerpo de las mujeres a partir de sus intereses, es decir, explotando su trabajo productivo en las plantaciones y otras tareas del ingenio y negando las condiciones mínimas para la reproducción. Y en otros momentos obligando el trabajo reproductivo como una forma de reproducción de la mano de obra esclava. Las mujeres esclavizadas siempre buscaron formas para enfrentar la agresión y dominación de los señores, asumiendo el control sobre su propio cuerpo. Mantenían en sigilo las prácticas que realizaban para evitar los embarazos no deseados, a través de la utilización de semillas, hierbas como contraceptivos o para provocar el aborto³⁶. La práctica del infanticidio fue otra forma de resistencia que, junto con el aborto, buscaba inviabilizar el aumento del capital humano productivo. El infanticidio es un tema difícil de ser abordado, y para analizarlo es necesario considerar otros elementos, como las pésimas condiciones de vida en que nacían los niños/as y que justificaban la mayor parte de la muerte de recién nacidos (Machado, 2019, pp. 336-339).

La explotación sexual de la mujer esclava era parte de la lógica de la sociedad esclavista patriarcal. El abuso sexual se justificaba por ser la esclava una propiedad, un bien que pertenecía al señor, y por la relación de poder del varón sobre la mujer. Para la esclava estaba siempre la posibilidad de ser

³⁶ En su obra, “Cultura y Opulência do Brasil”, Antonil (1711) menciona la práctica del aborto por parte de las mujeres esclavizadas: “Algunas esclavas buscan deliberadamente el aborto a propósito, sólo para que los hijos de sus vientres no sufran lo que ellas sufren (Parte 1, Cap. IX).

solicitada sexualmente por su señor, y tener que atenderlo sin excusa posible. La hipersexualización de la mujer negra³⁷, la asociación de su cuerpo con la sensualidad y el placer ha resultado en la naturalización de la violencia y que el estupro haya sido permitido y justificado históricamente. La utilización de sus cuerpos para la reproducción del sistema esclavista patriarcal se expresa en la relación con los hijos de los amos. Las esclavas efectuaban también la función de iniciadora sexual de los hijos del señor, una ironía, como menciona Giacomini, que “implicaría a la esclava en una participación involuntaria en la reproducción de la sociedad esclavista patriarcal. Dentro de la casa del ingenio, la creencia de que la esclava es la responsable por el deseo y contacto sexual con el señor, interfería en la relación de la señora con la esclava, despertando sentimientos de envidia, celos, los cuales resultaron innumerables veces en castigos severos y horrendas venganzas. La historia narra casos de torturas, amputaciones y todo tipo de violencia ejercido de parte de las señoras en relación con las esclavas y de la respuesta de resistencia de parte de las mujeres esclavizadas, que terminaban encontrando en la huida una salida de supervivencia y de vida en libertad³⁸.

Al llegar al final del presente apartado, podemos afirmar que la colonización de América proveyó un modelo de poder, las bases sobre las que se edifica la identidad moderna. En esta se unen ineludiblemente el capitalismo mundial y un sistema de dominación estructurado alrededor de la idea de raza (Maldonado, 2007, p. 132). La historia de la esclavitud negra en Brasil es una prueba de que la idea de raza se ha materializado en las relaciones cotidianas, en la explotación laboral, en los castigos y humillaciones, en la forma como fueron tratados los cuerpos de las mujeres, de los hombres, niños y niñas africanos y descendientes de africanos esclavizados. Esto es parte del discurso

³⁷ Antonil se refiere al peligro de dar Carta de libertad a las que llama, “mulatas inquietas”, que, según él, compran su libertad vendiendo su propio cuerpo: “Dar la carta de libertad a las mulatas inquietas es una perdición manifiesta, porque el dinero que dan para liberarse rara vez sale de otras minas que sus propios cuerpos, con pecados repetidos; y, después de ser liberadas, siguen siendo la ruina de muchos (Antonil, 1711, parte 1, cap. IX).”

³⁸ Ver el último capítulo de la obra de Giacomini (1988), “Señora y esclava”, pp. 73-86.

y de la historia de la modernidad, donde se crearon nuevas identidades, basadas en la superioridad de los europeos sobre los no-europeos, discriminaciones por los tonos de piel, donde la piel más clara significaba acercarse al ideal de una humanidad completa (Maldonado, 2007, p.132). Entre otros elementos o consecuencias vale destacar cómo la violencia, en sus diferentes formas de manifestación ha despersonalizado a la persona negra, ha sido naturalizada y está en la base del racismo moderno. El discurso teológico lejos de ser superado por el discurso de la modernidad, la ha acompañado y ha servido de sustrato a los intereses del colonialismo y del capitalismo desde sus inicios.

Como última parte de este capítulo, surgen dos preguntas. La primera, acerca de la relación entre Modernidad, Colonialidad y Esclavitud, sus antecedentes en Portugal y algunas de sus consecuencias para el continente africano; la segunda es por las respuestas y formas de resistencia negra que se manifestaron en la historia. Aunque las respuestas ocuparían mucho más espacio del que disponemos en esta investigación, puntualizamos en las páginas que siguen, aspectos importantes relacionados con el tema.

1.3 Modernidad, Colonialismo, Esclavitud y Resistencia

Este último apartado, “Modernidad, Colonialismo, Esclavitud y Resistencias” está dividido en tres partes. La primera, recuerda que la esclavitud negra —la cual duró 400 años en Brasil— había sido practicada en Portugal, y este fue el mayor traficante de seres humanos en la historia de la humanidad. Las consecuencias del tráfico para el continente africano, en sus aspectos político, económico, cultural y religioso, es un tema pocas veces abordado. Se trata de heridas, abiertas por la esclavitud, todavía no cicatrizadas. Este tema abordaremos en la segunda parte de este apartado. Concluimos el capítulo recuperando la historia de resistencia de las personas africanas esclavizadas y sus descendientes. Más que un cierre, es el telón de fondo para la lectura de la historia negra. Afirmar y hablar desde la resistencia es romper con el locus maestro de la historia occidental (Mignolo, 2016) y recuperar la sabiduría y la fuerza ancestral, anteriores a las corrientes de la esclavitud. Desde

este lugar no colonizado, no esclavizado, se emanó y emana la fuerza capaz de mantener la dignidad de los africanos, las africanas y sus descendientes.

1.3.1 Portugal y la esclavitud negra

El 8 de agosto de 1444, en un pequeño pueblo llamado Lagos, en la región de Algarve al sur de Portugal, de una media docena de carabelas empezaron a descender un total 235 hombres, mujeres y niños, africanos esclavizados que fueron subastados. El primer lote de 46 cautivos fue entregado al infante don Henrique, quinto hijo del rey don João I de Portugal. Las reglas de la subasta, según la ley portuguesa daban a don Henrique su cuota personal llamada “Quinto real” que correspondía al 20 % de las cargas de los navíos en su condición de financiador y organizador de la expedición africana. Este grupo de personas había sido capturado en la costa del Sahara de África (hoy Mauritania) por los capitanes Gil Eanes y Lançarote escuderos de don Henrique. Este evento que da inicio al primer desembarco de esclavos traídos directamente de África por portugueses³⁹ a Portugal fue registrado en la crónica de Gomes Eanes de Azurara (1410-1474), escrita en el año de 1448.⁴⁰ Al relatar la subasta pública de este grupo de esclavos, Azurara expresaba sentirse conmovido por las muestras del gran dolor, llantos y desesperación de los esclavos al ser vendidos a diversos amos y sentir la aniquilación de sus lazos familiares. Sin embargo, él, siendo caballero de la Orden de Cristo, se sentía consolado al pensar que estos esclavos tendrían la oportunidad de salvar sus almas y ser retirados de la barbarie y el paganismo africano y ser introducidos a la civilización portuguesa. A partir de esta subasta de esclavos Portugal financiará los viajes de descubrimiento con la sangre, el sudor y el sacrificio de los cautivos, abriendo un camino para las Indias, pasando por Japón y comercializando especias en los

³⁹Anteriormente las personas africanas esclavizadas habían llegado a Portugal a través de los musulmanes.

⁴⁰ Azurara, G. (1448). *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. (Introdução, actualização de textos e notas de Reis Brasil), Lisboa: Publicações Europa-América, 1989. Citado por Gomes (2019, p. 52)

actuales territorios de Indonesia, Sri Lanka, para llegar posteriormente a Brasil (Gomes, 2019, pp. 53-61). La venta de esclavos se tornó el comercio más importante de los portugueses. En 1448, mil esclavos africanos habían sido transportados a Portugal. Parte de ellos fueron destinados al trabajo en las plantaciones de caña de azúcar en las Islas Canarias y Madeira, otros llevados para el continente europeo y vendido en España, Italia y otras regiones del Mediterráneo. Portugal se transformó en el primer país europeo con un número significativo de población de origen africana. En las ciudades efectuaban el trabajo doméstico, como la limpieza de las casas, lavado de ropa, preparación de alimentos, y eliminación de aguas residuales. En las regiones rurales trabajaban en las actividades agrícolas. Como señala A. C. Saunders (1982), en Portugal, en el siglo XV, todos tenían esclavos, del rey a las personas más pobres. La Casa de los Esclavos, repartición de la Corona que funcionaba como un mercado encargado del comercio de esclavos en Lisboa, los vendía en liquidaciones a precios muy bajos para deshacerse de los africanos con enfermedades o discapacidad física (pp. 62-63).

Portugal fue cambiando la forma de capturar personas para ser esclavizadas. Este proceso es también descrito en la Crónica de Azurara (1448). Empezaron atacando sorpresivamente a los pueblos, aprisionando a las personas de forma directa. La respuesta por parte de las personas africanas fue inmediata y resultó en la muerte de grupos de portugueses. Se defendían y contraatacaban con sus arcos y flechas con puntas de hierro preparadas con veneno capaz de matar a las personas entre diez y treinta minutos más tarde. En una expedición en 1446, los 21 tripulantes murieron, algunos de forma inmediata otros unos días después de ser alcanzados por las flechas de los africanos (Gomes, 2019, pp. 59-60).

Situaciones como la descrita anteriormente llevaron a los portugueses a cambiar su estrategia. Pasaron a negociar con los jefes africanos, enviándoles mensajeros con regalos, haciendo acuerdos para la compra de esclavos. Al mismo tiempo introdujeron las armas y pasaron a venderlas a cambio de la venta de esclavos. En estas nuevas estrategias la Iglesia fue una fuerte aliada y cómplice en una tarea que consistía en la imposición del cristianismo asociado al traslado

forzado del mayor número posible de personas para el trabajo esclavo. A continuación, compartimos el caso del Reino del Congo⁴¹, considerado por los historiadores como ejemplar por la forma en cómo se daba el tráfico y sus consecuencias para el pueblo africano.

El Reino del Congo estaba situado en una región de planicie. Su capital, Mbanza Congo, era una gran ciudad con una economía basada en la agricultura, la crianza de ganado, la fabricación de cerámica y el dominio de técnicas elementales de metalurgia que incluían materias primas como el hierro y el cobre, las cuales se utilizaban para la fabricación de herramientas para el trabajo agrícola y las lanzas para la autodefensa.

En 1483, el navegador Diogo Cão desembarcó de su carabela en la margen sur de la catarata del río Zaire. Luego envió mensajeros a Mbanza Congo, la capital del Reino del Congo, para iniciar contactos con Nzinga-a-Nkuwa el soberano máximo del Congo. Como tardaron los mensajeros en regresar, tomó cuatro rehenes y los llevó a Portugal, prometiendo traerlos después de quince lunas. Regresó en el año 1485 con los cuatro cautivos que se había llevado, quienes se vestían como europeos y hablaban de manera fluida el portugués. Además de presentes, traía una carta del rey de Portugal, don João II, quien le ofrecía su amistad al rey africano. Uno de los rehenes africanos llevados en el primer viaje de retorno a Portugal, llamado Chrachangus, y que había cambiado su nombre a João da Silva, se convirtió en el embajador del rey, pero murió durante su segundo viaje a Portugal, por lo que fue sustituido por su sobrino Rui de Souza. Llevaba regalos al rey portugués, tales como objetos de marfil, telas de rafia que despertaron interés y alborotaron la corte. Luego cuando esta comitiva regresó a Mbanza Congo, el grupo fue recibido con una gran fiesta, con mucha pompa y celebraciones donde se mezclaron las tradiciones de África con las tradiciones católicas de Portugal. También hubo intercambio cultural en donde el encargado de la fiesta, que traía una capucha bordada de serpiente,

⁴¹ Para la historia del Reino del Congo, tomamos como referencia: Gomes, L. (2019). A escravidão (vol.1). Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros. (Cap. 13, pp. 193-206)

fue bautizado con el nombre cristiano de Manuel. Luego el rey Nzinga-a-Nkuwa, fue bautizado como João I, homónimo, por lo tanto, del soberano portugués. Nació en esta región una forma peculiar de catolicismo que dura hasta la actualidad, donde se mezclan elementos del catolicismo con otros rituales de raíz africana⁴². Luego del bautismo, el rey salió junto con los soldados portugueses para hacer la guerra a sus enemigos africanos. En 1506 murió João I y en la disputa por el trono, Mbemba Nzinga (bautizado Afonso I), el hijo más viejo de Nzinga-a-Nkuwa, mató a su hermano Mpanzu a Kitima, pues este representaba las tradiciones que se oponían a la europeización de África. Los títulos utilizados en Europa fueron inmediatamente adoptados por la aristocracia local, de la misma forma que las costumbres del estilo de vida europeo (sombreros, zapatos, cadenas de oro, etc.). Don Afonso, envió jóvenes congolese a estudiar a Portugal, entre ellos su propio hijo Henrique, quien se convirtió en el primer obispo africano de la diócesis de Útica, muy próxima a la antigua ciudad de Cartago en la actual Túnez. La correspondencia entre los reyes de Congo y de Portugal fue permanente y entre intercambios de cartas y de regalos muchas veces se enviaban de regalo esclavos desde el Congo. Con la muerte de don Manuel, en 1521, la relación sigue con João III. En carta de 1526, el rey Afonso I del Congo solicitaba al rey João III de Portugal, el fin del tráfico: “Os pedimos [...] que nos ayudéis y nos favorezcáis en este caso, ordenando a vuestros supervisores que no nos envíen comerciantes ni mercancías, porque es nuestro deseo que en este reino no haya comercio ni exportación de esclavos” (Gomes, 2019, pp. 202-203). En la misma carta manifiesta que los portugueses serían siempre bienvenidos, desde que fueran sacerdotes o profesores, pero que los traficantes de esclavos ya no serían recibidos. En 1530 el Reino del Congo exportaba a Portugal entre cuatro y cinco mil esclavos, “piezas de la India”, o sea, esclavos considerados de primera calidad. Por estos intereses económicos

⁴² Comenta Gomes la discusión entre sociólogos, antropólogos de la rápida adopción del cristianismo por parte del rey de Congo, si esta fue por conveniencia o por convicción. En las discusiones, una de las consideraciones son los elementos comunes o cercanos que presentan las dos cosmologías, la cristiana y la africana. El autor cita algunos ejemplos que ilustran su afirmación (Gomes, 2019, p. 198).

se dieron los desentendimientos entre los reinos. En 1543, cuando murió don Afonso I, las negociaciones con Portugal habían fracasado y hasta los padres misioneros se mostraban mucho más interesados en traficar esclavos que en educar o salvar almas⁴³ (Gomes, 2019, p. 203).

El caso del Congo es paradigmático y visibiliza lo que ha sido la conquista, el colonialismo, la esclavitud, el papel de la Iglesia, la centralidad de los intereses económicos de los sectores involucrados, todos estos elementos parte de la modernidad. El uso de la fuerza, de la violencia directa como estrategia inicial para la captura de personas para ser esclavizadas, es la primera manifestación de poder de Portugal en relación con el Congo. Como señala Patterson (1982), es la faceta social del poder utilizado para amedrentar, intimidar, un poder desigual, donde la tecnología puesta a favor del colonizador pone en sus manos las armas de fuego en contra del colonizado que las enfrenta con flechas envenenadas.

La violencia colonial esclavista, parte de la modernidad, va más allá de la violencia física con que invade los territorios, y aprisiona los cuerpos. Se utiliza la persuasión, desenraizando, retirando a las personas de su tierra, imponiendo su idioma, sus ropas, sombreros, zapatos y haciendo del colonizado/esclavizado su traductor, el mediador que será la voz de la cultura dominante, el responsable de reproducirla. Se trata de la constitución de un tipo hegemónico de subjetividad ligado al imaginario cultural de la blancura, del cual hace parte la cultura, los valores, la religión del colonizador que fueron internalizadas y se tornaron el eje alrededor del cual los colonizados y en parte los esclavizados se definieron subjetivamente a sí mismos. De acuerdo con Dussel (1994), se pasó a dominar a través de medios no exclusivamente coercitivos, disponiendo una violencia sutil, capilar y por tanto más penetrante, mediante el despliegue de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política y económica. Este fue el comienzo de la

⁴³ En el año 1568 el Congo fue invadido por los jagas, una dinastía de guerreros que venían del interior de Angola. Ellos atacaban armados de lanzas, puñales y escudos y se desplazaban con gran rapidez. En un período de apenas 25 años a partir del año 1614 el trono del Congo fue inestable y fue ocupado por ocho diferentes reyes con nombres aportuguesados. Algunos de los cuales solo reinaron uno o dos años y tres de ellos fueron depuestos y uno envenenado. (Gomes, p. 204).

sumisión, estructuración, colonización del modo como las personas vivían y reproducían su vida humana (Dussel, 1994, p. 49).

En términos de esclavitud fue una interrupción no solo a su forma de vida, sino a su vida misma, a su ser persona, significó dejar de ser, en palabras de Maldonado (2007), fue la “colonización del ser”; nosotros diríamos la colonización de la totalidad del ser. Este fue el engranaje que colocó en movimiento y sostuvo al colonialismo y la modernidad. Además, es lo que sostiene la colonialidad y el racismo hasta la actualidad.

En el apartado que sigue se analizarán las consecuencias de la esclavitud para el continente africano.

1.3.2 La esclavitud en África: desarraigo de la tierra, ruptura del ser

La esclavitud ha estado presente en diferentes momentos de la historia de África. Antes del tráfico atlántico de esclavos, África había sido afectada por migraciones forzadas que la conectaron con diversas partes del mundo como el medio Oriente, el Mediterráneo y el océano Índico. Ninguno tuvo un costo humano tan alto como el tráfico atlántico que victimizó 12 millones de personas entre los siglos XV y XIX, y extendió la violencia y la esclavitud en el continente africano. Sin la resistencia africana, como veremos más adelante, el número de víctimas hubiera sido todavía más devastador (Ferreira, 2019, 51).

Al inicio del tráfico, los europeos utilizaron la mano de obra esclava en África, destinando personas esclavizadas para las regiones donde había una gran producción aurífera, para Portugal y España y más adelante la producción de azúcar. Por esta razón, ya en el siglo XVI, tanto Lisboa como Sevilla contaban con un número sustancial de población de origen africano, siendo Portugal pionero en el tráfico de personas esclavizadas, como hemos mencionado.

Las estrategias para la adquisición de esclavos posibilitan visibilizar los efectos de la esclavitud en tierras africanas. En relación con las estrategias,

recogemos los estudios de Joseph Miller⁴⁴. El autor elaboró el modelo de la “frontera de la esclavitud”, donde explica cómo a partir del sistema de crédito atlántico centrado en el comercio de esclavos, sucedieron una serie de cambios en las estructuras sociales de las poblaciones locales. El modelo propuesto por Miller consta de tres etapas. Al principio los líderes locales que compraban productos europeos empezaron a pagar las mercancías con productos tropicales, como la cera o el marfil. Con la creciente demanda atlántica de esclavos, pasaron a efectuar sus pagos comercializando a las personas consideradas indeseables dentro de sus propias sociedades, como criminales u opositores políticos. Esta estrategia pronto agotó las fuentes demográficas, lo cual obligó a los monarcas locales a buscar cautivos fuera de sus reinos. Esto condujo a una segunda etapa caracterizada por las guerras, por la captura de esclavos en fronteras exteriores cada vez más lejanas, lo que provocó que la organización de la guerra fuera cada vez más compleja y costosa para los estados implicados. Se formaron reinos de gran extensión territorial con el fortalecimiento de una nobleza guerrera, aumentando las tensiones internas en el estallido de guerras civiles. Una tercera estrategia para obtener los cautivos necesarios para mantener el comercio atlántico fue el envío de las mercancías importadas de Europa a las regiones lejanas del interior. Los soberanos se convirtieron en acreedores de estas sociedades y recibían esclavos como pago. De este modo, todo el ciclo se reinició en el interior, mientras los soberanos costeros asumían el papel de “reyes mercaderes”, sin recurrir a la guerra, lo que pacificó efectivamente las regiones costeras. Paulatinamente la “frontera de los esclavos” se fue extendiendo hacia el interior, caracterizándose por la violencia de las guerras de confiscación y las guerras civiles. Los cautivos procedentes del interior se repartían: los hombres se destinaban principalmente al comercio atlántico para

⁴⁴ Obras de Joseph Miller relacionadas con la temática:

Miller, J. (1995). Poder político e parentesco: Os antigos estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995.

_____ (2004). Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring Identities Through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul. Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery. New York: Humanity Books, pp. 81-121.

mantener el flujo de mercancías y el sistema de crédito, mientras que las mujeres tendían a mantenerse localmente para la reproducción de nuevos dependientes, que luego se vendían al comercio atlántico. La tercera fase de la estrategia de adquisición de esclavos se desarrolló especialmente en el siglo XVII (Miller, 1988). Aunque el modelo presentado por Miller no fuera aplicable a todas las regiones centroafricanas, permite conocer el proceso de interiorización de las guerras y del comercio de esclavos desarrollados en el periodo al que corresponde esta investigación. La interiorización de la obtención de esclavos significó el desplazamiento de las personas esclavizadas en el interior de África llegando el comercio a regiones lejanas y resultando en grandes desplazamientos internos.

Por lo mencionado anteriormente, podemos concluir que, dentro de África, los efectos del tráfico fueron desastrosos. Las estrategias para la adquisición de personas esclavizadas generaron a corto plazo la centralización política, principalmente en los reinos africanos que proveyeron esclavos a los mercaderes europeos en las costas de África. Además de la centralización incitó la fragmentación política, estimulando las guerras, la expansión territorial entre reinos rivales, y las rebeliones de los grupos contra los liderazgos centrales, lo que provocó un cuadro de inestabilidad sistémica en la sociedad. La aristocracia, los jefes y los comerciantes africanos querían aumentar su riqueza, autoridad y poder, queriendo también defender su independencia. La red comercial relacionada al tráfico introdujo las armas. La fabricación de armas de fuego se transformó en un gran negocio de exportación. Con ellas se organizaban extensas cacerías de hombres, ataques a otros pueblos, tribus y aldeas, con el fin de someterlos y venderlos como esclavos. De este modo, se deterioraron las relaciones entre los diversos estados y pueblos. Los pueblos del litoral y del interior más próximo se encontraban en guerra continua. Así, a partir del siglo XVI los reinos de Benín, Congo y Angola en África Occidental, tal como el Imperio Mutapa en África Oriental, se desmoronaron. En los siglos XVII, XVIII y XIX, en las selvas del Golfo de Guinea y en el valle del río Zambeze se desarrollaron estados militares con base en el comercio de esclavos. Tenían una rígida organización militar, poseían grandes ejércitos permanentes y se enriquecían con la venta de sus propios hermanos, pues

les hacían la guerra a los pueblos vecinos. Además de la captura de hombres y mujeres, el tráfico promovió el saqueo sistemático de los bienes producidos. Ya sea a través de tributos o de pillaje, los traficantes saqueaban el producto de las cosechas, ganado, marfil, pieles, cera, maderas preciosas. Las actividades económicas como la agricultura, minería, artesanía, alfarería y el comercio local fueron abandonadas y se orientaron a una actividad económicamente más productiva: la esclavitud. El tráfico de esclavos trajo al continente africano un estancamiento, por no decir un retroceso económico. La agricultura, los tejidos, la fundición y la forja de metales se fueron reduciendo. Las pequeñas industrias locales no pudieron sobrevivir. En contrapartida, se desarrolló la exportación de seres humanos.

El consumo del alcohol, productos textiles y otras mercancías importadas a través del Atlántico, implicaban la producción de cautivos como forma de pago de estas deudas, alimentando la esclavitud por débito.

El tráfico provocó efectos a nivel demográfico. Durante cuatro siglos este continente fue escenario de guerras por la captura de esclavos. Millones de africanos fueron exportados para tierras lejanas, otros tantos millones murieron en largas marchas hasta la costa y en los almacenes a la espera de ser embarcados. Este éxodo forzado de millones de personas provocó la disminución del crecimiento vegetativo de la población africana, ya que los hombres y mujeres en edad de procreación eran vendidos. Algunos investigadores llegan a decir que entre los siglos XV y XIX el continente perdió más de cien millones de hombres y mujeres jóvenes. Varias regiones africanas quedaron casi totalmente despobladas.

El derecho consuetudinario africano fue afectado por profundos cambios, modificando la noción de lo que constituía una transgresión y/o un delito castigado con la esclavitud, que se amplió para satisfacer la necesidad de producir más y más esclavos para el Atlántico. Delitos que antes se castigaba con multas o penas de prisión fueron la base de la esclavización de un número incalculable de africanos (Ferreira, 2019, p. 53).

Las regiones más afectadas por el tráfico fueron África Occidental, conocida como “Costa da Mina”, región que se extendía entre Ghana y Nigeria;

y África central que se extiende de Gabón hasta el sur de Angola. De estas dos regiones salió aproximadamente un 80 % del tráfico humano de personas africanas esclavizadas. En Costa da Mina inicialmente la base de la economía estaba relacionada al comercio del oro, que demandaba mano de obra esclavizada.

El flujo de metales preciosos fue el factor determinante para reforzar los mercados de capitales emergentes de Europa, para financiar el alto costo de la expansión del Atlántico (Miller, 1997, p. 13). A finales del siglo XVII, el declive del oro y el aumento de la demanda por mano de obra esclava en el Caribe transformaron el tráfico en la actividad económica más importante (Gomes, 2019). En África central, los europeos se embreñaron de forma sistemática por el interior, con las estrategias mencionadas anteriormente, con bases comerciales que facilitaron el comercio interno de cautivos. El tráfico fue importante desde el siglo XVI, con personas esclavizadas enviadas a la colonia portuguesa de San Tomé y Príncipe, a América española y a partir de la segunda mitad del siglo XVII con el aumento de la demanda de mano de obra esclava en Brasil por el cultivo de la caña de azúcar, este país sería el principal destino del tráfico, que asumió proporciones avasalladoras (Ferreira, 2019, pp. 54-55). Portugueses y brasileros se destacan entre los mayores traficantes de seres humanos. Río de Janeiro llegó a ser el mayor puerto negrero de la historia, de donde salieron o llegaron navíos responsables por el transporte de 1,5 millones de personas esclavizadas⁴⁵, entre el siglo XVI y la primera mitad del siglo XIX (Gomes, 2019, p. 259).

El número de personas africanas que llegaron en Brasil y en América durante los tres siglos de esclavitud, sus etnias, linajes familiares, el número de viajes realizados en este trayecto, son preguntas que han sido difíciles de contestar. Gran parte de esta cadena de comercio de personas era efectuado de manera informal, clandestina o ilegal, como afirma Laurentino Gomes (2019). Para evitar el pago de impuestos muchos navíos salían de África y atravesaban

⁴⁵ Sobre los números de personas esclavizadas embarcadas para Brasil y para otras regiones de América, ver: Gomes (2019), cap. 17, pp. 253-262).

el Atlántico sin ningún registro oficial (p.219). Pero la investigación de los últimos años puede disipar algunas de las incongruencias existentes entre los números por el interés que ha despertado el tema de la esclavitud. Más de 12 millones de seres humanos embarcaron para la travesía del Atlántico en cerca de 36 mil viajes de navíos negreros, entre 1500 y 1867. A Brasil llegó el equivalente a 47 % del total desembarcado en este periodo. Considerando la inmigración de europeos blancos, especialmente portugueses, que llegaron a Brasil en estos 350 años, del total de personas que entraron en Brasil, 86 % eran personas africanas esclavizadas (Gomes, 2019, pp. 254-255)⁴⁶.

Un perverso efecto o consecuencia del tráfico ha sido el desarraigo producido en la población africana y sus descendientes. La intensa movilidad promovida por la trata de esclavos provocó profundas rupturas en el tejido del parentesco y la ascendencia. Incluso los cautivos esclavizados localmente descendían de personas adquiridas a través del comercio a larga distancia, y no estaban totalmente integrados en los linajes de los que convivían bajo el dominio de un mismo amo.

Otra consecuencia devastadora del tráfico ha sido el desarraigo religioso. Marcussi, en su investigación intitulada, "*Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*", nos conduce al análisis de las prácticas religiosas de origen africano conocidas como *calundus*. Sus orígenes culturales remontan a sociedades del África centro-occidental. Una expresión religiosa con una función terapéutica y adivinatoria, que era frecuentada por africanos, afrodescendientes y también por personas blancas. Marcussi destaca en su investigación, entre otros elementos, los sentidos sociales, simbólicos y el carácter sanador de esta experiencia vinculados a enfermedades como el zombi y el *kilund*. Estas enfermedades consistían en un estado de tristeza profundo, que en muchos casos podían llevar a la muerte. Afectaba a la población esclavizada ya en los puertos del Atlántico, en África, después de viajar más de 500 km del interior, de su lugar de origen hasta la costa, antes de embarcar en los navíos negreros. Esta

⁴⁶ Laurentino Gomes en su libro: "Escravidão Vol. 1 Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares", desarrolla un profundo y completo análisis sobre la temática, e incluye las discusiones sobre las estadísticas mencionadas.

distancia significaba que los cautivos que llegaban a la costa solían estar muy lejos de sus sociedades de origen, de sus linajes maternos y de sus parientes, separados de sus linajes y de la estructura del culto a los antepasados. La ausencia de linaje era exactamente lo que definía la condición del esclavo (Marcussi, 2015).

Las personas capturadas y esclavizadas, estando todavía en territorio africano, pasaban por el ritual del bautismo colectivo en el día del embarque. Este era efectuado por el “catequizador de esclavos”, quien le daba a cada uno de los cautivos su nuevo nombre cristiano, luego colocaba una pequeña cantidad de sal en sus lenguas y los asperjaba colectivamente con agua bendita y les decía: “Desde ahora ya sois hijo de Dios” (Boxer, 1973, p. 230). Además de recibir los catequizadores buen pago por este ritual de bautismo, la Iglesia católica también recibía una serie de impuestos del tráfico de esclavos, a tal punto que la diócesis de Luanda cayó en una crisis financiera enorme una vez que en el siglo XIX se prohibió el comercio de esclavos (Miller, 1988, pp. 390-391). Un segundo ritual les esperaba. Sus cuerpos eran marcados con hierro incandescente antes de partir, cubriendo el lugar con cera y un pedazo de papel lubricado con aceite. El dolor era tal que los esclavos debían ser fuertemente sujetos de brazos y piernas por los ayudantes del capitán encargado de hacer las marcas. Luego, cuando las heridas iban cicatrizando se podía distinguir bien la nueva identidad a través de las marcas hechas en la piel. En seguida, recibían el sello de la corona portuguesa que era grabado sobre el pecho derecho e indicaba que se habían pagado todos los impuestos. La tercera marca era en forma de cruz e indicaba que el cautivo ya estaba bautizado. La cuarta marca se ejecutaba en el pecho o en los brazos e identificaba el nombre del traficante que estaba despachando la carga. Al llegar a Brasil podría recibir una quinta marca de su nuevo dueño con el cual trabajaría el resto de su vida. También se grababa en el rostro con hierro caliente una F⁴⁷ mayúscula a los esclavos que habían huido de sus dueños (Gomes, 2019, pp. 281-282). Las marcas de hierro incrustadas en el cuerpo negro son parte de los actos inhumanos legitimados por la modernidad a

⁴⁷ En portugués la traducción para huida es “fuga”, “fugitivo” se utiliza para la persona que huye. Por esta razón el uso de la letra efe.

través de la idea de raza. Maldonado la llama diferencia sub-ontológica, o diferencia ontológica colonial, que es resultado de la naturalización de la no-ética de la guerra y sus formas de violencia basadas en la idea de raza (Maldonado, 2007). La humanidad negra en ese momento negada en “los condenados y condenadas de la tierra”, retomando a Fanon (1973), tiene en el grito, en el llanto, su única y última expresión, su última exclamación de “ser”. El condenado, como afirma Fanon, no es un “ser ahí”, sino un “no-ser”. La persona de color, y en esta situación específica, el negro, la negra esclavizada, es un ser invisible⁴⁸ y lo que es invisible es su propia humanidad.

La invisibilidad, la deshumanización, expresiones primarias de la colonialidad del ser (Maldonado, 2007), en relación con la persona esclavizada es la violación del ser, del sentido del ser. Surge la pregunta por la resistencia negra, por la posibilidad de un espacio, de experiencias que hagan posible la recuperación, la afirmación del ser, de ser negra, ser negro.

La última parte de este capítulo asume el desafío de responder a esta pregunta buscando en la historia las señales de la resistencia negra. Este es un paso importante que significa romper con los patrones eurocéntricos de conocimiento (Escobar, 2003) y caminar hacia una perspectiva decolonial.

1.3.3 Los Quilombos: historias de resistencia

Donde estuvo presente la esclavitud negra, allí encontramos diferentes formas de resistencia negra, tanto en África, como en América. Por otro lado, como afirma Schwartz (1987, p. 61), en toda parte de América donde la esclavitud llegó a ser una institución básica, el miedo a las revueltas de los esclavos y el problema de los esclavos fugitivos atormentaba a los colonos y a los administradores coloniales. En África, en las regiones de influencia portuguesa, muchos africanos hicieron uso de los mecanismos judiciales derivados de la fusión del régimen consuetudinario africano con el aparato jurídico europeo para hacer frente a la esclavitud (Ferreira, 2019, p. 52). Las revueltas y las fugas se daban cuando todavía estaban en tierra

⁴⁸ Ralph Ellison (1999), citado por Maldonado (2007), p. 150.

africana; pues al estar encerrados en galpones a la espera del traslado al Atlántico, ese tiempo y el periodo del embarque fueron momentos de violentos enfrentamientos. El traslado de los cautivos del espacio de los depósitos al barco negrero era una operación compleja, la cual involucraba muchas personas, algunas con pagos extras, para reforzar la seguridad de los comerciantes portugueses que se preparaban para reaccionar frente a las posibles manifestaciones de las personas cautivas. Para la población africana esclavizada embarcar en un navío era una experiencia aterradora, enfatiza Gomes (2019) pues muchos venían de regiones lejanas y no conocían el mar. La creencia o el miedo común entre muchos era que llegando al lugar de destino serían devorados por los portugueses (Gomes, 2019, p. 284). Después del embarque permanecía el temor en la fase inicial del viaje. Todavía cuando los navíos se encontraban próximos de la costa, las personas cautivas buscaban escapar con la esperanza de retornar.

Toda la travesía era organizada con muchas medidas que evitasen las rebeliones. Los navíos contaban con una tripulación dos veces más numerosa que para los viajes comunes, y con gran cantidad de armas y municiones. Las condiciones del barco eran preparadas para que los marineros pudieran disparar sus armas contra los esclavos, caso de que se rebelasen. Aun así, en la historia del tráfico fueron documentadas cerca de 600 revueltas en alta mar, de las cuales en 26 casos los cautivos lograron controlar el navío y retornar a la costa de África (Eltis y Richardson, 2015, p. 161).

Los más conocidos movimientos de resistencia se dieron en los espacios de trabajo de la población negra esclavizada, como fueron los ingenios de caña para el periodo que estamos analizando en esta investigación, en el siglo siguiente, en el caso de Brasil, las revueltas se organizaron en espacios relacionados al trabajo en las minas y en la plantación de café. No se limitaban a los espacios rurales, sino que sucedían también en las zonas urbanas.

La resistencia negra involucraba desde manifestaciones culturales y religiosas, desobediencias a las órdenes de los señores, huidas, sabotaje para perjudicar las plantaciones, los hurtos, insurrecciones, hasta asesinatos de los señores, suicidio e infanticidio, todo ello parte de una larga lista de acciones que en

el día a día buscaron si no romper, por lo menos corroer el sistema esclavista. A estas se añaden las revueltas y la formación de “quilombos”, más conocidas formas colectivos de resistencia.

Los estudiosos del tema hacen la diferencia entre las revueltas y los quilombos o palenques. De acuerdo a Reis y Gomes (2021), las revueltas no fueron tan frecuentes como los quilombos, que representaron el estilo más radical de protesta colectiva de las personas esclavizadas. Las revueltas no previeron la destrucción del régimen esclavista, ni siquiera la libertad de los cautivos involucrados. Su objetivo fue atenuar el exceso de tiranía, reclamando beneficios específicos, reduciendo la opresión a un límite tolerable. Se trataba de romper por la fuerza la rutina de producir bienes y servicios señoriales, muchas veces, pero no siempre, en busca de la libertad completa (Reis y Gomes, 2021, pp. 9-11). Uno de los primeros y mayores levantamientos de esclavos contra los portugueses se produjo en São Tomé, en el año 1595, cuando 2500 esclavos, bajo el liderazgo de Amador, un cautivo natural de la tierra, se proclamó rey de la Isla e inició una guerra contra colonos y mulatos. Las casas de la hacienda, cañaverales e ingenios fueron devastadas por los incendios. Al final los portugueses detuvieron el levantamiento y cinco de los lugartenientes de Amador fueron ahorcados y descuartizados (Silva, 2002, pp. 328-329).

El origen de muchos quilombos, organizaciones de negros fugitivos, fue la revuelta, los levantamientos, las huidas colectivas que provocaron daños materiales y violencia contra los señores y sus agentes. Estas organizaciones recibieron varios nombres, dependiendo del país o región donde se constituyeron. En Colombia y Venezuela, eran palenques y cumbes respectivamente, para el Caribe inglés y en Estados Unidos se les llamaba sociedades de “cimarrones”, las que se encontraron en Cuba y parte de la América española, se les conocía también cimarrones. Dentro de Brasil, de acuerdo con Schwartz (1987), se ha utilizado diferentes términos como “mocambos”, “ladeiras”, “barriadas”, “magotes” o “quilombos” para referirse a las comunidades de negros fugitivos. El autor, al analizar la resistencia esclava en el Brasil colonial, en su presentación del tema destaca la forma como en los mocambos se mezclaron aspectos culturales africanos y la experiencia de las

personas esclavizadas en Brasil. Según Schwartz (1987), la palabra “quilombo” se refería a una institución angolana y posiblemente estuviera directamente relacionada con la historia del Quilombo de Palmares⁴⁹. La resistencia negra durante muchos años ocupó un lugar marginal en la historiografía brasileña. La colonialidad que ha marcado los procesos de construcción del saber y de la construcción social, al invisibilizar estas luchas y resistencias, entre otras injusticias, justificó y perpetuó el racismo hacia las personas afrodescendientes. Schwartz (1987) inicia su trabajo formulando varias preguntas sobre la experiencia de esas comunidades de fugitivos en Brasil y estableciendo en algunos aspectos relaciones con otros países del continente donde estuvo presente la esclavitud negra. Parte de las preguntas formuladas han estado recibiendo la atención de la academia en los últimos treinta años. Recuperamos algunas de las preguntas de Schwartz (1987) que indican desafíos, algunos caminos trillados y otros por transitar al analizar la historia de la resistencia negra, especialmente de los quilombos.

Las preguntas abarcan temas como ¿dónde se ubicaban las comunidades de fugitivos? ¿Qué tipo de sociedades creaban? ¿Eran más o menos igualitarias? ¿Había solidaridad entre los esclavos? Otras preguntas llegan de los estudios de cimarronaje en otras sociedades esclavistas. La distinción entre *petit marronage*, de esclavos, que se ausentaban por periodos cortos, y los que huían para escapar de forma definitiva de la esclavitud, y hasta qué punto su acción buscaba desbaratar, romper con la sociedad esclavista, o buscaba su libertad personal. La escasez de fuentes es parte de las limitaciones para contestar a estas y otras preguntas centrales sobre las comunidades de fugitivos, afirma el autor (Schwartz, 1987, pp. 62-63). Estamos no solo frente a la escasez de fuentes, sino que delante de documentos, de registros históricos escritos por los que lucharon para destruir los quilombos. La lectura minuciosa de fuentes locales y la utilización de técnicas etnohistóricas, caminos sugeridos por Schwartz, se enriquece con la perspectiva del pensamiento decolonial, que posibilita otro lugar interpretativo, devolviendo la palabra a quienes fueron silenciados y silenciadas en y por la historia. La historia de

⁴⁹ En este apartado tratamos de forma introductoria el tema de la resistencia negra y el Quilombo de Palmares. En el último capítulo el tema será retomado y analizado.

la resistencia negra es una fuente de inspiración y una fuerza en la desafiante tarea de decolonización de la historia⁵⁰.

Concluimos recordando una pregunta que surge repetidas veces en relación con los quilombos. ¿Cuál ha sido la fuerza, el poder de estas organizaciones de negros fugitivos? ¿En qué medida representaban una amenaza a la sociedad esclavista colonial? Compartimos a continuación un pequeño relato sobre algunos grupos de fugitivos en la provincia de Bahía. Elegimos este relato porque Bahía fue el lugar donde Antonio Vieira desarrolló su trabajo eclesial como sacerdote y predicador y es el sitio donde predicó a los negros esclavizados, en sermones que serán analizados en el capítulo tres. En Bahía se multiplicaron las experiencias de mocambos, de quilombos. Gomes (2019), junto a otros autores, considera que las condiciones geográficas de esta parte del nordeste brasileño, con paisajes íngrimos, poco conocidos, de difícil acceso, la hacían propicia para el florecimiento de comunidades de fugitivos. En Bahía, como en otras regiones de Brasil, se encontraban quilombos también cercanos a las ciudades y en algunas situaciones, los quilombolas interactuaban con parte de la población. Para los señores de ingenio, significaban una amenaza:

En 1692, un grupo de fugitivos liderado por cinco capitanes mulatos saqueó las plantaciones cercanas a Camamu y amenazó con tomar la propia ciudad. La revuelta llegó no sólo al sur de Bahía, sino también al Reconcavo, donde reinó el desorden, cuando las noticias de estos hechos llegaron a las “senzalas⁵¹” de los ingenios y los señores comenzaron a temer disturbios similares. Una expedición militar portuguesa en 1692 destruyó finalmente el mocambo, sitiando el asentamiento protegido por estacas. El último grito de

⁵⁰ Como afirma Mignolo (2016), comprender el pasado incide en la forma como hablamos el presente. Hablar el presente implica intervención política y epistemológica en el pasado (p. 168). Esta intervención epistemológica ha sido parte de la acción política de académicas/os y activistas negras/os, perspectiva con la que se identifica este trabajo de investigación.

⁵¹ Cuartos colectivos donde vivían las personas esclavizadas.

guerra de los atacados fue: Muerte a los blancos y viva la libertad (Citado por Schwartz, 1987, p. 66).

Las revueltas, los ataques, el robo y saqueo en los poblados eran parte de la amenaza permanente que representaban los quilombos. El quilombo más conocido de la historia de Brasil fue Palmares. Tiene su origen desde principios del siglo XVII cuando esclavos africanos cansados de los maltratos de los señores de los ingenios en Pernambuco, huyeron y formaron su propia comunidad. Palmares no solamente resistió, sino que se convirtió en un espacio organizado de convivencia entre esclavos africanos e indígenas, que estimuló la fuga de otros esclavos de los ingenios de caña de azúcar. Convirtiéndose al final de los años 1630 en una comunidad multiétnica con población procedente de muy diversos grupos étnicos de África y de los diversos grupos indígenas brasileños (Freitas, 1982, pp. 38-52). Por su nombre, Palmares pudo haber significado la refundación de la comunidad ancestral angoleña - anterior al cataclismo de la deportación transatlántica y la esclavitud americana. Organizada en torno a la plantación de palmeras que garantizaban vivienda, trabajo comunitario, medicinas, vestido, sustento, petróleo, vinagre, bebida, este fue un símbolo del poder y disfrute de la libertad precolonial, preeuropea, pre-Atlántico Sur (Alencastro, 2021, pp. 68-69). Con un siglo de resistencia, Palmares fue uno de los grandes problemas enfrentados por los portugueses en siglo XVII, enviando la Corona docenas de expediciones para destruirlos. "Ellos parece que son invencibles", afirmaban los vecinos de Pernambuco en 1681 (Gomes, 2019, p. 402). El temor de los vecinos y de las autoridades llevó el Gobernador General de Pernambuco, en 1608, a proponer el fin de la esclavitud en esta capitanía alegando que los "quilombolas" eran más difíciles de vencer que los indígenas. La sugerencia fue rechazada (Gomes, 2019, p. 412).

La decisión final confirmaba lo que se venía demostrando en todos esos años de historia. Palmares necesitaba ser aniquilado para que no sirviera de ejemplo a los miles de esclavos que eran parte de la población brasileña. Antonio Vieira

afirmaba que la eventual victoria y continuidad del quilombo de Palmares sería la total destrucción de Brasil.

Su postura con relación a Palmares levanta la pregunta acerca de su teología y la vinculación de esta teología con el proyecto esclavista colonial. Con estas inquietudes y preguntas pasamos al capítulo II de esta investigación que ofrece un acercamiento a la vida, obra y al proyecto político-teológico de Antonio Vieira, un proyecto que como veremos es parte de la modernidad. Esta visión de conjunto de la propuesta teológica de Vieira, nos prepara para el tema central de esta investigación que son los sermones de Antonio Vieira dirigidos a las personas esclavizadas. Este tema abordaremos en el capítulo tres.

CAPÍTULO II

LA VIDA, OBRA Y PROYECTO POLÍTICO-TEOLÓGICO DE ANTONIO VIEIRA

Portugal como Quinto Imperio Universal (1608-1697)

Este es el sujeto de nuestra historia, y este es el imperio que prometemos al mundo. Todo lo que abraza el mar, todo lo que ilumina el sol, todo lo que cubre y rodea el sol, estará sujeto a este Quinto Imperio. No por nombre o título fantástico, como todos los que hasta ahora se han llamado imperios del mundo, sino por dominio y sujeción verdadera. Todos los reinos se unirán en un centro, todas las cabezas obedecerán a una cabeza suprema, todas las coronas terminarán en una única diadema, y esta será la cruz de Cristo. (Historia do Futuro I, Cap. 3)

La colonización del tiempo y del espacio es parte de la retórica de la modernidad, y ha estado determinada por la perspectiva moderna y por la visión colonial, como argumenta Walter Mignolo (2017). El Renacimiento, afirma el autor, inventó la Edad Media y la Antigüedad, y se ubicó en el presente como lugar de realización de la historia, colonizando el tiempo; y Europa se tornó el centro del espacio. El advenimiento de la modernidad significó, sacrificar parte de la pluralidad de pueblos, culturas y saberes que coexistían en un mundo policéntrico (2017). Arturo Escobar (2003), refiriéndose a los cinco elementos⁵² en los cuales se ancla

⁵² Escobar (2003) se refiere a la conceptualización de la modernidad dentro de la propuesta epistémica de la Modernidad/Colonialidad que la distinguen de otras teorías establecidas sobre la modernidad. En ese sentido menciona cinco elementos que la caracteriza. El primero es localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492. El segundo consiste en una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad, lo que implica estar atento a la economía y sus concomitantes formas de explotación. En consecuencia, de lo anterior está el tercer elemento que es la perspectiva planetaria en la comprensión de la modernidad, superando su interpretación como fenómeno intraeuropeo. La modernidad/colonialidad identifica como parte del proceso moderno la subalternización del conocimiento y de las culturas de otros grupos, que sería el cuarto elemento. El quinto elemento sería una concepción del eurocentrismo como una representación hegemónica y un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (p.60).

la modernidad/colonialidad, afirma que el tiempo, el espacio, el sacrificio de los saberes y de las culturas son parte del proyecto moderno.

Para Antonio Vieira, misionero jesuita del siglo XVII, cuyo pensamiento teológico será analizado en esta investigación, el presente es el tiempo y el lugar de realización de las profecías bíblicas. La geografía en que él se mueve, los territorios conquistados, su desplazamiento entre la metrópoli y la colonia, la sumisión de los pueblos, de sus culturas y religiones, a los designios de un plan divino son elementos que desde la teología participan y justifican a la retórica de la modernidad.

Este capítulo se inicia con algunos elementos de su biografía, dividida en dos periodos: el primero su nacimiento, formación y misión (1608-1651), y el segundo su trabajo evangelizador, los procesos inquisitorios y su producción literaria (1652-1697). La tercera y última parte del capítulo se centra en un acercamiento inicial a los principales elementos que conforman su propuesta teológica y su relación con la modernidad y el colonialismo. Algunas preguntas surgen al inicio de esta reflexión: ¿cómo se percibe en su vida la relación modernidad y colonialismo? ¿En qué contexto surge su teología? ¿Su teología favorece la conformación de la visión moderna y colonial? ¿Cuáles elementos de la propuesta teológica de Vieira dialogan con la perspectiva moderna? ¿Cómo entiende su perspectiva teológica la esclavitud indígena y la esclavitud negra? ¿Cuál la relación existente entre su perspectiva político-teológica referente al Quinto Imperio y el sistema económico de la época? Más que preguntas por responder, estas son disposiciones que orientan la mirada en este capítulo.

2.1 Padre Antonio Vieira, entre la metrópoli portuguesa y la colonia brasileña: sus orígenes, formación y misión (1608-1651)

2.1.1 Entre Lisboa y Brasil: orígenes, niñez y juventud de Vieira (1608-1622)

Antonio Vieira nació el 6 de febrero de 1608 en la calle Cônegos, municipio del Castillo de San Jorge, en la antigua Lisboa. La humildad de las casitas, unas junto a otras, indican que su familia no era procedente de la nobleza portuguesa. Su

abuelo paterno se llamaba Baltazar Vieira Ravasco y probablemente fue un subalterno de los condes de Unhão, una familia aristocrática fundada en 1586 que vivía en la región de Cartago. Cristovão Vieira Ravasco, padre de Antonio Vieira, trabajó en los puertos de Lisboa como notario, y se convirtió en un funcionario de la justicia regia; se casó con María de Azevedo, natural de Lisboa, hija de Brás Fernândes de Azevedo, armero de la casa real. Su padre no llegaría a ser hidalgo de la Casa Real, sino hasta la década de 1640 cuando Vieira actuaba como consejero político del rey João IV (Vainfaz, 2011, p. 17-25).

La pregunta por los orígenes de Vieira adquiere importancia por el contexto histórico del siglo XVII. A Vieira no le gustaba hablar sobre su ascendencia. El tema de sus orígenes fue parte de su interrogatorio en los procesos de la Inquisición, que serán mencionados más adelante, lo registraron como *una persona cuya calidad de sangre no se consta al cierto* (Vainfas, 2011, p. 22). Los cuestionamientos llegaban por su ascendencia de lado paterno y materno; dos testimonios que se levantaron contra él estaban relacionados con sus orígenes paternos. El primero fue de doña Francisca de Távora e Castro, quien manifestó que el abuelo de Antonio Vieira fue un hombre muy honorable y serio, pero que había tenido relaciones con una mulata de la cual nació su padre, Cristovão Ravasco. El segundo testimonio fue de doña Margarida do Espírito Santo, quien conociera a Vieira desde que este estaba en la cuna y aseguró que él era nieto paterno de una india o mulata; se refería, posiblemente, a que su abuela fuera una descendiente de la India o de África, y que, a su vez, había sido esclava de su propio abuelo, el señor Vasco de Silveira.

La sospecha por el lado materno era por su posible vínculo con los judíos, o más bien con cristianos-nuevos, que eran judíos convertidos al cristianismo. Eso se debe a que Vieira aprendió a leer con su madre y en ese tiempo, que una mujer panadera como su madre supiera leer, era porque muy probablemente fuera familia de cristianos-nuevos. Así que de los dos lados de su ascendencia cabía la posibilidad de *mancha de sangre*, expresión utilizada en este periodo (Vainfas, 2011, p. 25). El portugués João Lúcio Azevedo (1855-1933), historiador de Vieira, añade en su biografía otros elementos relacionados con el tema; menciona un retrato hecho para el archivo jesuítico del Vaticano en que nuestro personaje

aparece con *rasgos mestizos*. Un autor más contemporáneo, José van den Besselaar, también afirma que el único retrato de Vieira con pretensión de autenticidad tiene características nítidamente africanas; lo dice refiriéndose a la tez parda y el cabello crespo (Vainfas, 2011, p. 24).

Como recuerda Quijano (2006), el certificado de limpieza de sangre fue parte del régimen señorial, presente en la Contrarreforma y en la Inquisición, al interior de la península ibérica (Portugal y España), decretando la expulsión de moros y judíos, como la primera limpieza étnica del periodo colonial/moderno. La misma lógica atraviesa el mar, llegando a la colonia, donde la limpieza de la sangre se transfiere al color de la piel y es parte de la construcción del racismo hacia los indígenas y los negros, dinámica que permanece hasta el presente. En el desarrollo de esta investigación analizaremos cómo Vieira, habiendo experimentado las consecuencias de la “primera limpieza étnica del periodo colonial moderno”, en palabras de Quijano, actúa respecto a los indígenas y negros, en la colonia.

La vida de Antonio Vieira se desarrolló entre la metrópoli portuguesa y la colonia brasileña. Por encargo del Tribunal de Relação de Bahía, creado en 1609, su padre Cristovão Ravasco fue designado a viajar a Brasil en ese mismo año. Dejó a su esposa y al bebé de un año de edad en Lisboa, en la casa del Conde de Vila Franca, lugar donde el niño vivió los primeros seis años de vida, bajo la tutela de su madre. Fue hasta 1612 que Cristovão Ravasco regresó a Lisboa y luego viajó con su familia hacia Bahía para asumir el puesto como escriba del Tribunal de Relação de Bahía, en el año 1614. En una casa modesta, en los alrededores de Salvador, fuera de los muros de la ciudad, creció Vieira junto a sus dos hermanas y un hermano: Bernardo Vieira Rabasco, Leonarda de Azevedo y María de Azevedo.

Bahía, donde creció Antonio Vieira, fue tierra de producción azucarera en ese periodo. El trabajo en las plantaciones era sostenido por los esclavos africanos; es decir, su niñez y juventud se dieron en una sociedad esclavista colonial. Este fue el ambiente en que vivió y quizá por esta razón fue capaz de describir, en 1633, en el Sermón XIV del Rosario, el día a día de un negro esclavizado, trabajador de un ingenio, comparando el dolor de los esclavos, al sufrimiento de Cristo. Las noches y los días, los latigazos recibidos son descritos por Vieira así:

La Pasión de Cristo fue parte en la noche sin dormir, parte del día sin descanso, y así son sus noches y sus días. Cristo desnudo y ustedes desnudados; Cristo sin comer y ustedes con hambre; Cristo maltratado en todo, y ustedes en todo maltratado. Los hierros, las cárceles, los látigos, las heridas, los nombres insultantes, en todo esto se hace presente en su vida la imitación de Cristo; y si acompañada de paciencia, ustedes también serán dignos de ser llamados mártires (Vieira, Sermón XIV del Rosario, parte VII).

Las ganancias de la producción azucarera entre colonos radicados en Brasil y su comercio hacia Europa estuvieron íntimamente ligadas a la esclavitud negra. En los inicios del siglo XVII, la esclavitud africana vino a sustituir el cautiverio con el que habían sometido a la población indígena. En 1620, en Pernambuco, la entrada de esclavos africanos llegaba a 4000 anualmente, en Bahía oscilaba entre 2500 a 3000 esclavos. En la Bahía que vivió Antonio Vieira, la población de origen africano provenía del Congo y Angola (Schwartz, 1988, p. 281-282).

La Compañía de Jesús, orden religiosa a la que pertenecía Vieira, no estuvo ajena a la esclavitud negra. La institución de la esclavitud, cuya base legal fue el Código Filipino u Ordenaciones del reino de Portugal de 1603, permitía a la Compañía de Jesús, por un lado, utilizar a los esclavos importados de África en sus ingenios; por otro lado, toda vez que el sentido de su misión estaba fundamentado en llevar el cristianismo a los habitantes de la enorme región de Brasil, era permitido a los jesuitas desarrollar proyectos como las reducciones en donde llegaron a incorporar a los pueblos locales (indígenas) cristianizados a su producción agrícola (Freitas, 2011, p.25-29). La estrategia de evangelización de los africanos esclavizados será distinta, como se indicará más adelante.

La producción azucarera del siglo XVII también atrajo a los puertos brasileños muchos cristianos-nuevos⁵³ procedentes de Portugal y Holanda, quienes además

⁵³ Cristianos nuevos-judíos convertidos al cristianismo. João Lúcio de Azevedo (1989) menciona la presencia e importancia de los cristianos nuevos portugueses, también en las colonias españolas, afirmando que estos llegaron a constituir un importante elemento de la sociedad colonial del siglo XVII. Dedicados al comercio, establecían circuitos comerciales innovadores al interior y exterior de las colonias, utilizando las rutas oceánicas de la época. João Lúcio de Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa: Clássica Editora, 1989. Véase: Bruno Guilherme Feiter, Usos Políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período Filipino, en: Hispania SACRA, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Volume LIX, No. 119, enero-junio 2007, p. 269-291.

de participar en la trata de esclavos, salían de Europa para huir del Santo Oficio de la Inquisición, creado en Portugal en 1536 por Juan III de Portugal (1502-1557) y cuyo primer acto de fe se realizó el 20 de setiembre de 1540⁵⁴. El comercio de esclavos provenientes de Angola al Brasil durante el siglo XVII se estableció a través del surgimiento de la burguesía mercantil portuguesa de judíos conocidos como cristianos-nuevos, quienes sufrieron los embates de la inquisición extendida ya en todo el imperio portugués incluyendo Brasil, Cabo Verde y Goa (India), en los momentos críticos de la monarquía portuguesa (Boxer, 1973, p. 236-305)⁵⁵.

El trabajo en los ingenios de caña de azúcar, en Bahía y en Pernambuco, utilizando la mano de obra de africanos esclavizados, fue la base de la economía colonial. Vale recordar las palabras de Antonio Vieira, en carta escrita al Marqués de Nisa, en agosto de 1648, donde decía: *Sem negros, não há Pernambuco, e sem Angola, não há negros*⁵⁶. En la centralidad de la mano de obra esclava para la producción azucarera, está presente uno de los ejes en el cual se ancla la modernidad/colonialidad, como menciona Escobar (2003). El colonialismo como uno de los elementos constitutivos del sistema mundial capitalista, se fundamentó en una economía que tuvo como base la explotación y que se instaló en América (Latina) como un patrón de poder. Esta forma de trabajo se vincula hasta nuestros días con la clasificación étnica racial de los grupos explotados, afirma Quijano (2014b). En el seno de esta modalidad de poder, se configuraron las nuevas identidades sociales de la colonialidad y las geoculturas del colonialismo. Hoy conforman relaciones intersubjetivas en las cuales se funden las experiencias del

⁵⁴ En el concilio de Letrán y bajo la regencia del papa Inocencio III (1161-1216) se constituyó legalmente la inquisición pontificia. En el año 1478 el papa Sixto IV promulgó la bula *Exigit sincras devotionis affectus*, donde se establece la inquisición en la Corona de Castilla y además declara que el nombramiento de los inquisidores corresponde a los monarcas. En el año 1483 una nueva bula papal establecía que la inquisición española se extendía de Aragón hasta los territorios colonizados en América, con tribunales del Santo Oficio en Lima Cartagena de las Indias y en México. Henry Charles Lea, *The Inquisition of the Middle Ages*, In Three Volumes. Volume I, New York: Harper & Brothers Franklin Square, 1887. Henry Charles Lea, LL.D., *A History of the Inquisition of Spain*, In Four Volumes. Volume I, New York-London: The Mac Millan Company, 1906.

⁵⁵ Ver: Frédéric Mauro, *Marchands et Marchands-Banquiers Portugais au XVIIe siècle*. Coimbra: Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Portugal, 1961. David Grant Smith, *Old Christian Merchants, and the Foundation of the Brazil Company, 1649*, en: *The Hispanic American Historical Press*, Vol. 54, No. 2, May 1974, p. 233-259.

⁵⁶ "Sin negros no hay Pernambuco y sin Angola no hay negros".

colonialismo y la colonialidad con los intereses del capitalismo, configurando un nuevo universo de relaciones de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. En ese contexto se inicia el proceso de *naturalización* de las experiencias, identidades y relaciones históricas (Quijano, 2014b). Una pregunta que acompaña esta investigación es sobre la relación entre la teología de Vieira y la configuración de las nuevas identidades coloniales.

2.1.2 Formación de Vieira en la Compañía de Jesús y el inicio de su trabajo misionero en el contexto colonial brasileño (1623-1640)

Vieira estudió en el Colegio de Bahía, segundo colegio⁵⁷ jesuita establecido en Brasil, que estaba reservado a los colonos portugueses. El colegio de Bahía es descrito por el padre Fernão Cardim cuando lo visitó en el año 1583:

Los sacerdotes tienen aquí una nueva escuela casi terminada, es en una cuadra hermosa, con buena capilla, librería y unos treinta cubículos, la mayoría de ellos tienen ventanas al mar. El edificio es todo de piedra y cal ostra, que es tan buena como la piedra de Portugal. Los cubículos son grandes, los marcos de piedra, las puertas de angelim, revestidas de cedro; desde las ventanas vemos gran parte de Bahía, y percibimos los cardúmenes de peces y ballenas saltando en el agua, y los barcos llegan muy cerca (Cardim, 1978, p. 175).

Estos colegios seguían el formato del Colegio Romano fundado por Ignacio de Loyola en 1551 y que, posteriormente, llegó a conocerse con el nombre de Universidad Gregoriana en honor al papa Gregorio XIII (Alberigo y Camaiani, 1974). En el contexto educacional de la colonia, durante el siglo XVII había un fuerte mecanismo interno de selectividad educacional. Los alumnos de los colegios jesuitas, además de no ser indígenas ni negros, no podían ser de origen judío. Los políticos y religiosos de Portugal limitaban la participación en el sacerdocio a los nacidos en la colonia (Serafim Leite, 1938-1949, t. VII, pp. 236-241). Según Souza (2015), el Colegio Jesuita de Bahía fue una institución que ya desde finales del siglo

⁵⁷ El primero fue el Colegio de São Paulo de Piratininga, fundado en el año 1556, con una capacidad para unos 60 alumnos.

XVI demostró impacto en la sociedad colonial, formando hombres de las letras que ocuparon oficios y diversos papeles sociales (p.369). Después de sus estudios en el colegio, Vieira ingresó como novicio a la Compañía de Jesús, en 1623, a los 15 años.

La Compañía de Jesús fue fundada en París por Ignacio de Loyola en el año 1534 y el papa Paulo III la autorizó en 1537. La característica de esta orden religiosa era “acomodar las formas tradicionales de la vida religiosa a las exigencias de la edad moderna y se distinguía por un mayor empeño cultural y por el voto de obediencia al papa” (Alberigo y Camaiani, 1974, p.165). Esta nueva orden se convirtió en el firme sostén del papado durante el periodo de la Reforma y la Contrarreforma, que se extendió desde inicios del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII. La Compañía de Jesús tenía su sede en Roma y se dividía en varias ramas que atendían territorios de los reinos católicos en Europa. Se produjo, así, una cooperación entre el papado y los príncipes seculares a fin de restaurar el catolicismo en muchas zonas de Europa, convirtiendo a la Iglesia en un instrumento de dominio de los nuevos Estados absolutos y de las ambiciones dinásticas.

La Compañía de Jesús desarrolló una gran actividad misionera en América, China e India. El trabajo misionero de los jesuitas en Brasil, bajo la cobertura del reino de Portugal, se inició en 1549 por medio del padre Manuel da Nóbrega. El patrimonio de los jesuitas en Brasil era inicialmente modesto; luego se acrecentaría con la implementación de los primeros ingenios de azúcar bajo el trabajo de los esclavos africanos conocidos como “negros de Guiné”.

Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola fueron parte fundamental en la formación de Vieira, y estos tenían como objetivo: “Preparar y disponer el alma para eliminar todos los afectos desordenados y buscar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salvación del alma” (Loyola, 1997, p.93). Los ejercicios hablan continuamente del seguimiento de Jesús como forma de espiritualidad cotidiana; sin embargo, en la segunda semana de los ejercicios espirituales, se explicita que el llamamiento que hace el rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eterno. Esta analogía entre Jesús y el rey temporal entrelaza el pensamiento de que, para salvar nuestra alma en el plano eterno,

debemos seguir a Jesucristo en todo, en el plano de lo temporal nuestra voluntad se debe rendir completamente al rey. El rey humano, escogido por Dios, sirve de modelo para ser reverenciado y darle obediencia. En los ejercicios espirituales se incluyen supuestas palabras del rey temporal, las cuales también hay que atender tanto como los ejemplos que se dan en todos los ejercicios del seguimiento de Jesús de acuerdo con los relatos del evangelio:

Es mi voluntad conquistar toda la tierra de los infieles. Entonces, quien quisiera venir conmigo estará contento de comer como yo, y también de beber y vestirse como yo, etc. Asimismo (sic) trabajarás conmigo durante el día y vigilará por la noche, etc. Para que luego participe conmigo en la victoria, así como lo hizo en los trabajos. (Loyola, 1997, p. 93).

Finalmente, el practicante de los ejercicios espirituales debía de comportarse como un verdadero caballero que había aceptado la propuesta de dicho rey y estar dispuesto a entregar toda su vida, siguiendo fielmente a su rey en esta misión de conquista (Loyola, 1997). Esta espiritualidad ignaciana que relaciona lo religioso con lo político es fundamental para entender el rol que, posteriormente, jugaría el servicio a la corona portuguesa en la vida de Antonio Vieira.

Con 15 años de edad, en el año 1623, Vieira inició sus estudios teológicos y filosóficos con los jesuitas. Dos años más tarde, en 1625, concluyó el noviciado, y profesó los votos en la Compañía de Jesús, donde ejerció un fuerte liderazgo representando a la tercera generación de misioneros en Brasil (Vainfas, 2011, p. 35-40). En 1626 fue designado para escribir la Carta Anual, una correspondencia enviada al general de la Compañía de Jesús que narra todo lo sucedido en aquel año en la colonia brasileña. En esta Carta, se puede notar su conocimiento sobre la situación de su organización religiosa (Vieira, "Carta Ânua ao geral da Companhia de Jesus", 30 de setembro de 1626).

La formación de Vieira y el inicio de su trabajo misionero en Brasil se da en un contexto de profundos conflictos y transformaciones, en la metrópoli y en la colonia. Durante el siglo XVI, la monarquía española bajo Felipe II (1527-1598) llegó a ser la primera potencia de Europa, esto le permitió llegar a ser un imperio

mundial que, por primera vez en la historia, integraba territorios de los cuatro continentes.

Como se ha mencionado en el capítulo anterior, el reinado de Portugal, después de la muerte del rey don Sebastián I (1578), fue asumido por un breve tiempo por el cardenal don Enrique. Después de muchos conflictos y luchas entre Portugal y España, la corona pasó a Felipe II de España, también conocido como Felipe I de Portugal. Este fue el periodo de la Unión Ibérica, que se extendió de 1580 a 1640, cuando la dinastía española de los Habsburgo gobernó Portugal. Los acuerdos de Tomar (1581)⁵⁸, permitían a Portugal mantener ciertos privilegios administrativos, durante los sesenta años que permaneció como reino anexo de España. Durante este periodo, Portugal heredó los enemigos de Felipe II en Europa; entre ellos los holandeses que luchaban contra España desde el año 1568, debido al inconformismo de las provincias de los Países Bajos que pertenecían a España, a los controles fiscales provenientes de Madrid, así como a la intolerancia religiosa de los monarcas católicos españoles. Fue una larga guerra que se extendió cerca de ochenta años.

Al iniciarse el siglo XVII, en 1619, se intensifican los conflictos con Holanda; tanto los navíos holandeses como los ingleses desafiaban la hegemonía española. La intimidación permanente de los navíos holandeses y de los contrabandistas ingleses se concretó sobre todo en los territorios originalmente portugueses del Atlántico, y en territorios del Caribe, los cuales eran los puntos más vulnerables del imperio hispanoamericano (Vicens, 1966, p. 259-343).

Antonio Vieira presenció las guerras que desató la marina holandesa contra Brasil durante el periodo de 1624 hasta principios de 1640. Él fue testigo del asedio militar al que fue sometida Bahía el 8 de mayo de 1624, el cual Vieira

⁵⁸Según los acuerdos de Tomar, Portugal se regiría por sus propias leyes, tradiciones e instituciones, sin que ninguna de ellas pudiera modificarse a menos que mediara el consentimiento del reino. No habría pues, absorción o dominio de Castilla sobre Portugal, sino autonomía plena de este respecto de aquella.

analizó como un castigo de Dios contra la ciudad, y describió con muchos detalles:

A la luz del día siguiente, apareció la armada enemiga, que estaba dividida en escuadrones y estaba entrando. Las trompetas bastardas sonaron al sonido de la guerra, que con el rojo del pavés llegó a la distancia publicando sangre. Se veían banderas, flámulas y estandartes que, ondeando desde las antenas y el mástil más alto, descendían hasta barrer el mar con tanta majestad y gracia que, si no fuera el temor, podrían hacer una alegre y hermosa vista. En este orden, llegaron muy seguros, sin obstaculizar los fuertes, porque, como el puerto es tan ancho, tenían espacio para desviarse de los disparos. (...) Y hubo una tormenta de fuego y hierro, tal el estruendo y la confusión que, a muchos, especialmente a los pocos experimentados, causó perturbación y asombro, porque por un lado los relámpagos fusilando herían los ojos y con la espesa nube de humo no se podían ver; por otro lado, el continuo trueno de la artillería dificultaban el uso de las lenguas y oídos, y todo junto, mezclado con trompetas y más instrumentos de guerra, era terror para muchos y confusión para todos (Vieira, 1626, Carta Ânua).

Durante la ocupación holandesa, quienes ofrecían resistencia terminaban prisioneros. Los indígenas que trabajaban y vivían en las propiedades de los jesuitas también participaron a la par de estos en la defensa de la ciudad; de tal modo, el obispo don Marcos Teixeira tomó las armas convirtiéndose en capitán y combatió a los holandeses hasta morir. En esta situación vivida por los jesuitas en Bahía, se puede percibir en la descripción de Vieira el elogio jesuita a las luchas de los indígenas contra los invasores. Afirmaba que estos siguieron las instrucciones de los prelados, con la ventaja de que conocían muy bien el terreno; con sus flechas envenenadas se convertían en un determinante defensor del ejército portugués (Vieira, 1626, p. 83).

Este periodo de la ocupación holandesa asumió especial significado para los negros y negras esclavizados. Clóvis Moura y Soraya Silva (2004) analizaron sus diferentes formas de participación en las batallas entre Portugal y Holanda, así como las implicaciones de este periodo para la organización de negros y negras. Los holandeses, tras apoderarse de Salvador (Bahía, 1624), extendieron su poderío entre 1637 y 1641 a toda la costa del nordeste brasileño. Al inicio, al

invadir la ciudad de Salvador (1624) anunciaron que luego de la ocupación se aboliría la esclavitud negra; la noticia fue recibida con mucha alegría y celebración por parte de los negros/as, pero el entusiasmo duró muy poco tiempo. La promesa no se cumplió, pues pronto los holandeses percibieron que, sin la presencia de la mano de obra negra, no era posible el funcionamiento de los ingenios de caña de azúcar.

En tanto, avanzaba la lucha hispanoportuguesa contra los holandeses por el dominio del nordeste brasileño. El posicionamiento de los negros en el conflicto no fue uniforme. Como afirman Moura y Silva (2004), se pueden encontrar cuatro diferentes grupos: uno que estaba conformado por esclavos que trabajaban en los ingenios de portugueses, quienes, por imposición de sus señores o por libre iniciativa, se incorporaron a las tropas que luchaban en contra de los invasores; un líder negro como Henrique Días se destacó en uno de los frentes de combate. Otro grupo, comandado por el negro Calabar, apoyó a los holandeses. En un tercer grupo, mientras los portugueses se dedicaban a las luchas contra los invasores holandeses, los negros utilizaban estas circunstancias para conformar espacios de resistencia mediante los quilombos; y un cuarto grupo buscaba liberarse a través de las fugas individuales y del *bandolismo*⁵⁹. La resistencia y la organización de los quilombos se fortalecerá en el periodo de la dominación holandesa (Moura, 2004, p. 139). Entre estos estaba el Quilombo dos Palmares, el mayor asentamiento de esclavos fugados del periodo colonial en América, ubicado en el Estado de Alagoas, Brasil; dentro de sus líderes y lideresas está Zumbí de los Palmares y Dandara de los Palmares, tema mencionado en el capítulo anterior y que se retomará en el último capítulo de esta investigación.

Los holandeses no solo fueron propietarios de esclavos, sino que disputaron el tráfico con los portugueses, llegando a ocupar Angola y Guinea, puertos clave en la trata de esclavos. Menciona Moura (2004) que los holandeses seleccionaban el tipo de esclavos que importaban, consideraban estos criterios:

⁵⁹ La traducción sería bandidaje. Gabriel Martínez (2005), retomando los trabajos de Moura (1981) y Freitas (1980) considera el *Bandoleirismo* como una forma revolucionaria basada en la negación del trabajo esclavo, y la consiguiente práctica del ocio (en el caso de fugitivos individuales que se dedican a vagar, principalmente en las ciudades).

a los más trabajadores, los más obstinados, los más esforzados, los audaces, los limpios –y este era un criterio más para las mujeres, pues serían las más aptas para el trabajo doméstico; estaban atentos a los que eran más astutos, los que se rebelaban, que no respetaban a nadie y huían a las matas. Es así como los holandeses llegaron a ser grandes empresarios en el comercio de carne humana (Moura, 2004, p. 139-143).

En el año de 1625 Vieira inició su trabajo misionero con los indígenas. En la Carta Ânua⁶⁰ de 1626 informa sobre el trabajo de los jesuitas entre las comunidades indígenas de Bahía, de la Misión en la Laguna de los Patos entre las comunidades indígenas Guaianás, en la capitanía de Espírito Santo, el trabajo de Mares Verdes entre los indígenas paranaubis, y la actividad de los padres en el Colegio de Pernambuco, donde los holandeses habían destruido las imágenes católicas del templo. En su descripción sobre las misiones entre los indígenas en Brasil, Vieira se sitúa en la tradición jesuita que procuraba denunciar a los colonos portugueses su “consciencia mala”, por el maltrato a los indígenas y por distanciarlos de las misiones jesuitas construidas cerca de poblaciones blancas (Pécora, 2002, p. 10).

Su posicionamiento encontraba apoyo en la ley de prohibición del cautiverio de los indígenas, promulgada en 1570 por D. Sebastião, rey de Portugal. Esta prohibía la esclavitud indígena, excepto cuando fuesen tomados en “justa guerra”. Dicha ley había sido confirmada por Felipe II en el año 1605. Posteriormente, la bula emitida por el papa Urbano VIII, en el año 1639, declararí la libertad a los indios y la determinación de su conversión (Freitas, 1980, p. 11-17). Por lo tanto, en el sentido jurídico y religioso, la actitud de Vieira frente a los indígenas seguía las normativas políticas y de la iglesia. A la vez,

⁶⁰Las Cartas Anuas de acuerdo con el sistema de gobierno de la Compañía de Jesús, fueron imprescindibles como método de información, no solo hacia el padre general, sino también de forma horizontal, en relación a los demás jesuitas. En las palabras del propio san Ignacio, estas formas de comunicación era “lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí”. Inicialmente la carta era enviada a cada mes. Pero en la Segunda Asamblea Congregación General de la Compañía de Jesús, realizada en 1565, se extendió el plazo para el envío de cartas a un año, siendo tal el crecimiento de la Orden que se decidió compendiar estos informes e imprimirlos (Page, C., 2008, *El Colegio de Tarija y las misiones de Chiquitos según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús*).

esta realidad permitía a la Compañía de Jesús desarrollar sus objetivos económicos, su labor pastoral y evangelizadora en las tierras de las colonias portuguesas. Antonio Vieira fue nombrado profesor de teología en el Colegio de Olinda en 1628 y regresó a Bahía hasta finales de 1629.

El primer sermón de Vieira dirigido a los esclavos africanos ocurrió también al inicio de su trabajo misionero, en 1633, en un ingenio de Bahía. El contenido de su predicación reflejaba su conocimiento respecto a los detalles de la cotidianidad de los esclavos africanos, como se mencionó anteriormente. En el próximo capítulo se desarrollará un análisis detallado de estos sermones; por el momento es importante mencionar que, en su reflexión, Vieira critica a los señores de los ingenios, porque aprovechándose de los “miserables cuerpos” de los esclavos y “descuidando su alma”, solo veían en estos la manera de aprovecharlos para sus intereses temporales. En el sermón menciona que los “etíopes” son también hijos de la Virgen Santísima, pero este vínculo filial no resulta en la igualdad que se esperaría de esta relación. Más bien, la reflexión de Vieira termina justificando bíblica y teológicamente la condición de esclavitud de los “pretos” traídos de tierras africanas y vendidos como mercadería en los puertos de Brasil. Consideraba que, por su condición de “gentiles” y “esclavos”, debían continuar en el último peldaño de la pirámide social (Vieira, 1633, Sermão XIV, en Bahía, dirigido a la Hermandad de los *Pretos* de un ingenio, el día de S. João Evangelista). Jurídicamente hablando, su posición respecto a la esclavitud se fundamenta en el Código Filipino u Ordenación del Reino de Portugal de 1603, que legislaba el comercio de los esclavos africanos y a la vez exigía a los compradores bautizar a estos, a sus hijos e hijas con el Prior o Cura de la iglesia en cuya jurisdicción vivían (Freitas, 1980, p. 25-29).

En los escritos vieiranos hay una interrelación entre los aspectos políticos y religiosos; sus primeras predicaciones públicas se dieron en el contexto de las guerras pernambucanas contra los holandeses. En su sermón del 6 de marzo de 1633 predicado en Salvador, ante una audiencia de los señores y colonos exiliados de Pernambuco, Vieira se refirió al permanente estado de alerta ante la

invasión holandesa⁶¹, considerando que Bahía se había convertido en un bastión militar contra los invasores, enemigos y herejes calvinistas (Vieira, 1633, “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”).

Al principio, sus análisis veían estas invasiones como un castigo divino por la desobediencia de los portugueses, pero creía que con la providencia de Dios finalmente se impondría la superioridad del catolicismo. El concepto de Providencia Divina⁶², relacionada con los hechos históricos, caracterizó en parte el siglo XVII, y estaba influenciado por la tradicional imagen cristiana de la providencia como una explicación del orden existente entre el caos de las acciones humanas y un ordenamiento que conduce hacia el buen gobierno del mundo. Esta visión supera una imagen cíclica del tiempo para indicar una concepción lineal que se extiende entre los marcos temporales del inicio (creación del ser humano por parte de Dios) y del fin (Juicio Final) (Menezes, 2006, p. 8). La historia para Vieira, dentro de esta concepción, sería un desplegar de la intención y voluntad divina, de modo que los aspectos religiosos y políticos estaban interconectados. Esta visión de la historia, que identifica el presente como el lugar de culminación de un proceso histórico, es parte de la versión eurocéntrica de la modernidad, a partir de la cual se establece la jerarquía entre varios polos, o sea entre lo tradicional y lo moderno, lo racional y lo mítico, lo primitivo y lo civilizado y en su versión secular, lo mágico y lo científico. El pensamiento de Vieira, es una versión teológica de esta lógica característica del tiempo moderno.

⁶¹Sobre las conquistas holandesas en África, ver: Alencastro, F. (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 188-246.

⁶² Sobre el tema ver: Edmilson Menezes (org.). *História e providencialismo: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos*. Para el periodo y el tema de esta investigación, son de especial importancia los textos de Bossuet, contemporáneo de Antonio Vieira. Los comentarios relacionados a Bossuet destacan cómo la fuerza de la concepción cristiana de providencia divina llega a influenciar la tradición alemana de la filosofía de la historia elaborando una concepción de teodicea, aunque progresivamente se aleja del concepto de Dios. Esta lógica lineal de la historia, con la gradual superación de los antiguos por los modernos es una de los orígenes del surgimiento de la noción de progreso (p. 8-10).

2.1.3 Vieira al servicio de la corona portuguesa (1640-1651)

El 27 de febrero de 1641, sale de Bahía en dirección a Lisboa una comitiva dirigida por don Fernando de Mascarenhas y el padre Simão de Vasconcelos, con el fin de jurar fidelidad al nuevo Rey de Portugal. La participación de Antonio Vieira en tal comitiva fue fundamental para iniciar una nueva etapa en su ascenso político; esta fue llegando a Lisboa a finales del mes de abril del mismo año (Vainfas, 2011, p. 82-87).

Vieira legó a Lisboa a la edad de 33 años y con una vasta experiencia política, pues sus últimos 15 años estuvo presente en la administración de la Compañía de Jesús y ocupado con los asuntos de la guerra que Holanda había declarado a Portugal en territorio brasileño. Encontró mucho agrado a los ojos del rey de Portugal, don João IV, debido a su facilidad oratoria, su erudición y también su valentía para asumir causas emprendidas. Además, por venir de Brasil no se encontraba mezclado en las disputas políticas anteriores a la llegada del nuevo rey portugués, que habría de impulsar la restauración del reino portugués. Era común que Vieira se presentara a la Capilla Real para predicar y, además, llegó a ser el consejero principal del rey don João IV (Vainfas, 2011, p. 88-101).

En el ambiente de la metrópoli, a principios de 1641, Vieira encontró una verdadera efervescencia visionaria, junto a un mesianismo sebastianista⁶³ manifiesto tanto entre los sacerdotes de la Compañía, y la gente pobre, como también entre los dirigentes de la restauración (Van den Besselaar, 1981, p. 22). Vieira participa en este espíritu y apela a ese despertar cultural y anhelos sebastianistas del pueblo portugués, profetizando en sus sermones que don JoãoIV

⁶³ El sebastianismo fue un movimiento místico, secular y popular que tuvo lugar en Portugal, durante la segunda mitad del siglo XVI. Estaba relacionado con la muerte del rey D. Sebastião, durante la batalla de Alcácer-Quibir, en el año 1578. En la batalla, el cuerpo del rey desapareció, lo que ocasionó el desarrollo de la leyenda de que el rey todavía estaba vivo, esperando el momento adecuado para recuperar el trono y eliminar al rey extranjero. El sebastianismo fue una expresión del sentimiento de insatisfacción con la situación política de la época y una expectativa de cambio, de salvación, incluso si para que eso ocurriera fuera necesario un milagro, como la resurrección del rey muerto, D. Sebastião. La leyenda se transfiere para Brasil, donde tendrá diferentes formas de manifestación en la vida cultural y religiosa popular. Sobre las manifestaciones del Sebastianismo en Maranhão, Brasil. Ver: Ferretti, 2011, *Encataria maranhense de Dom Sebastião*.

era el mismo rey encubierto anunciado en las trovas de Bandarra⁶⁴. El día que el rey João IV cumplió años, Vieira predicó en la Capilla Real y su mensaje presenta a san José como el encubridor de la paternidad divina de Cristo, reavivando así el mito popular del *Encubierto*. La analogía permite relacionar a san José con don João IV, presentándolo como el *Encubierto*:

El tiempo en que se comenzó a celebrar a San José fue puntualmente después de la pérdida del rey d. Sebastião, de triste memoria y antes de la feliz restitución a la corona del rey d. João, nuestro señor; para que puesto entre la ruina del reino y el remedio: tuviera compasión de la ruina y la remediase (Vieira, 1642, Sermón de São José).

Durante el periodo de 1641 a 1650 encontramos un *Vieira político*, como menciona el historiador João Lucio Azevedo (Azevedo, 1931), comprometido con la restauración de la corona portuguesa. El contenido de su predicación se relaciona con aspectos concretos de la corte, como los criterios que debía imponerse en el asunto del cobro de impuestos. Esto significaba que los tres estados de la monarquía, es decir: el eclesiástico, la nobleza y el pueblo debían contribuir con los impuestos, pues solo así se podría conservar el reino (Vieira, 1642, “Sermão de Santo Antonio”). Vieira consideraba que las mercedes⁶⁵ reales deberían darse no a los ambiciosos, sino a aquellos que realmente las merecían, y que esta normativa debía aplicarse a “todos aquellos a quienes pertenece la superintendencia del gobierno, que son los magistrados supremos en las repúblicas y en los reinos, sus príncipes y monarcas” (Vieira, 1644, “Sermão da Terceira Dominga do Advento, Capela Real”). Predicaba, de igual forma, en contra de la morosidad burocrática y la corrupción de los ministros. En uno de sus sermones de 1650, al reflexionar sobre los evangelios de Lucas 21, 27⁶⁶ y Mateo 25⁶⁷, interpreta que las autoridades espirituales y las temporales también serán objeto de un juicio riguroso por parte de

⁶⁴ Como se analizará más adelante, António Gonçalo Anes Bandarra (1500-1556), zapatero portugués, conocido profeta popular, en sus trovas anunciaba el resurgimiento del rey Sebastián. Vieira reinterpretará los Poemas de Bandarra, identificando el rey João IV, con el rey Sebastião, el Encubierto.

⁶⁵ Favores concedidos a los que servían al rey.

⁶⁶ “Y entonces verán venir al Hijo del hombre en una nube con gran poder y gloria” (Lc 21, 27).

⁶⁷ Entonces dirá también a los de su izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles.” (Mt 25, 41).

Dios, ya sea por el pecado de omisión, cuando se deja de hacer lo que la situación o cargo exige, o por el pecado de consecuencia, que se concretiza cuando se practica la corrupción (Vieira, 1650, "Sermão da Primeira Domingo do Advento").

A través de su carrera política-teológica en Portugal, Vieira vislumbró el surgimiento de una clase social en continua emergencia económica: los mercaderes cristianos-nuevos y los judíos holandeses, quienes se desplazaban con sus navíos por el triángulo del comercio atlántico con mayor fuerza desde inicios del siglo XVII. Esta ruta tenía a Europa como centro y unió los tres continentes. Los navíos de estos mercaderes transportaban artículos de poco valor como tejidos, uniformes, bebidas alcohólicas, espejos, collares, barras de hierro y armas desde Europa y eran cambiados en África por otros productos como oro, marfil, goma y esclavos. Los esclavos eran transportados para América y los colonos los explotaban en las plantaciones de azúcar y en las minas. En Brasil, Caribe y otras regiones del continente americano se cambiaban los esclavos por metales preciosos, madera, café, tabaco, azúcar y algodón (Goslinga, 1983). La naturalidad con que la perspectiva histórica de Vieira registra el triángulo del comercio atlántico y la emergencia de clases económicas en el siglo XVII, no visibiliza los cuerpos y la sangre africana que quedó esparcida en el continente desarraigando pueblos y culturas.

Vieira impulsó la política de efectuar alianzas comerciales entre el rey y los cristianos-nuevos a través de la creación de la Compañía General de Comercio de Brasil. Esta compañía, conocida también como la Compañía de los judíos, eximió de las penas de Inquisición a los cristianos nuevos que la ayudasen con dinero. En el contrato estaba obligada a financiar 36 navíos de guerra, cada uno con 23 piezas de artillería y viajar dos veces al Brasil en una caravana de dieciocho naves. El objetivo de esta negociación era el de proteger a los cristianos-nuevos del reino que se encontraban emparentados y a los judíos portugueses de Holanda; y fue el motivo por el cual la corona portuguesa, bajo João IV, entró en contradicción con el Santo Oficio de la Inquisición, que veía a calvinistas holandeses y a judíos como herejes. Vieira, por su parte, no dejó de reivindicar a los judíos de Rouen (Francia) y de Holanda, con argumentos de orden político y religioso, por considerar a los

judíos como el pueblo escogido por Dios; además, fue acusado por el Santo Oficio de defender a los sefarditas⁶⁸, atraer los capitales judeo-portugueses esparcidos por el mundo y procurar también los capitales holandeses.

Desde 1644 la Compañía de Jesús quería aplicar un castigo a Vieira cuando se le cuestionó su fidelidad al papa, acción que logró solventar gracias a la intervención del rey João IV. Sin embargo, la situación se agravó en el año 1649 cuando, presionado por la misma Compañía de Jesús, Vieira se encontró frente a su inminente expulsión de esta orden religiosa. En esta situación, declaró que su vida tenía sentido al servicio de la Compañía de Jesús, prefiriendo retirarse de la vida política y regresar a Brasil antes que ser expulsado (Barros, 1746, p. 215-227).

Antes de su viaje, Vieira fue enviado por el rey a una misión en Roma con el propósito de obtener el reconocimiento pontificio y la nominación de obispos portugueses. Fracasó en ello, pues ni siquiera logró conversar con el papa Inocencio X, quien no reconocía al rey de Portugal. Vieira viajó de Lisboa a Brasil a finales de 1652, pasó la navidad en Cabo Verde y de ahí prosiguió su viaje, llegando a São Luis de Maranhão, al nuevo frente de misiones jesuitas, el 16 de enero de 1653. En esa provincia fue nombrado Superior de las Misiones jesuitas de Maranhão y Grão-Para.

Al considerar el trabajo de Vieira como consejero del rey d. João IV, es decir, el *Vieira político* en palabras de Azevedo (1931) no se asume que él haya sido un innovador de la “teoría política” de su época. Vieira fue tributario de la literatura y del pensamiento político de su tiempo, donde el término político estaba relacionado con la vida en comunidad y el gobierno de la ciudad (Oliveira, 2011). La tradición cristiana le añade un significado trascendente a ese concepto al afirmar que los seres humanos al ser bien gobernados podrían acercarse a la beatitud y a la salvación, de ahí la preocupación por las cualidades personales del príncipe. Al mismo tiempo todo y cualquier gesto virtuoso en el mundo terrenal, incluido el servicio del rey y de los vasallos, fue asimilado como una forma de servir a Dios (Oliveira, 2011). Para el jesuita la política no estaba aislada de otras áreas de la vida humana. “Política terrenal” y “política celestial” estaban relacionadas y marcada

⁶⁸ Se trata de los judíos que vivían en la península ibérica.

por la providencia divina, por eso con frecuencia se identificaba como profeta. Para él “una verdadera política es el temor de Dios, el respeto de Dios, la dependencia de Dios, y la amistad de Dios, se trata del verdadero arte de reinar y guardar la ley divina” (Sermão da Sexta-feira da Quaresma, Capilla Real, Lisboa, 1662). En este sentido, el servicio a Dios modela el servicio al rey. Pero, es también en el siglo XVII, cuando se inicia “el proceso de autonomización del discurso sobre la política, a través de la aparición de tratados que dedicaban mayor espacio a temas como la “razón de estado” y las tecnologías de dominación (Oliveira, 2011). Este cambio se percibe en la obra de Vieira, pues se va pasando del gobierno de las almas al comando de las cosas, lo que significó el quiebre de una racionalidad “finalista” y la emergencia de una racionalidad calculadora, basada no en las virtudes, sino en la fuerza (Oliveira, 2011). El paso de una mentalidad a otra aparece como contradicciones en el pensamiento de Vieira.

2.2 Antonio Vieira: evangelizador entre los indígenas, procesos inquisitorios y últimas producciones literarias (1652-1697)

2.2.1 El “Paiaçu”: Vieira en las misiones indígenas (1652-1661)

Vieira llegó a Maranhão el 16 de enero de 1653 como superior de las Misiones. En los años de 1653 a 1661, concentró su trabajo en las provincias de Maranhão y Grão-Pará, región con fuerte presencia indígena. Vieira opta por el trabajo entre ellos, como lo expresa en el “Sermón del Primer Domingo de Cuaresma”: “resolví cambiar un servicio de Dios por otro, e irme a doctrinar los indios por estas aldeas” (Vieira, 1653b, “Sermão da Primera Dominga da Quaresma”). Como encargado de las misiones, invirtió gran parte de su tiempo entrando por los sertones, visitando las comunidades y trabajando entre ellos. Tal fue su presencia con los pueblos indígenas, que estos le asignaron cariñosamente el nombre de “Paiaçu”, que en lengua tupí significa “Padre grande”.

La evangelización de los indígenas, las discusiones acerca de la legitimidad o no de su esclavitud, los enfrentamientos a los grupos que estaban en favor de

la esclavitud indígena, los diálogos permanentes con el rey João IV para buscar la protección y defensa de los nativos, la autonomía de los jesuitas en relación con las autoridades locales, fueron temas que ocuparon a Vieira durante este periodo de su vida. Un tiempo marcado por conflictos entre los colonos y los jesuitas, pues los colonos defendían el trabajo esclavo con el argumento de que sin la mano de obra indígena no era posible llevar adelante la colonización, mientras que los jesuitas insistían en el trabajo por su conversión. La fundamentación teológica de la defensa y conversión de los indígenas eran leídas y predicadas por teólogos portugueses y españoles desde la llegada de los europeos a América. Había una preocupación con los procedimientos de conversión e inserción de los indígenas en los dominios locales de las monarquías (Munhós, p. 269). En palabras de Bosi (2009), ambos grupos disputaban el dominio de los indígenas y en eso consistió el proyecto colonizador que reunió conquistadores y misioneros (p. 248).

Los indígenas eran considerados libres, como se mencionó anteriormente. D. João IV, siguiendo la misma orientación, en 1652, desde Lisboa envió instrucciones que prohibían su cacería y mandaba liberar a los que se encontraban en cautiverio. Los colonos se negaron a acatar esta reglamentación y el gobierno local suspendió su vigencia. La Carta Real del 17 de octubre de 1653 reformuló las instrucciones anteriores, designó al desembargador⁶⁹ João Cabral de Barros como un síndico del asunto, determinando que él junto con las Cámaras de Belén y de São Luis eran los responsables de examinar los casos de esclavitud.

Debido a los abusos por parte de los colonos, por orden real se estableció, en Maranhão, una Junta de letrados presidida por D. Pedro de Alencastro,

⁶⁹ Desembargadores eran magistrados de segunda instancia que juzgaban las apelaciones y los pedidos de súplica para obtener clemencia real. Recibieron ese nombre porque despachaban directamente al rey las peticiones formuladas por los individuos en asuntos de gracia y justicia, preparando y ejecutando decisiones reales. Poco a poco, los reyes les dieron la autoridad para tomar, en su nombre, las decisiones sobre estos asuntos, comenzando a constituir el Desembargo do Paço. Ver: *A estrutura jurídica no Brasil colonial. Criação, ordenação e implementação*. En: *Ámbito Jurídico - o seu portal jurídico da internet*. Recuperado de: <https://ambitojuridico.com.br/edicoes/revista-72/a-estrutura-juridica-no-brasil-colonial-criacao-ordenacao-e-implementacao/>

arzobispo de Braga y presidente del *paço*⁷⁰, miembros del consejo real, desembargadores del *paço*, el diputado de la mesa de consciencia, dos teólogos, dos obispos, cinco religiosos y entre ellos Antonio Vieira como uno de los representantes de los jesuitas. La Junta decidió que en la Provincia de Maranhão no se podría mantener cautivos a los indígenas excepto en los siguientes casos: a) en guerra defensiva u ofensiva dada por la población, o sea por los colonos hacia los indígenas (en el documento aparece “nosotros” que significa los colonos⁷¹ hacia los indígenas); b) si ellos (los indígenas) impidiesen la predicación del sagrado evangelio; c) si estuviesen (indígenas) presos para ser muertos y comidos por sus enemigos; y d) si fuesen tomados o comprados (“rescatados”) estando en condición de esclavos de los mismos indios después de librarse una guerra justa entre ellos. En las discusiones generales de la Junta (con las autoridades estatales y colonos) y en las votaciones, Vieira tenía como aliado al gobernador y capitán-general André Vidal de Negreiros, pero en la mayoría de las veces debía resignarse, pues sus propuestas eran desechadas por contar con menos votos (Bosi, 2009, p. 250).

Los indígenas, además de ser utilizados como fuerza de trabajo, una vez aliados o pacificados permitían a la empresa colonial un margen de seguridad frente las amenazas externas de otras potencias europeas; constituían aquel sustrato mínimo de población nativa necesaria para el mantenimiento del dominio de las tierras conquistadas (Puntoni, 2002, p. 49). Puntoni recuerda a Caio Prado, quien afirmaba que el interés de los portugueses por los indígenas, además de aprovecharse de su trabajo, era que el indígena se tornaba participante de la colonización, como poblador, apto a atender su carácter militar y de defensa, por esta razón era importante mantener su “libertad natural” (Prado, 1961). Es tema de esta investigación analizar el posicionamiento de Vieira frente a la esclavitud indígena y la esclavitud negra, considerando las circunstancias históricas,

⁷⁰ El significado de *paço* es palacio. En el contexto, se refiere a la nota 69, cuando el rey cede a los desembargadores parte de su poder en tomar decisiones sobre asuntos locales.

⁷¹ Bosi comenta que la expresión “guerra defensiva de nosotros hacia los indígenas” que aparece en el documento manifiesta el estado de beligerancia crónico de los colonos *luso-maranhense* y los grupos indígenas esparcidos por el nordeste y la amazonia (Bosi, 2009, p. 250).

económicas y la teología que justifica sus distintos puntos de vista y práctica política.

La defensa y preocupación de Vieira con la evangelización indígena se manifiesta en sus sermones y en diferentes correspondencias enviadas al rey de Portugal. El 20 de mayo de 1653 Vieira, recién llegado a Maranhão, escribe al Rey D. João IV informando sobre la situación de la Provincia y solicitando “el remedio para los males que había encontrado”.

Vuestra Majestad, me encomendó la conversión de la gentilidad de este estado y la conservación y aumento de nuestra santa fe en él; yo faltaría a esta obligación y de la conciencia si no informara a V. M. de los grandes desamparos espirituales que se padece en todas esas partes (...) (Vieira, 1653a, Cartas do Brasil, p. 432).

En los primeros párrafos de la carta, Vieira describe la “necesidad espiritual” que vivían los portugueses y destaca que el mayor desamparo lo sufrían las mujeres, sus hijos e hijas: “Muriendo no pocas veces unos y otros sin confesión”. Luego, menciona las diferencias sociales entre los mismos portugueses; muchos de ellos eran personas *degradadas* de la metrópoli que al no contar con recursos económicos llegaron a ganarse la vida en esa provincia (Vieira, 1653a, p. 432). Aunque la carta informa acerca de diferentes circunstancias que ameritan la atención del rey, la preocupación principal del misionero era la situación de los indígenas. Menciona sus condiciones de trabajo, refiriéndose de forma explícita a toda la crueldad que significaba el cultivo del tabaco. En ese contexto, Vieira se preocupa por *la separación de las familias*, indicando que *las mujeres indígenas eran sacadas de su hogar y llevadas a servir en casas particulares* (Vieira, 1653a, p. 435).

En el análisis de las condiciones de vida de los indígenas, la argumentación de Vieira se enfoca en la codicia de los gobernantes, quienes permitían a los colonos seguir entrando por los sertones en búsqueda de indígenas para el trabajo forzado, aun cuando su esclavización había sido legalmente prohibida.

En su carta “presenta los males y pide el remedio”, solicitando al rey D. João IV el envío de un número suficiente de religiosos que “adoctrinen a los indios, bauticen y rebauticen a los que estuviesen mal bautizados y les administren los demás sacramentos” (Vieira, 1653a, p. 433).

Para el misionero, tener a los indígenas como *servidores del rey católico* y *salvarlos de la barbarie de una vida sin fe en Dios* era, al mismo tiempo, aumentar los poderes del imperio portugués, confirmando su dominio en América. La conversión de los indígenas significaba transformarlos en leales vasallos de la Corona portuguesa. Esto se daba reuniéndolos en las reducciones administradas por los jesuitas, llamadas “aldeamentos⁷²d’el-rey”. Teológicamente significaba traer nuevos miembros para formar parte del Cuerpo de Cristo, aumentando así este cuerpo, *aun cuando estos nuevos miembros fueran inferiores* (Munhós, p. 270).

Aliado al pedido de nuevos religiosos, Vieira menciona otro tema que era fuente de conflictos con los portugueses. Se trata de la relación entre los jesuitas y los colonos. En este sentido, solicitaba al rey que conservara la autonomía de los religiosos en su práctica misionera frente a las autoridades locales; alegaba que las autoridades locales actuaban por puros intereses, pedía que la acción de la Compañía de Jesús fuera garante de la libertad indígena en Maranhão y en el Grão-Pará.

En el año de 1654, Vieira envió otra carta a D. João IV en la que exterioriza cómo remediar la situación en que vivían los indígenas. En la introducción a la carta señala: “dado que las injusticias que hacen a esa pobre y miserabilísima gente no caben en ningún papel, diré solamente el modo cómo se puede remediar esta situación” (Vieira, 1954). Algunas sugerencias mencionadas por Vieira son: a) que los gobernantes y *capitanes-mores* no tengan jurisdicción alguna sobre los indios naturales de la tierra; b) que los indios tengan un procurador general en cada capitanía, independiente del gobernador y capitanes-mores; c) que los indios estén sujetos y sean gobernados por personas

⁷²En la colonización española, se llamaban reducciones indígenas o pueblos de indios.

religiosas; d) que a inicio de cada año se haga una lista en las aldeas de cada capitanía con los indios que están disponibles para ser repartidos entre habitantes, tomando en consideración los que más necesitan; e) la unión de las aldeas más pequeñas agrupando a los indios para que sean mejor doctrinados; f) que los indios tengan tiempo de atender a sus cultivos, que el trabajo fuera de su aldea se limite a un máximo de cuatro meses al año; g) que el trabajo de los indios sea remunerado y el dinero se guarde en la aldea en un arca que tendrá dos llaves, una quedará con el religioso responsable y otra con el principal de la misma aldea; h) que las *entradas* en los sertones las hagan solamente personas eclesiásticas y que sean estas quienes juzguen si los cautiverios son justos o no; *para eso que esté a cargo un buen teólogo y otro que hable la lengua de los nativos*; i) que los religiosos encargados de los indios no se ocupen de sus intereses particulares, no les sea permitido tener hacienda, ni cultivos de tabaco, ni cultivos de caña o ingenios en los cuales trabajen los indios, de forma libre o esclavos. Varias de estas propuestas fueron incluidas en la Ley del 9 de abril de 1655, aprobadas como resoluciones de la Junta que se reunió en Lisboa, a la cual asistió Vieira en su viaje a Portugal⁷³.

El tema de la codicia de los colonos, la corrupción y el maltrato indígena aparece también en sus sermones. En el “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”, proclamado en la ciudad de São Luis do Maranhão (1653), el texto bíblico de referencia son las tres tentaciones de Cristo⁷⁴. La tercera tentación, según el texto bíblico, dice: “El diablo llevó a Jesús a un monte muy alto, le enseñó todo el mundo y dijo a Jesús: ‘Te daré todo esto si te arrodillas y me adoras’ (Mt 4, 9). Con la pregunta retórica: “¿Con qué precio el diablo compra el alma?”, Vieira va desenmascarando la práctica esclavista de los colonos, identificando la esclavización de los indígenas con el “vender el alma al diablo”:

Todo hombre que deba el servicio o la libertad de otra persona y, al poder devolverlo, no lo devuelve, ciertamente se está condenando a sí mismo: todos, o casi todos los hombres en Maranhão, deben los servicios y libertades de los demás [de los indígenas] y, al poder

⁷³ Notas de editor. Cartas do Brasil, 2003.

⁷⁴ Vieira utiliza la versión del Evangelio de Mateo 4, 1-11.

restituir, no restituye: pronto, todos o casi todos están condenados (Vieira, 1653a, “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”).

Las palabras denuncian el cautiverio injusto de los indígenas, considerando la apropiación indebida del trabajo del otro (indígena) merecedora de condenación.

En el “Sermão da Cuarta Dominga da Quaresma” (1657), el predicador portugués abre su reflexión diciendo: “El sermón de hoy será todo sobre el cuerpo y para el cuerpo. En los pasados (sermones) tratamos de cómo alcanzar los bienes espirituales; hoy enseñaremos cómo se ha de alcanzar y añadir bienes temporales”. Más adelante, cuando se analice la estructura de los sermones, se destacará la importancia de la presentación del tema del sermón, con el que Vieira busca una forma llamativa de mantener la atención de sus oyentes durante toda su exposición. El predicador, con la metáfora del pan, se refiere a los bienes materiales. Muestra la contraposición entre el comer y el no comer; el segundo, el no comer, es presentado como el ayuno que en la tradición judeocristiana se ofrece como una forma de agradar a Dios. Pero, “ayunar y guardar el pan, no es abstinencia, es avaricia”, es “apropiarse de lo ajeno”, afirma Vieira.

El sermón también menciona lo que Vieira llama el “pecado general de Brasil”, el cual consiste en no guardar los domingos y los días de fiesta; no permitir el descanso del esclavo una vez a la semana para que pudiera ir los domingos a la iglesia, lo que evidencia la codicia de los colonos. Al final del sermón hace un llamado a compartir el pan, “si queréis que vuestros bienes crezcan y se multipliquen, compartid con los pobres (...) Para sembrar no hay mejor tierra que las manos del pobre y para negociar no hay mejor correspondiente que Dios”. Termina diciendo: “La imagen de Cristo que está en la iglesia es imagen muerta, que no padece; las imágenes de Cristo que son los pobres son imágenes vivas, que padecen”. En el contexto del sermón, está muy clara la identificación del pobre con el indígena y la crítica a la avaricia de los colonos que los esclaviza.

El “Sermón de San Antonio” (1654), es conocido por la habilidad oratoria y creatividad de Vieira. Por ser el día del santo, el 13 de junio, toma como

referencia la conocida anécdota de la predicación de san Antonio a los peces⁷⁵. El sermón expresa la gran imaginación de Vieira, quien construye su argumentación simulando dirigirse a diferentes tipos de peces. Considerando las características de cada uno, elabora su discurso, el cual tiene como objetivo criticar la corrupción y los vicios de los colonos, las incongruencias de los predicadores que no pregonan la verdadera doctrina, sino que actúan según sus propios intereses. Recuerda que, como los peces, el predicador tiene la función de ser firme y hacer “estremecer” a los oyentes por su autoridad, así como los peces hacen estremecer la vara de pescar; debe “tener una visión amplia, capaz de ver las recompensas y castigos”, como los peces llamados cuatro ojos, que miran sobre el agua y por debajo del agua; “estar atentos a las necesidades de los pobres, como las sardinas, que se encuentran en abundancia en los mares y es la comida de los más pobres”. Después de hablar a los predicadores, se dirige a los colonos, criticando su actitud de vivir de apariencias, como parásitos y aduladores, que dependen del poder de otros; reprocha su ambición y su oportunismo, al apropiarse de los bienes ajenos. Días después, Vieira embarca para Portugal, por un periodo breve, donde pretendía obtener del rey una legislación más justa para los indígenas.

En el año de 1656, muere el rey D. João IV y Portugal quedó bajo la regencia de su esposa D. Luisa de Gusmão. Posteriormente, en la colonia brasileña, los conflictos entre los miembros de la Compañía de Jesús y colonos se agravaron. En mayo de 1661, Vieira y los demás jesuitas fueron expulsados de Maranhão y Grão-Pará, por lo que regresó a Portugal, donde permaneció durante veinte años. Pasado este tiempo, en 1681, retorna a Brasil y se ubica en Bahía hasta el final de sus días, como se verá más adelante.

⁷⁵San Antonio de Padua nació en Lisboa, en 1195. Santo franciscano de origen portugués, sacerdote y doctor de la Iglesia. Cuenta la historia del santo que, llegando a predicar a la ciudad de Rímini, no había interés por parte de la población en escucharlo. Frente esta reacción, san Antonio camina en dirección al mar y dirige su predicación a los peces que afloran a escuchar la palabra de exhortación del predicador (Ver: <https://www.santantonio.org/es/content/la-predicaci%C3%B3n-los-peces> Consultado: 19 de enero de 2020).

2.2.2 Proceso inquisitorio sufrido por Vieira (1662-1675)

Las primeras denuncias contra Antonio Vieira por herejía se iniciaron en 1649, año en que, por su influencia, se prohibió a la inquisición confiscar los bienes de los reos judíos. Su posicionamiento a favor de las sinagogas públicas en Portugal, la defensa de la libertad de culto para judíos portugueses, su simpatía por las profecías de Bandarra –como se verá más adelante– resultaron en una fuerte oposición a Vieira dentro de la misma Compañía de Jesús, que deseaba verlo fuera de los asuntos políticos (Vainfas, 2011, p. 221). Estas primeras acusaciones fueron archivadas y no se le abrió ningún proceso. El interés de la corona portuguesa, bajo el reinado de João IV, de favorecer las relaciones con la diáspora judía portuguesa conocida como *cristãos-novos* y crear una Compañía de Comercio con Brasil fue otro elemento considerado más adelante por los inquisidores.

El 21 de junio de 1663, Antonio Vieira fue llamado para un interrogatorio ante el tribunal de la Inquisición en Coímbra. Como tribunal religioso, estaba especializado en crímenes contra la fe católica. La acusación principal versaba sobre el contenido de la “Carta Esperanças de Portugal”⁷⁶, en la cual Vieira afirmaba, entre otros elementos, la resurrección del rey D. João IV para conducir el Quinto Imperio, el triunfo de Portugal. Defender el judaísmo, proteger a los cristianos-nuevos y manifestar ideas contrarias a la fe católica fueron otras acusaciones presentadas contra el jesuita (Besselaar, 2002, p.41-108).

El proceso duró varios años, durante los cuales Vieira pudo escribir su defensa en libertad e iniciar su escrito *Clavis Prophetarum*. El proceso de la Inquisición culminó con el encarcelamiento de Vieira en octubre de 1665. Al final de 1666, año esperado por él para la resurrección del rey y para la instauración del Quinto Imperio, estaba decepcionado y derrotado. Su tiempo en la prisión, según algunos de sus biógrafos, fue la fase mística de su vida, pues mantenía

⁷⁶ La “Carta Esperanças de Portugal” fue una carta escrita por Vieira al obispo Andrés Fernández, en Japón, en 1659. El contenido es su profecía sobre el Quinto Imperio universal que se realizaría a través de Portugal. La Carta se analizará más adelante, en este mismo capítulo.

sus esperanzas aun frente a todas las evidencias de fracaso (Vainfas, 2011, p. 236).

La sentencia en contra de Vieira se dictó el 23 de diciembre de 1667, y decía:

(...) Que el acusado, el Padre António Vieira, escuche su sentencia en la sala del Santo Oficio de la manera habitual, ante los Inquisidores, los ministros y funcionarios, algunas personas religiosas y otros miembros eclesiásticos del cuerpo de la Universidad; que sea privado para siempre de una voz activa, pasiva y del poder de predicar. Que esté recluso en el Colegio o Casa que el Santo Oficio le indicará, de donde sin su orden no podrá salir. Que, por un término firmado por él, se obliga a no tratar más con las proposiciones que se argumentaron en el discurso de su causa, ni en palabras ni por escrito, bajo pena de ser castigado rigurosamente (...) (Peloso, 2007, p. 45-47).

Un mes antes de la sentencia condenatoria de Vieira, don Alfonso VI, rey de Portugal, renuncia y deja el poder en manos de don Pedro. En Roma se da la ascensión de papas menos hostiles a Portugal. Los cambios en el reino posibilitaron que en 1668 fuera transferido a Lisboa, ese mismo año solicitó al Santo Oficio la suspensión de su pena. El 17 de abril de 1675, el pontífice exime a Vieira de toda culpa y restricciones eclesiásticas, manteniendo solamente la prohibición de predicar los temas por los cuales había sido condenado.

Vieira no se retira de las polémicas político-religiosas que lo acompañaron toda la vida. Mantiene su lucha por la causa de los cristianos nuevos, sugiere la abolición de esta categoría, de modo que todos los súbditos fuesen considerados igualmente fieles católicos y propone la extinción del Tribunal de la Inquisición. En 1674, el papa Clemente X suspendió las actividades inquisitoriales del reino. En la corte, durante un breve periodo de prestigio, logró la aprobación de una nueva ley que prohibía el cautiverio indígena en Maranhão y la transferencia a los religiosos, especialmente los jesuitas, del control sobre las poblaciones indígenas de las aldeas.

En 1681, se restablece el Santo Oficio. La resolución papal sobre la Inquisición portuguesa suspende el escrito de 1674, y permite nuevamente la instalación del tribunal, sin exigir ninguna modificación esencial en su estilo brutal e injusto (Pécora, 1994, p. 29). Esta noticia lleva a Vieira a retornar a Bahía, Brasil.

2.2.3 Regreso a la Bahía de Todos los Santos, la producción escrita y las últimas polémicas de Antonio Vieira (1681-1697)

Bahía fue el lugar donde vivió los últimos años de su vida. En 1681, desembarcó⁷⁷ en la ciudad de Salvador. Sus biógrafos presentan en esta última fase de su vida a un hombre anciano, enfermo, en cierta medida decepcionado. Para este tiempo, ya no contaba con el beneplácito de la monarquía portuguesa, como fuera en los años de D. João IV. La fragilidad y el desánimo lo reconoce el mismo Vieira: “Llegué a esta tierra y me metí luego en un desierto tratándome en todo como muerto y sepultado” (cit. En Vainfas, 2011, p. 259). Antes de completar un año de estar en Bahía, Vieira recibió la noticia de que habían quemado su efígie⁷⁸ en un lugar público en Coímbra para celebrar el restablecimiento de la Inquisición por autorización papal. El hecho refuerza los sentimientos de no reconocimiento e ingratitud, por parte de sus compatriotas, en el periodo final de su vida⁷⁹. En relación con sus familiares, eran muy pocos los que todavía se encontraban en Bahía, entre ellos Maria de Azevedo, su hermana, Bernardo Vieira Ravasco, su hermano, y algunos sobrinos.

⁷⁷ Durante su vida, Vieira efectuó quince viajes marítimos y este fue su último viaje (Vainfas, 2011, p. 255). Al llegar a Bahía, reside en Salvador, en la Quinta do Tanque, propiedad campestre de los jesuitas, en la cercanía de la ciudad.

⁷⁸ Una de las penas de la Inquisición era entregar el prisionero para que la justicia secular lo ejecutara en una hoguera. Si el prisionero había huido, su efígie era quemada simbólicamente (Quiroz, 1986, Apéndice).

⁷⁹ Por otro lado, Vieira, en ese mismo periodo, recibió el homenaje de estudiantes mexicanos, admiradores de su obra. También en México, sor Juana Inés de la Cruz, en 1690, escribe la carta Atenagórica, en que la pensadora y poeta mexicana elabora una reflexión a partir de la lectura y análisis del “Sermón del Mandamiento Nuevo”, de Antonio Vieira. Sobre el tema, ver Silva y Ruiz, 2003, p. 77-95.

En 1688 fue nombrado visitador general de la Compañía de Jesús en la provincia de Brasil. Un cargo honorífico, pues no llegó a ejecutar ninguna visita o viaje en ese periodo. La lucidez y el entusiasmo que le quedaban hacían que permaneciera atento y dispuesto a enfrentar problemas de orden familiar⁸⁰, conflictos políticos y al interior de la misma congregación religiosa. En 1680, en Maranhão y en Pará resurgieron las pugnas entre colonos y jesuitas. Años más tarde, Vieira volvió a involucrarse en la defensa de los indígenas. En junio de 1694 escribe una carta en la que denuncia los abusos practicados por los “bandeirantes”⁸¹ en sus incursiones por los sertones para capturar indígenas en la provincia de São Paulo (Vieira, 1694a). Su argumentación retoma las tesis de teólogos de la Segunda Escolástica. La Segunda Escolástica fue un movimiento filosófico y teológico que tuvo su apogeo en los siglos XVI y XVII, en las universidades de España, Portugal, Italia y algunos otros países. Buscaban una síntesis entre los escolásticos medievales, principalmente Tomás de Aquino y algunos hechos nuevos que se presentaban en la sociedad de su tiempo⁸², contestando a la pregunta de cómo la ética del viejo mundo cristiano podría ser considerada válida frente el nuevo mundo no cristiano.

En este movimiento Vieira se ubicó en el pensamiento jurista de la Escuela de Salamanca, a la que perteneció el fraile dominicano español Francisco de Vitoria⁸³ (1483-1546). La Escuela de Salamanca llegó a considerar lícita la esclavitud, siempre y cuando constituyese el “fruto de la misericordia [de Dios]”,

⁸⁰ El primero, de índole familiar, fue defendiendo a su hermano, Bernardo Vieira, secretario de gobierno, en un conflicto con el recién nombrado gobernador, Antonio de Sousa Menezes. El gobernador expulsó a Vieira del palacio, llamándolo (en forma de insulto) judío (Vainfas, 2011, p. 262).

⁸¹ Exploradores que irrumpían en la selva para capturar indios y venderlos como esclavos en las plantaciones. Más tarde, en el “Ciclo da Mineração”, entran en búsqueda de oro y piedras preciosas.

⁸² Domingo de Soto y Francisco Suárez son otros autores representantes de la Segunda Escolástica. Los descubrimientos científicos en área de la física (Copérnico 1473-1543, Galileo 1564-1642, Isaac Newton 1642-1727), los descubrimientos marítimos y el contacto con otras civilizaciones no conocidas como las de América y el Oriente, y la Reforma Protestante (Culleton, 2010), son acontecimientos que provocan una relectura teológica a la que busca responder la Nueva Escolástica. (Ver: Escolástica. Uma filosofia em diálogo com a modernidade. *Revista Instituto Humanitas UNISINOS*. São Leopoldo. 6 de setembro de 2010. Edição 342).

⁸³ Demetrio Ramos Pérez y otros; bajo la dirección de Luciano Pereña, *La ética de la conquista de América*. Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. (Ponencias del simposio celebrado en Salamanca del 2 al 5 de noviembre de 1983, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

fruto que permitía la liberación de una persona sujeta a lo que era considerado una opresión mayor como las guerras e, incluso, la conmutación de la pena de muerte. A pesar de la aparente unanimidad en relación a la justificación de la esclavitud como mecanismo de salvación espiritual de aquellos individuos no cristianos, también se dieron posicionamientos y manifestaciones un tanto divergentes por parte de algunos otros teólogos. El teólogo más destacado en esta línea fue el obispo Bartolomé de las Casas quien manifestaba que la guerra de la conquista no se podía justificar de modo alguno, y veía necesario que se les “restituya lo que les ha sido robado, y hoy roban por conquistas y por repartimientos y encomiendas y los que de ello participan no podrán salvarse”, y consideraba que “las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde hemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la faz de la tierra y este derecho les durará el día del juicio”.⁸⁴ Vieira mantenía un posicionamiento ambiguo con relación a la esclavitud indígena. Afirmaba que el indígena era miembro del cuerpo y de la cabeza política de su nación, “importando igualmente para la soberanía de la libertad tanto la corona de plumas (ostentada por sus Principales), como la de oro (corona que usaban los europeos); tanto el arco, como el cetro”. Y sigue su argumentación afirmando que el aprisionamiento de los indígenas estaba en contra de su derecho legítimo a la libertad natural. La libertad, como un don de Dios recibida en el acto de la creación, permanecía aun si el indígena voluntariamente la renunciara, como afirmaban los paulistas (Vieira, 1694 a).

La libertad natural, insistía Vieira, no podía ser revocada por la voluntad del que la había recibido (Vieira, 1694a). Su reflexión se concentra en el fundamento ético-político sobre el tema de la libertad. Violarla es violencia –decía Vieira– y exponía en su carta-denuncia los detalles de la violencia practicada por los paulistas en relación con los indígenas y refutaba cada uno de los argumentos de los colonos que buscaban justificar la esclavitud. En los últimos párrafos de la carta (Vieira, 1694a), rebate otro argumento presentado por los habitantes de

⁸⁴ Véase el texto *Memorial al Consejo de Indias 1565*, propuesto y comentado en la edición de Juan Bautista Lassegue-Moleres, *La larga marcha de las Casas*, Selección y presentación de textos, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1974, p. 387.

São Paulo, que estaban a favor de la esclavitud indígena. Estos mencionaban el vínculo estrecho existente entre las familias de los portugueses y las familias indígenas, al punto de que la lengua que se hablaba en las casas era la indígena. Los niños y niñas aprendían la lengua portuguesa cuando llegaban a la escuela. El texto no lo explicita, pero se trata de una alusión a las mujeres indígenas dedicadas al trabajo doméstico, aunque no se puede asegurar que las decisiones de seguir o no en la casa de los colonos pasaran por ellas. Vieira indica que, en este caso, el indígena es quien decidirá si permanecerá por amor a la familia a sus señores, pero que sea por su propia decisión y voluntad y más tarde, si se arrepienten, que puedan distribuirse entre las numerosas aldeas con sus párrocos y administradores para que sirvan a los portugueses, pero con el derecho a una remuneración (Vieira, 1694a). En esta carta, *Voto sobre las dudas de los residentes de São Paulo sobre la administración de los indios* (Vieira, 1694a), se evidencia cómo la temática de la esclavitud indígena acompañó a Vieira en los diferentes momentos de su vida⁸⁵. Aunque su posicionamiento daba cierto margen de libertad a los indígenas, siempre se mantenía su vínculo con la evangelización, la salvación de sus almas a través de los misioneros y los asentamientos jesuitas, que eran parte de la fundamentación teológica del proyecto colonial.

Vieira, como se ha mencionado, también se pronunció con respecto a la esclavitud negra. Siguiendo la lógica de su interpretación teológica en relación con la esclavitud, se podría formular la siguiente pregunta: ¿qué pasa con la doctrina del Evangelio y con la libertad natural presentes en su teología, cuando se trata de la esclavitud negra? Podemos adelantar, de forma muy breve, lo que será parte de la reflexión del próximo capítulo de la tesis. La esclavitud negra fue el tema de su primer sermón en 1633, y se retoma en otros sermones⁸⁶ y escritos que serán analizados en lo que sigue de esta investigación.

⁸⁵ Especialmente su periodo de trabajo en Maranhão y Grão-Pará (1652-1661); también fue motivo de varias cartas y viajes de negociación con el rey de Portugal.

⁸⁶ Los sermones dedicados a la esclavitud de los negros africanos, según Vilela (1997a) son los tres Sermones del Rosario: XIV, XX e XXVII. Bosi (1992, p. 41) incluye el Sermón XVI (p. 143).

El último período de la vida de Vieira (1681-1697), además de la referencia a su trabajo entre los indígenas y las controversias relacionadas con la esclavitud negra, estuvo marcado por la redacción final de sus escritos, con el objetivo de prepararlos para la publicación⁸⁷. Por la importancia que adquirieron los sermones de Vieira, el Superior General de la orden de los jesuitas, João Paulo Oliva, le ordenó reunir los sermones dispersos con el fin de editarlos para una publicación lo más completa posible. Vieira había iniciado esa tarea estando todavía en Roma (1669-1675) y en 1679 publicó el primer tomo de sus sermones. Continuó la tarea a su llegada a Bahía en 1681 dedicando sus últimos dieciséis años al trabajo de preparar la versión definitiva de su obra, también con el objetivo de combatir las versiones anteriores que circulaban en Europa y América sin su autorización.

Vieira muere en Bahía, el 18 de julio de 1697, a la edad de 89 años. Los años anteriores a su muerte, además de reescribir sus sermones, se dedicó a su obra decisiva, *Clavis Prophetarum*, a propósito del futuro y del papel de Portugal en la construcción de un porvenir feliz, de paz, concordia y realización para toda la humanidad que, para Vieira, era la realización del Quinto Imperio. Una obra que retoma y reinterpreta textos proféticos de las Escrituras; con el título de *Clavis Prophetarum*, el texto escrito en latín revela el “sueño” que acompañó la vida de Vieira y cada paso de su acción político-pastoral. En el próximo apartado, se presentará una introducción al análisis de este documento, el cual, junto a otros con la misma característica y propósito, nos conduce al centro de la propuesta teológico-política del padre Antonio Vieira.

2.3 La trilogía del Quinto Imperio universal portugués: profecías y sueños de Antonio Vieira

Si en el pasado ves el futuro, y en el futuro ves el pasado, se deduce que en el pasado y en el futuro ves el presente, porque el presente es el futuro del pasado, y el mismo presente es el pasado del futuro.

⁸⁷António Vieira, entre 1679 y 1697, preparó 12 volúmenes de sus sermones para publicación. Baêta Neves (1997) presenta una cronología de los sermones de Antonio Vieira, que muestran la fecha en que fueron predicados, pues varios de sus sermones no proveen esta información (p. 447-469).

(Antonio Vieira, *Sermão da Quarta-feira de Cinzas*)

El sueño del Quinto Imperio Universal, a través del ascenso del imperio portugués, es el centro de la propuesta político-teológica de Antonio Vieira. En las proposiciones del Quinto Imperio, el presente surge como lugar de anticipación del futuro y concretización de las profecías bíblicas anunciadas en el pasado, afirmando como veremos en lo que sigue, la identidad imperial de Portugal. Esta comprensión y lectura teológica de la historia se expresa claramente en tres documentos de Vieira que Ronaldo Vainfas denominó la trilogía del Quinto Imperio (Vainfas, 2011, p. 208-219).

El primer documento recibe el título *Historia del futuro*⁸⁸, escrito por Vieira en el año 1649, pero que permaneció en el anonimato hasta el año de 1678, cuando Domingo Rodríguez lo publicó en Lisboa. La *Historia del futuro* (1649) es un documento escrito en dos volúmenes, *Historia do Futuro I* e *Historia do Futuro II*. Su referencia son los textos bíblicos proféticos, en cuya interpretación el autor identifica a Portugal con el Quinto Imperio universal, y que este no solo daría continuidad a los otros cuatro imperios simbolizados en el texto bíblico del libro de Daniel, sino que afirma que Portugal se convertiría en el último reinado universal y milenarismo en la tierra antes del retorno de Cristo y del juicio final.

El segundo documento, conocido como *Esperanças de Portugal*, se encuentra en la extensa carta⁸⁹ que Vieira dirige a su amigo, el obispo en Japón, Andrés Fernández en abril de 1659. Se le denomina de esta manera (*Esperanças de Portugal*) porque estas son las primeras palabras del saludo de Vieira al iniciar su carta; su objetivo era aclarar por escrito una temática que ambos habían dialogado previamente, se trata de la relación entre su profecía del Quinto

⁸⁸Padre Antonio Vieira, *Historia do futuro*, Vol. I. NEAD-Núcleo de Educação a Distância, Belém-Pará, Universidade da Amazônia, <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000253.pdf> (Consultado el 28 de septiembre del 2019). Literatura brasileira. Textos literários em meio eletrônico, Padre Antônio Vieira, *História do Futuro*, Vol. II, e *Clavis Prophetarum* (Edição eletrônica: Richard Zenker), en <https://bds.unb.br/bitstream/123456789/972/1/História%20do%20futuro%20vol.%20II%20-%20íntegra.pdf> (Consultado el 28 de septiembre del 2019).

⁸⁹ Vieira, Antonio (1997). *Cartas do Brasil 1626-1697*. Estado do Brasil e Estado do Maranhão (Organização João Adolfo Hansen), São Paulo: Editorial Hedra LTDA., p. 200-240.

Imperio Universal con las trovas del zapatero portugués António Gonçalo Anes Bandarra (1500-1556). El texto, marcado por el milenarismo neo-sebastianista, se refiere al ejercicio del poder que habría de ejecutar Portugal en el escenario mundial. Para ello, introduce un argumento que se convierte en el mensaje central del documento: que el rey João IV habría de resucitar para restaurar a Portugal e iniciar así el Quinto Imperio Universal.

El tercer y último documento de la trilogía es *Clavis Prophetarum: de regno Christi in Terris consummato*⁹⁰. Como indica su título, el texto fue escrito en latín durante el periodo en que Vieira empezó a vivir el lento proceso inquisitorio que se inició en 1652 y que cristalizó en el año 1669.

El Quinto Imperio, el sueño y la profecía de Vieira, nos ofrece un acercamiento a su propuesta teológico-política, la cual permeará todas las dimensiones de su obra, incluyendo los aspectos literarios-retóricos, como se verá más adelante. Un recorrido por cada uno de los documentos permite transitar parte del camino trazado por Vieira, conocer sus argumentaciones y propuestas. Textos que encubren bajo el discurso teológico, los intereses económicos de la corona portuguesa y que demuestran cómo en el proyecto colonial se establece una estrecha relación entre el cristianismo y la evolución del capitalismo (Mignolo, 2007). Un proyecto en el cual la carne humana negra es moneda de trueque, negociada y desplaza por las aguas del Atlántico. Sueño de Vieira, pesadilla de los cuerpos colonizados y comercializados. Tema central de esta investigación.

2.3.1 La historia del futuro: el sometimiento providencial al Quinto Imperio Universal de Portugal

Vieira estaba convencido de que la historia del presente debía ser escrita por Portugal, según él, el Quinto Imperio anunciado en la literatura profética. En *Historia do Futuro I*, después de una reflexión sobre el interés y la curiosidad que

⁹⁰ Literatura brasileira. Textos literarios em meio eletrônico, Padre Antônio Vieira, *História do Futuro*, Vol. II, e *Clavis Prophetarum* (Edição eletrônica: Richard Zenker).

la humanidad mantiene acerca del futuro, “¡el apetito de conocer el futuro!”, el autor hace un paralelismo entre los profetas del pasado y los historiadores del futuro, entre los cuales él se reconoce. Argumenta la importancia del historiador de ocuparse no solo de la historia del pasado, sino de la historia del futuro: “Ellos escribieron historias del pasado para los futuros; nosotros escribamos la historia del futuro para el presente” (Vieira, *Historia do Futuro I*, cap. XII).

Al auto nombrarse historiador del futuro, Vieira asume el rol asumido por la teología durante los siglos XVI y XVII, al realizar la lectura, interpretación y escritura de la historia desde el locus de enunciación del relato europeo. Como afirma Mignolo (2007, p. 34), se trata de interpretaciones enmarcadas en el conocimiento eurocéntrico, que en el período mencionado estaba moldeado y regido por la teología y por la egología. Esta última trata del conocimiento cuyo centro y referencia es el “yo” en lugar de Dios y que surge con el auge de la consciencia europea a partir de Descartes (1596-1560). En Vieira ambos elementos se hacen presente al hacer coincidir su acción, el “yo profeta-historiador” con la acción del mismo Dios. Desde la *herida colonial* es importante recordar las ausencias, los silencios y los gritos que implicaron la realización de los sueños de Vieira para los pueblos colonizados y esclavizados. Registro que escasamente se encuentra presente entre los autores y autoras que analizan la temática del Quinto Imperio de Vieira.

En su escrito, Vieira establece un diálogo con la interpretación de los libros proféticos destacando los aportes de la patrística e indicando sus limitaciones, que según él estaban en no identificar el cuándo y dónde se darían las profecías. En *Historia do futuro*, hay una exaltación del tiempo presente como el momento privilegiado de concretización de lo que había sido anunciado en el pasado por los profetas. En la concepción teológica de Vieira el tiempo era un elemento fundamental que posibilitaba una correcta interpretación de las profecías. Para eso, el autor insistirá en dos elementos. Uno es la legitimidad de la interpretación de los autores modernos con relación a los antiguos, justificando de este modo la interpretación que hace de los textos de la Biblia. El segundo es la afirmación de la importancia del presente una vez que el tiempo presente ofrece elementos

que no estaban disponibles en el pasado. La profecía se relacionaría, en palabras de Bosi, se reduciría, a un conocimiento racional alcanzado por un intelecto más lúcido que el común de los *hombres* (Bosi, 2017). Es en ese sentido que Vieira afirma la limitación de la interpretación de los Padres de la Iglesia sobre las profecías explicando que ellos no disponían, en su tiempo, de los conocimientos geográficos necesarios para concretar la ejecución de las promesas (*Vieira, Historia do futuro I, cap.XII*). Siguiendo la lógica vieiriana, el futuro aparece como anunciado en el pasado, en este caso por los profetas, pero se desarrolla en el presente. Vieira lo explicita al mencionar las palabras del fraile español João de la Puente: “La falta de la geografía y de otras artes liberales es causa que los teólogos no atinen con el sentido de la divina Escritura” (*Vieira, Historia do Futuro I, cap. XII*). Las conquistas de ultramar y el sometimiento de otros pueblos sería parte de esta geografía del nuevo imperio, concreción de las profecías anunciadas en la “divina escritura” (*Vieira, Historia do Futuro I, cap. XII*). Dentro de esta visión, para Vieira los nuevos acontecimientos podían descubrir una verdad que el pasado encubría (Bosi, 1997, p. 19). Esta primacía del presente es uno de los puntos de partida para entender el acercamiento del Quinto Imperio Universal, anunciado por los profetas y que según Vieira se concretaría a través de un rey portugués.

La teología, que desde la conquista había participado en la construcción de la cartografía colonial, era también el respaldo en que se apoyaba el locus de observación y aseguraba la verdad acerca del mundo observado (Mignolo, 2007, p. 60). Desde ese lugar, Vieira afirma que la expansión imperial portuguesa era parte del cumplimiento de las profecías bíblicas.

La *Historia del futuro* se divide en siete partes o libros: en el primero, se muestra que en el mundo ha de haber un nuevo Imperio; en el segundo, qué Imperio ha de ser; en el tercero, sus grandezas y felicidades; en el cuarto, los medios por los cuales se ha de introducir; en el quinto, en qué tierra; en el sexto, en qué tiempo; en el séptimo, en qué persona. “Estas siete cosas son las que ha de examinar, resolver y aprobar la nueva historia, que ofrecemos del Quinto Imperio del mundo” (*Vieira, Historia do Futuro I, Cap. III*).

El padre Antonio Vieira afirmaba –con profunda convicción– que esta historia del futuro sería escrita por Portugal y significaría el “triunfo de la Iglesia para la gloria de Cristo, la felicidad y la paz universal del mundo” (Vieira, *Historia do Futuro I*, Cap. I). Su tesis toma como referencia la profecía del libro bíblico de Daniel que narra el sueño de Nabucodonosor, en el cap. 2: 31-35:

Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como la paja de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra.

“Daniel” es un libro complejo con características muy particulares. En cuanto a género literario, es narrativo y apocalíptico; una parte fue escrita en arameo y otra en hebreo; los hechos que describe remiten al siglo VI a. C., pero fue redactado en el siglo II a. C. La realidad del siglo II a. C., se puede leer en las entrelíneas del texto (La Cocque, 1999, p. 991).

La estatua que aparece en el sueño de Nabucodonosor, narrado en el capítulo 2 del libro de Daniel, está dividida en cuatro partes: 1) la cabeza de oro puro, 2) su pecho y sus brazos de plata, 3) su vientre y sus lomos de bronce, 4) sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla (Dn 2,32-33). La interpretación del profeta⁹¹ relaciona el sueño del rey con el imperio babilónico.

⁹¹ Daniel interpreta el sueño: “Tal fue el sueño: ahora diremos ante el rey su interpretación. Tú, oh rey, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado reino, fuerza, poder y gloria –los hijos de los hombres, las bestias del campo, los pájaros del cielo, dondequiera que habiten, los ha dejado en tus manos y te ha hecho soberano de ellos–, tú eres la cabeza de oro. Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera. Y habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca: como el hierro que aplasta, así él pulverizará y aplastará a todos los otros. Y lo que has visto, los pies y los dedos, parte de arcilla de alfarero y parte de hierro, es un reino que estará dividido; tendrá la solidez del hierro, según has visto el hierro mezclado con la masa de arcilla. Los dedos de los pies, parte de hierro y parte de arcilla, es que el reino será en parte fuerte y en parte frágil. Y lo que has visto: el hierro mezclado con la masa de arcilla es que se mezclarán ellos entre sí por simiente humana, pero no se aglutinarán el uno al otro, de la misma manera que el hierro no se mezcla con la arcilla. En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro

El esquema cuádruple utilizado por escritores de la antigüedad como Hesíodo (Siglo VI-VII a.C.), en su obra *Los Trabajos y los Días*, Polibio (202-120 a.C.) en su obra *Historia XXX-VIII*, y Ovidio (43 a.c. – 28 d.c) en su obra *Metamorfosis I*, 89-150) para periodizar la historia de la humanidad, llegó a utilizarse años más tarde por los teólogos en la interpretación de los cuatro reinos representados en la estatua del sueño de Nabucodonosor (Daniel Cap. 2) de la siguiente manera (La Cocque, 1999, 991):

Reino	Características de la estatua
Primer Reino: Asirios	La cabeza de oro fino
Segundo Reino: Persas	Pechos y brazos de plata
Tercer Reino: Griegos	Vientre y muslos de bronce
Cuarto Reino: Romanos	Piernas de hierro con pies de barro

Vieira realiza su propia interpretación del texto del libro de Daniel⁹², considerando que los cuatro imperios mundiales habían sido los asirios, persas, griegos y romanos, ubicándolos en un movimiento natural del universo del Oriente hacia el Occidente, cuyo círculo, que cristalizaría en el quinto y último imperio, representaba la Providencia Divina:

“El primer imperio del mundo, que era el de los asirios, y dominaba toda Asia, también fue el más oriental. De allí pasó a los persas más occidentales que los asirios: de allí a los griegos más occidentales que los persas: de allí a los romanos más occidentales que los griegos: y como ya pasó a través de los romanos, y está tomando su curso hacia el occidente, teniendo que ser, como es por la fe el último imperio ¿dónde puede

pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente: tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro. El Dios grande ha dado a conocer al rey lo que ha de suceder. Tal es verdaderamente el sueño, y su interpretación digna de confianza.» (Daniel 2, 36-45).

⁹² El texto de Daniel, Capítulo 2, no especifica los nombres de los imperios, lo que permite que la teoría del esquema de los cuatro reinos se aplique ampliamente en el futuro, a través de muchas reinterpretaciones. De hecho, parece más plausible que la secuencia de imperios representada en Daniel hubiera sido de origen iraní, que era bien conocida en el Cercano Oriente y obviamente no contenía referencias a Roma o Grecia (Collins, 1984: 280-94). Citado por: VALDEZ, Maria Ana T. Rethinking the Fifth Empire: António Vieira and the Clavis Prophetarum. e-JPH [online]. 2012, vol.10, n.2, pp.58-75. ISSN 1645-6432.

terminar, si no es en la gente más occidental de todas?" (Vieira, 1982, p. 83).

Es necesario destacar que la interpretación vieirana del profeta Daniel, sobre los primeros cuatro imperios en relación con las características de la estatua, es idéntica a la de su contemporáneo el judío portugués Menasseh Ben Israel (1604-1657). En el sueño de Nabucodonosor, el quinto reino viene de Dios, *viene del cielo, jamás será destruido, no pasará a otro pueblo, pulverizará y aniquilará todos los reinos y subsistirá eternamente* (Dn. 2.44). Los dos teólogos están de acuerdo en lo anterior, es decir que el quinto imperio viene a través de Dios y que aniquila los otros cuatro reinos perpetuándose eternamente. La diferencia consiste en la designación del reino terrenal escogido por Dios para convertirse en el Quinto y último Reino Universal.

Para el rabino Menasseh Ben Israel (1604-1657), quien influyó mucho en el pensamiento de Vieira, y a la vez intercambió su exégesis veterotestamentaria con Vieira, el quinto reino se construirá con la unificación y la grandeza de Israel bajo el liderazgo de El Mesías, el hijo de David (Ben Israel, 1655, p. 3 y 30).

Para Vieira, ese quinto reino se identifica con el que ha de venir a través de la piedra que es Cristo y los poderes de Portugal que se impondrán sobre todos los otros reinos formando el Quinto Imperio Universal y último de la historia de la humanidad. El Quinto Imperio que se realizaría a través de Portugal, se entrelaza con la acción misionera de Vieira, favorece las misiones jesuíticas, refuerza la expansión y el dominio portugués del mundo. En el nuevo y definitivo Imperio todos los reinos se unirán en un solo reino. Los pueblos de la tierra, los gentiles serían sometidos a este Quinto Imperio Universal. Este proyecto universalista concibe un modelo providencialista de la historia, que está bajo el designio de Dios. En el pasado, que es visible, se encuentran los eventos ya consolidados. El futuro, que es invisible, está escrito en el pasado y ha de ocurrir pronto. El presente se convierte en aquellos instantes que vamos viviendo y desarrollando en las regiones y entre los nuevos habitantes, lo que ya estaba anunciado por los profetas.

Según Vieira se trata de ir realizando los designios divinos que en parte ya se cumplieron en la Historia de la Salvación pero que necesitan llegar a su

plenitud en la historia que se realiza en el presente. Esta es la misión a la que se siente llamado Vieira como un historiador del presente que se ocupa de la historia del futuro, historia ésta que fue anunciada por los profetas del pasado. El fundamento de la lectura profética de Vieira, como afirma Bosi (2017) es la creencia de que el proceso histórico no se hace por un mero agregado de eventos casuales. En el horizonte del profeta, la historia sería dotada de un sentido último, de una dirección final que tiende a ser totalizante. Se puede concluir que la instauración de este Quinto Imperio es parte de los designios de Dios, de la salvación universal. La idea de *salvación*, de la salvación universal que propone Vieira, es parte de la matriz colonial de poder. Para los pueblos colonizados y esclavizados, esa salvación universal significó la negación de sus propias experiencias religiosas, de sus culturas, de sus conocimientos, de su propia subjetividad, de su libertad, de sus historias territoriales como pueblos anteriores a la conquista. La esclavitud, la explotación constituyen la parte encubierta que portaba el mensaje de salvación universal del cristianismo y la modernidad.

Esta visión de la historia interpretada como cumplimiento de un plan divino, donde el tiempo es el tiempo de Dios, tiempo de realización del plan divino de la salvación se complementa con la perspectiva del espacio. En la propuesta de Vieira el mundo creado se identifica con el mundo conocido y dominado. Recordaba que el mundo antiguo se dividió en África, Europa y Asia y después de que se descubrió América se añadió esta cuarta parte y se esperaba la quinta, la cual era la tierra incógnita llamada Austral⁹³. Así estaría completo el mundo entero creado por Dios. Ese modelo providencialista de la historia está orientado por el poder colonial de Portugal:

Este era el mundo pasado, y este es el mundo presente, y este será el mundo futuro; y de estos tres mundos unidos se formará un mundo entero (que Dios así formó). Este es sujeto de nuestra Historia, y este es el imperio que prometemos del mundo. Todo lo que abraza el mar, todo lo que ilumina el Sol,

⁹³La Terra Australis (de forma completa en latín *Terra Australis Ignota* o *Terra Australis Incognita*, “la tierra desconocida del sur”, fue un continente imaginario con orígenes en la Grecia clásica que solía aparecer en los mapas europeos a partir del siglo XV y hasta el siglo XVIII (Líter, Carmen; Herrero, Ana, y Sanchís, Francisca, 1996, *La geografía entre los siglos XVI y XVII*. Madrid: Editora AKAL).

todo lo que lo cubre y lo rodea, estará sujeto a este Quinto Imperio; no por nombre o título fantástico, como todos los que hasta ahora se han llamado imperios del mundo, sino por el dominio y la sujeción al verdadero. Todos los reinos se unirán en un centro, todas las cabezas obedecerán a una cabeza suprema, todas las coronas se unirán en una sola diadema, y esta será la base de la cruz de Cristo (Vieira, *Historia do Futuro I*, Cap. III).

Este Quinto Imperio en su plenitud debía ser políticamente portugués y espiritualmente católico. La figura de Cristo como pontífice estaría entrelazada con la figura del rey de Portugal, este había sido el propósito de Vieira desde que se puso al servicio de la corona portuguesa en el reinado de João IV, cuando se trasladó de Bahía a la corte en 1640, procurando construir con su acción diplomática, sus consejos, su representación eclesial de la Compañía de Jesús y sus profecías esa noción del Quinto Imperio.

Para ello Vieira revivió mitos importantes de la vida cultural, política y religiosa de Portugal y los relacionó con el momento histórico de la restauración de su independencia (1640). Por este motivo, en la *Historia del futuro* el rey João IV es ubicado en la dinastía y descendencia de Afonso Henriques I de Portugal (1139-1185). Se atribuye a este último haber tenido la aparición de Cristo y de los ángeles, quienes le afirmaron que triunfaría en la batalla de Ourique (1139), asegurando la independencia de Portugal con respecto a España y a la vez derrotando a un gran ejército musulmán. Este evento local es visto por Vieira como prototipo de las luchas que consolidarían el imperio portugués, que posteriormente realizaría el rey D. João IV en su expansión económica y colonial a través de los mares en África, América y Asia. Lo común entre ambos reyes es no solo la línea dinástica, sino su relación con Cristo, la lucha contra el mundo musulmán, la expansión del poder imperial y el Evangelio más allá de sus costas.

Desde el siglo XVI, la retórica de la modernidad se ha nutrido del lenguaje de la salvación, acompañado por la apropiación de grandes extensiones de tierra en el Nuevo Mundo y la explotación masiva de la mano de obra india y africana, justificadas por la creencia en la prescindencia de la vida humana de los esclavos (Mignolo, 2007, p. 35). *Historia del Futuro* se escribió en un contexto en que

Portugal reconquistaba Angola y recuperaba Pernambuco de manos de los holandeses, esto, según Vieira, significaba el “sometimiento de muchos reinos y rico comercio de África y América” (Vieira, *Historia do Futuro I*, Cap. VII). Así, el horizonte del futuro se veía más cerca para hacer cumplir la profecía del Quinto Imperio Universal de Portugal, donde cada conquista en el tiempo presente era para Vieira una manifestación del cumplimiento de las promesas del pasado que anticipaban la plenitud del tiempo futuro. Angola fue un puerto por donde se exportaba personas negras que serían esclavizadas. Su importancia para el sistema colonial esclavista está en la frase de Vieira, anteriormente citada: “Sem negros, não há Pernambuco, e sem Angola, não há negros”. Angola era la base de la economía colonial. Reconquistarla significaba retomar el dominio del tráfico que se realizaba desde ese puerto. De este modo, podemos concluir que el horizonte del futuro de Vieira, como expresión de la matriz colonial de poder, para concretizarse necesitaba el control del espacio, la apropiación de las tierras y la dominación de los cuerpos negros como mano de obra esclavizada.

2.3.2. Esperanzas de Portugal: “mito del encubierto”, construcción de la identidad religiosa e imperial en las trovas de Bandarra

El inicio del siglo XVII fue una época fecunda para el florecimiento de utopías, algunas influenciadas por la racionalidad, pero también se engendraron utopías de carácter místico, milenaristas⁹⁴, revigorizando las creencias escatológicas (Sezinando, 2011, p.163). El historiador Sezinando Luiz Menezes, al analizar el tema de profecía de Vieira en los escritos de Bandarra⁹⁵, destaca el carácter utópico de la propuesta vieriana. Lo mismo sucede con otros autores que trabajan la temática del Quinto Imperio. ¿Utopía de quiénes? ¿Utopía o distopía? Son preguntas que surgen desde el lugar de la diferencia colonial,

⁹⁴ El francés Jean Delumeau (1998, p. 446-447) llega a afirmar que la persistencia del mesianismo en la historia del pueblo portugués no tiene equivalencia en la historia, con excepción del pueblo judío. Citado por: Pinho, 2013.

⁹⁵ Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556). Nacido en Trancoso, zapatero y profeta portugués conocedor de los textos del Antiguo Testamento, compuso, en forma de trovas, interpretaciones bíblicas que anunciaban el retorno del rey Encubierto y el futuro de Portugal como Imperio.

lugar de las memorias que resisten a la naturalización de la violencia y a la deshumanización con que fue escrita e interpretada las historias de los pueblos colonizados.

El segundo texto de la trilogía del Quinto Imperio es la carta de Vieira, *Esperanzas de Portugal*, dirigida al obispo Andrés Fernández, en el año 1659. Fue escrita en un contexto histórico distinto, cuando el proyecto del Quinto Imperio de Vieira se fragilizaba. El rey de Portugal, João IV, había fallecido en el año 1656 y este era el motivo por el cual Vieira resalta en ese documento el mito del *encubierto*, cantado por el trovador Antonio Bandarra. Las trovas de Bandarra hacen referencia al Rey Sebastião I de Portugal (1554-1578). Portugal fue derrotado en la batalla de Alcácer Quibir, el 4 de agosto de 1578 y el rey Sebastião I, no volvió a aparecer, ni vivo ni muerto. De la desaparición del rey, como hemos mencionado, surge el “mito del encubierto”, que dará origen al “sebastianismo”, movimiento místico-secular en el que se afirma el regreso del rey desaparecido.

La gran creatividad hermenéutica de Vieira consiste en establecer el diálogo entre las profecías bíblicas, reconocidas por la iglesia, o sea, las profecías canónicas y las profecías populares, consagradas por la cultura sencilla de los portugueses. Vuelve a interpretar las trovas del profeta popular Bandarra, dedicadas al rey resucitado Sebastião I, construyendo sobre el antiguo mito una nueva interpretación: la resurrección de João IV. En la introducción de la mencionada carta, Vieira resume su mensaje a través de un silogismo: “Bandarra es un verdadero profeta; Bandarra profetizó que El-Rei D. João el cuarto haría muchas cosas que aún no ha hecho, ni podrá hacer a menos que resucite: luego, pronto El-Rei D. João el cuarto resucitará” (Vieira, 1659, p. 200).

El proyecto del Quinto Imperio guiado por el rey D. João IV, fue descrito como profecía en la siguiente trova de Bandarra:

Saia, saia ese Infante
 Bem andante,
 O seu nome é D. João,
 Tire e leve o pendão
 Glorioso e triunfante,
 Vir-lhe-ão novas num instante
 Daquelas terras prezadas,
 As quais estão declaradas
 E afirmadas
 Pelo Rei de ali em adiante. (Vieira, 1659, p. 203)

La creación de este mito corresponde a un contexto en que el príncipe D. Teodosio, único hijo heredero de João IV, también había fallecido y el trono fue asumido por el infante D. Alfonso. Frente a esta situación, Vieira profetizó la resurrección del D. João IV, una afirmación que, entre otras, lo llevó a responder al proceso ante la Inquisición mencionado anteriormente. La aseveración de la resurrección del D. João IV por un lado iba en contra de la teología cristiana católica al utilizar el término resurrección que está destinado única y exclusivamente a la experiencia de Jesucristo. Además, esta afirmación identifica el mensaje del reino de Dios prometido en la biblia con una situación histórica concreta, que es la resurrección de D. João IV y la instauración del Quinto Imperio Universal.

La estrecha relación entre la evangelización y el proyecto imperialista portugués llega a su punto máximo en la propuesta de Vieira, al identificar al rey João IV, figura histórica que llevaría a cabo la instauración del Quinto Imperio, como la manifestación de la voluntad de Dios. El rey llega a incorporar atributos divinos como es la resurrección, una acción que, en la teología cristiana, es atribuida solamente a Jesucristo, como encarnación de Dios. La expansión imperial, la conquista, aliada al anuncio del evangelio identifica la figura del rey con la persona de Cristo, este es el rostro cristiano del proyecto colonial moderno que fundamenta un imperialismo cristiano, colonialista, absolutista, monárquico y esclavista.

Las trovas de Bandarra encierran tras su ritmo y estética los mitos histórico-populares que conformaron el carácter independentista, la fuerza

restauradora y la identidad dominante del reino portugués, mezclado con elementos de la historia de la salvación del pueblo israelita. Este mensaje resonaba en todas las clases sociales del reino lusitano, y por ello, a pesar del tono judío de estas trovas, les asignó el carácter de profecía. Este fue otro elemento considerado herético en la teología de Vieira, el reconocimiento de las trovas Bandarra como profecías, irguiéndolas a la altura de las profecías de Isaías, Daniel, de los versos de los Salmos y de Cantar de los Cantares, libros bíblicos canónicos.

Para Vieira, la señal del tiempo de Dios manifestada en el Quinto Imperio era el resurgimiento del rey portugués, quien unificaría las fuerzas militares de los estados absolutistas para derrotar a los turcos. Esto se uniría a otras manifestaciones mencionadas, como la conversión cristiana de los pueblos conquistados y sujeción de los judíos mercantes al rey, hechos que abrirían las puertas a la construcción del Quinto Imperio Universal. Este proyecto político-teológico universalista de Vieira, el Quinto Imperio Universal de Portugal, a través de un tejido interpretativo de figuras como: las llagas y la exaltación de Cristo, la muerte y la resurrección de Cristo Rey, se expresan en su reinterpretación de las trovas populares de Bandarra, que decían:

Portugal tem a bandeira
Com cinco quinas no meio,
E segundo ouço e creio
Ela é a cabeceira;
Tem das chagas a cimeira
Que em Calvário lhe foi dada,
E será rei da manada
Que vem de longa Carreira (Vieira, 1659, p. 221).

En este poema se menciona la bandera portuguesa que se utilizaba en procesiones demostrativas de poder, la cual guiaba a los caballeros de guerra, o era empleada como pabellón naval durante los viajes marítimos de expansión. Era un fuerte símbolo de la independencia y la identidad nacional, que recogía los momentos relevantes en la historia del reino portugués, como la guerra de Ourique y la de Alcazarquivir, en que la figura central era el rey de Portugal. A pesar de los cambios que sufrió la bandera a lo largo de la historia (Pinheiro,

1910), mantenía en su interior cinco escudetes colocados en forma de cruz, que representaban las llagas de Cristo, o bien las heridas recibidas por el rey durante tales guerras. Los cinco escudetes representan, a la vez, los príncipes turcos derrotados en Ourique, y los siete castillos que rodean los cinco escudetes, el reino independiente restaurado y triunfante de Portugal. La figura de Cristo es, a la vez, la figura del rey; así lo expresaba Vieira al interpretar dichas trovas: “Porque toda esta gloria pertenecerá a Cristo y sus llagas, que son las armas del Rey”. El mito del encubierto, en la interpretación de Vieira oculta, bajo un lenguaje teológico las violencias y atrocidades del cristianismo imperial. La relectura de los textos de Vieira desde la colonialidad, en un contexto de colonialismo, consiste en “develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común (Mignolo, 2007, p. 32).

2.3.3 Clavis Prophetarum: se cumplieron las profecías, Quinto Imperio, el Reino de Cristo en la tierra

El tercer documento de la trilogía del Quinto Imperio es *Clavis Prophetarum*, que recoge y redimensiona universalmente la plena consumación del Quinto Imperio Portugués⁹⁶. La obra se encuentra dividida en tres libros. El primero trata del poder de Cristo como señor y como rey; mediante varios razonamientos, se habla de la existencia del reino de Cristo desde el principio del mundo, y cómo está anunciado en los Salmos, vaticinado por los profetas y declarado en el Nuevo Testamento. Este reino, identificado como el Quinto Imperio, es superior a todos los reinos y reyes que le precedieron en la tierra. Este es el reino de Cristo y, afirma Vieira, que *este no es solamente un reino espiritual, sino también terrenal*. Es a la vez un poder real porque excede a todos los otros reinos, es decir, el dominio de Cristo es mayor que todos los otros

⁹⁶ Padre Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*, en Iba Mendes, Prosa. Poeteiro. Verso, Literatura. (Esta edición tiene como base el libro *Obras escolhidas*, de 1953, publicado por Livraria Sá da Costa, Lisboa, Portugal, São Paulo: Poeteiro Editor Digital, Projeto Livro Livre, 2016. (www.poeteiro.com). Visitado el día 10 de diciembre de 2019.

reinos. La teología de Vieira concibe a Cristo resucitado como el gobernador del mundo, que ejerce su señorío sobre los miembros muertos, sobre los justos, como también sobre los vivientes. Considera que Cristo, *Señor nuestro* –como afirma–, *es el gobernador del Mundo, es quien cambia reyes y repúblicas y a través de ángeles y hombres ejerce poder en el cielo y en el reino temporal, en la tierra* (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 9-12). La identificación de Cristo con el rey, la unión del reino espiritual y el terrenal evocan lo mencionado anteriormente con relación a las características de este reino terrenal que significan a partir del cristianismo, el fortalecimiento del imperio portugués, cuya base es la mano de obra esclavizada. Esclavitud, genocidio y explotación son parte del poder real que excede a todos los poderes, poder atribuido a Cristo, poder atribuido al rey.

El segundo libro de *Clavis Prophetarum*, titulado *Tratado de Santidade*, afirma que el Reino de Cristo será consumado y perfecto cuando todos los hombres, sean estos judíos o infieles, abracen la fe de Cristo y que, según con la Ley Antigua y la Nueva⁹⁷ se forme un solo rebaño y pastor. De acuerdo con el profeta Isaías, afirma el texto, “ya no se volverá a escuchar de impiedad en la tierra”. La maldad será retirada del mundo, la iglesia alcanzará la perfección y se conformará así: *el reino de Cristo perfecto, consumado en la tierra, sin violencia, de acuerdo con la profecía del profeta Isaías en el capítulo 60*.

El *Tratado da Paz do Mesías*, tercer libro de *Clavis Prophetarum*, comienza indicando el error de quienes, como los Anabautistas, niegan ser lícita la guerra. Insiste Vieira que la guerra es parte del Derecho Natural que manda a “cada uno defenderse como pueda” (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 9-12). En el desarrollo de su argumento, descarta las diferentes interpretaciones de las profecías y de momentos históricos que identificaron la paz con determinados movimientos religiosos, eclesiales, o bien ciertos gobiernos humanos. Concluye su argumentación afirmando que la verdadera paz solamente se podría alcanzar después de la llegada de Jesucristo, el Señor nuestro, pues él es quien en su nueva ley promueve la *verdadera y perfectísima paz*. Esta paz del Mesías, en el

⁹⁷ Ley Antigua y Ley Nueva hace referencia a la historia de la Biblia, antes de la venida de Jesús (Ley Antigua) y después de la venida de Jesús (Ley Nueva).

entender de Vieira, se realizaría con el anuncio del Evangelio a todo el mundo. “La consumación del reino de Cristo, el Señor nuestro en la tierra no se concretizará sino hasta que todo el mundo, todos los gentiles, lleguen a la fe y se una perfectísimamente a Cristo, Señor nuestro” (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 9-10). Este tratado finaliza mencionando un salmo atribuido a David, en el que se habla del reinado del Mesías que se sienta a la diestra de Dios Padre y pone a sus pies a todos sus enemigos. En el segundo y el tercero libro de *Clavis Prophetarum* la paz será alcanzada cuando todo el mundo se una a Cristo por el anuncio del evangelio. En las colonias el reinado del Mesías proclamado por Vieira resultó en los genocidios practicados en nombre del evangelio, en la esclavitud negra bajo la justificativa de un cautiverio como un medio de alcanzar la salvación.

En *Clavis Prophetarum*, la preocupación evangelística de Vieira se mantiene ligada al poder de la corona portuguesa. La expansión colonial seguirá siendo justificada a través de la interpretación que hace de los textos bíblicos. La comparación es clara, pues manifiesta que en el libro de los Hechos de los Apóstoles se inicia el anuncio del Evangelio que sale de boca de los apóstoles para todo el mundo, pero, según afirma el predicador, la voz de los apóstoles no llegó a todas las tierras, habría que esperar hasta que esa voz de anuncio del evangelio saliera de Lisboa, para llegar entonces a todas las tierras del mundo (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 12-16). Su interpretación de este texto bíblico remite a la historia de la expansión colonial de Portugal que, a finales del siglo XV, con el viaje del marino portugués Vasco da Gama (1469-1524), abrió los horizontes descubriendo una nueva ruta en el mar, para expandir su influencia comercial y la evangelización en África, India y Asia. En su viaje de 1497, Vasco da Gama partió de Lisboa pasando por las Islas Canarias y Cabo Verde, por el Cabo de las Tormentas en la costa africana, hasta llegar a las costas de Sierra Leona y luego, girando hacia el este, va a pasar por el golfo de Guinea hasta llegar al sur de África. En marzo de 1498 continuó bordeando la costa africana hasta llegar a Mozambique y finalmente el 20 de mayo de 1498, e irónicamente guiado por marinos musulmanes que conocían perfectamente la

ruta, las embarcaciones llegaron a Kappakadavu, cerca de la ciudad de Calicut, estableciendo así la ruta marítima de Europa hasta la India.

Este contexto de expansión colonial y evangelización, Vieira lo relaciona con las voces de los apóstoles que salen de Jerusalén para anunciar el Evangelio en todo el mundo. Afirma que una cosa es que la voz salga a todo el mundo y otra es que llegue a todo el mundo; hace esta diferencia para afirmar enseguida que el Evangelio no había llegado a todo el mundo, y esta era la misión con la cual se identificaba: la expansión del Evangelio en toda la plenitud del orbe (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 17). En esto consistiría la consumación del reino de Cristo, cuando el Evangelio se extendiera en todo el mundo. Con este argumento teológico, justifica la trasmisión del Evangelio a los habitantes de Brasil y, en general, a los “bárbaros americanos”.

En *Clavis Prophetarum*, Vieira declaró que los instrumentos de Dios para la conversión de los gentiles y los “bárbaros americanos” eran los siguientes: 1) el establecimiento del reino de Cristo que hace posible que se instauren sus preceptos. 2) El establecimiento del reino de Cristo través de los hombres santos, porque Cristo fundó su reino por medio de hombres santos y se servirá de estos para perfeccionar su reino. 3) El reino se concretizará a través de la ayuda de los príncipes seculares. Se hacía necesaria la unión del poder secular y el sacerdotal como Moisés y Aarón en el Antiguo Testamento. La unión de los príncipes seculares y los eclesiásticos en la actualidad haría posible el reino universal de Cristo, universal en tanto que hebreos se juntarían con hebreos, gentiles con gentiles, y ambos con todos los otros pueblos formando un solo rebaño con un gran pastor (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 21-25).

En el tercer y último libro de *Clavis Prophetarum*, Vieira procura responder a la pregunta: ¿en cuál tiempo se han de cumplir las profecías relacionadas a la consumación del reino de Cristo en la Tierra? Vieira responde afirmando que cuando Dios hace una revelación indicando al mismo tiempo cuándo se ha de cumplir, entonces se puede pronosticar tanto el acontecimiento futuro como el tiempo cuando se ha de realizar. Si Dios revela alguna cosa y simultáneamente el tiempo a través de circunstancias o señales, entonces a través de éstas se

puede pronosticar el tiempo futuro del acontecimiento revelado. Sigue su argumentación:

Es loable la investigación del tiempo del acontecimiento futuro, aun cuando Dios mismo declara que no se puede saber. Y que a pesar de que Cristo dijo que solo el Padre de los Cielos sabe los tiempos finales en que se consumará el reino de Cristo en la tierra, a la vez él dio las señales que nos ayudan a discernir estos tiempos finales. (Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 30-32).

En el escrito *Clavis Prophetarum*, siguiendo la misma perspectiva de los documentos anteriores, Vieira presenta el plan divino para Portugal, que según su interpretación estaba profetizado desde el Antiguo Testamento. Enfatiza la importancia del poder temporal para el establecimiento del reino divino en la tierra utilizando las profecías bíblicas de acuerdo con sus objetivos. Sujeta los textos bíblicos a una interpretación que justifica y fortalece la propuesta de un imperialismo absolutista, monárquico y esclavista.

La vida y obra literaria de este jesuita, teólogo y misionero, Antonio Viera, posibilita el análisis del rol de la teología cristiana en la formación del Nuevo Mundo visto en la perspectiva de la modernidad-colonialidad. La colonialidad es constitutiva de la modernidad, en palabras de Mignolo (2017), es el lado más tenebroso⁹⁸ de la modernidad. Leer a Vieira con esta perspectiva posibilita encontrar en su misma vida este engranaje que va construyendo a partir del trabajo misionero y producción literaria, el sustrato ideológico y teológico sobre el cual se construye la modernidad colonial.

Para Vieira el tiempo histórico era inseparable del tiempo sagrado y la acción humana en la historia era guiada por la Providencia Divina. En su teología el presente era el lugar del cumplimiento de las promesas divinas del pasado y el pueblo portugués habría sido elegido para ejecutar los designios divinos a través de la misión imperial. En esta concepción de tiempo que asocia tiempo sagrado y acción humana, está el carácter progresivo del conocimiento combinando la fe en la Historia de la Salvación con las evidencias del nuevo saber presentes en los descubrimientos del hombre europeo.

⁹⁸ Mignolo utiliza la expresión, “lado más oscuro” como título de su artículo.

Este carácter progresivo del conocimiento visto desde la perspectiva eurocéntrica, estaba relacionado a los descubrimientos como la ciencia de la tierra, la geografía, la navegación, la astronomía, la cosmografía. En la lectura teológica que hace Vieira sobre su realidad identifica la revolución científica y el dominio del medio ambiente con el avance progresivo del conocimiento, que, según él, eran las señales divinas que justificaban el dominio del imperio portugués. Esta era la razón por la cual Vieira exaltaba el presente como tiempo y el lugar de realización de las profecías.

En los estudios decoloniales, el tiempo y el espacio son dos conceptos básicos de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad. Se trata de la doble colonización, que son los dos pilares de la civilización occidental. La propuesta político-teológica de Antonio Vieira es una manifestación de la colonización del tiempo al reducir la historia del tiempo presente a un tiempo que obedece a un plan divino que justifica la acción colonial de Portugal y hace de este el centro de la historia. Esta visión sometía las historias de los pueblos colonizados a la historia salvífica universal a través de una teología al servicio del poder imperial.

En esta comprensión de la historia, tiempo y espacio confluyen en la identificación del Estado portugués como el imperio definitivo de paz y concordia, que sería alcanzado con la conversión de los gentiles y la extinción de las herejías en el mundo. En esto consistía la construcción del Quinto Imperio portugués, que en palabras de Vieira reuniría “Todo lo que abraza el mar, todo lo que ilumina el sol, todo lo que cubre y rodea el sol”.

De este modo, los aspectos políticos, económicos y religiosos están interconectados, en una teología que impone los intereses de la metrópoli a la realidad de la colonia, utiliza el discurso y los propósitos de la evangelización misionera para los beneficios económicos y políticos de Portugal. Esta es la justificativa teológica del poder esclavista colonial.

En el siglo XVII, la teología además de lo mencionado anteriormente asume el papel de definir, clasificar, organizar las diferencias entre los pueblos y producir los puentes para que estas diferencias se integren en el sistema de relaciones coloniales. Este será el tema del tercer capítulo de la tesis, la definición y

clasificación de los cuerpos negros, a través de los Sermones de Vieira, en función del proyecto colonial esclavista, destacando así las implicaciones ontológicas y epistémicas de la raza en el patrón de poder moderno-colonial.

CAPÍTULO III

TEOLOGÍA, COLONIALISMO Y ESCLAVITUD: LOS TRES SERMONES DE VIEIRA DIRIGIDOS A NEGROS Y NEGRAS ESCLAVIZADOS

El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias. (Maldonado, 2007)

Este tercer capítulo analiza los tres sermones de Antonio Vieira dirigidos a negros y negras esclavizados. En el capítulo anterior, la clave del tiempo acompañó el análisis de los textos; en este, la atención se volverá a los cuerpos negros, de mujeres, hombres, niñas y niños africanos sometidos a la esclavitud. La lectura de los tres sermones, que son parte de la serie *María Rosa Mística*, busca visibilizar los elementos teológicos utilizados con el fin de justificar la esclavitud negra, articulando tres ejes de esta investigación: el colonialismo, la esclavitud y los cuerpos negros.

Este ejercicio de lectura, además de rescatar el vínculo entre teología, política y economía en el periodo colonial, recupera la importancia del análisis crítico antirracista dentro del pensamiento decolonial. En este capítulo, se considera cómo diversos ensayos y textos del siglo XVII, especialmente escritos de jesuitas, contribuyeron en la organización de lo que el historiador Ronaldo Vainfas llamó “moral cristiana de la esclavitud” y de “proyecto esclavista de los religiosos” (Laurentino Gomes, 2019, p. 340).

El capítulo está dividido en cuatro partes. La primera, a modo de introducción, presenta claves interpretativas para leer los Sermones de Antonio Vieira. La segunda, tercera y cuarta parte están dedicadas al análisis de cada uno de los tres sermones: Sermón XIV del Rosario, el Sermón XX del Rosario y el Sermón XXVII del Rosario, de los cuales se destacan los aspectos teológicos relacionados con la esclavitud negra.

3.1 Claves interpretativas para leer los sermones de Antonio Vieira

Los sermones⁹⁹ pertenecen a la oratoria sacra y son parte de la formación discursiva de más peso en Portugal en el siglo XVII. Considerado el mejor ejemplo del barroco conceptista, Vieira juega con las ideas y conceptos creando una prosa en la que el uso de las metáforas, antítesis y paradojas se utilizan con profundo ingenio como mecanismos de persuasión y de convencimiento de su auditorio¹⁰⁰. En sus sermones, se dirigió a un público muy variado, pues predicaba para los indígenas, esclavos y señores, para los colonos y los nobles de la corte de Portugal.

Sus sermones, antes de recibir un trato literario específico, fueron parte de su testimonio, de sus estudios y principios de vida. Cuando subía al púlpito, llevaba sus borradores, apuntes que le servían para predicar. Parte de estos fueron enviados a algunos amigos, otros fueron reescritos, impresos y distribuidos por él. En sus cartas, afirmaba que no tenía intención de publicar sus sermones; como se ha mencionado anteriormente, la redacción final ocurrió en sus últimos años de vida.

Respecto a las claves interpretativas para leer los sermones de Antonio Vieira se priorizaron dos aspectos que permanecerán como trasfondo para el análisis de los textos. El primero efectúa una rápida revisión sobre el papel político de la oratoria cristiana en el siglo XVII, su relación con la cultura y vida cotidiana de la época. El segundo aspecto se concentra en lo literario: siguiendo la propuesta de Alcir Pécora

⁹⁹ Los sermones de Vieira publicados superan las 6500 páginas, parte de los sermones fueron predicados, pero no impresos y publicados. Para una cronología de la vida de Vieira, incluyendo la publicación de algunos de los sermones y cartas, ver: Vainfas, R. (2011a). *Antonio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras.

¹⁰⁰ Sobre el Barroco en la obra de Antônia Vieira, ver: Vieira, M. (1989). *A oratória barroca de Vieira*. Portugal: Editorial Caminho.

(2009), se recuperan los principales elementos que posibilitan un acercamiento a los sermones como una unidad teológico-retórico-política.

3.1.1 La oratoria cristiana en el siglo XVII: política y reproducción ideológica

El siglo XVII fue un periodo de gran desarrollo de la oratoria sagrada¹⁰¹. La predicación llegó a ser, en toda Europa, un amplio fenómeno de gran transcendencia cultural, ideológico y político. El mismo Vieira llega a afirmar, en una de sus cartas, que “todo lo que se veía en la Corte y en el Reino se oía desde el púlpito” (Vieira, Carta, 1683). Los predicadores disfrutaban de un gran prestigio público y eran muy bien remunerados pues la cuantía que recibían solía ser superior a la de un artista plástico o músico (Ávila, 2009, p. 9). En los estudios de literatura, se reconoce que la oratoria sagrada y el teatro fueron los hechos sociales en los cuales la literatura tuvo más intervención. La oratoria sagrada y el teatro comparten las categorías comunes de tiempo y espacio, ambas interpelan al público y a través de ellas se pueden rastrear los “móviles estéticos afectivos de aquellas generaciones” (Cerdán, 1998, pp. 23-24).

Era un contexto donde la oralidad ocupaba un lugar de gran importancia, como recuerda Sezinando Menezes (2006). Los sermones eran escritos para ser leídos en público, tenían un carácter pedagógico y el orador o predicador se presentaba como intérprete de la voluntad divina.

El lugar por excelencia de las predicaciones, aunque no exclusivamente, fueron los templos cristianos que estaban relacionadas con lo religioso, pero son inseparables de la vida social y colectiva. En su estudio sobre la oratoria sagrada, Cerdán (1998) menciona dos movimientos de la predicación: el movimiento descendente y el movimiento ascendente. Antes de especificar lo que entiende por movimiento descendente, recuerda la finalidad última de todo predicador, que es

¹⁰¹ Cerdán, en su artículo “La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad” (1998), hace un análisis del tema, a partir de España, en el periodo mencionado. Reconoce que es un fenómeno presente en toda Europa. Tomaremos sus aportes para este apartado. Cerdán, F. “La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad” (1998), en: Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de Oro. Madrid: AISO (pp. 23-44).

enseñar (*docere*), deleitar (*delectare*) y conmover (*moveré*) para, finalmente, convencer, en este caso, convertir.

Tomando como base estos elementos, el movimiento descendente sería el que va del predicador al auditorio. Para lograr una mayor eficacia del sermón, el predicador necesitaba acomodarse al auditorio, conocer su forma de vivir, de pensar, su sensibilidad, su experiencia vital; por esta razón, al analizar el mensaje dirigido por el predicador, es posible obtener un retrato o un espejo de la sociedad. La otra dimensión o movimiento de la predicación es el ascendente, pues el predicador también es producto de la época y sufre las múltiples presiones ideológicas del pensamiento dominante. El movimiento ascendente va desde la sociedad hacia el ministro de la palabra; de este modo, el predicador es agente de adoctrinamiento y también fruto de las ideologías que marcan su contexto histórico.

Con base en los estudios de Cerdán (1998), se concluye que, si se analiza la ideología vertida desde los púlpitos, el mensaje dirigido por el predicador, las temáticas tratadas, los defectos reprendidos, las conductas censuradas, las virtudes alabadas es posible obtener algunas claves para comprender los valores dominantes y los comportamientos colectivos de la época.

Cerdán (1998) distinguirá, en los sermones, tres diferentes niveles: el primero es el sermón como documento que comparte las costumbres, sigue el sermón como manifestación de la vida cultural y, por último, el sermón como expresión de una ideología dominante. Consideremos brevemente cada uno.

El sermón como parte del mensaje cristiano se enfoca en la moral cristiana básica, en las diferentes dimensiones de la vida. En este nivel, el mensaje del sermón se acerca a las obras de escritores moralistas y satíricos. La cotidianidad presente en los sermones es lo que el autor clasifica como costumbrismo.

El segundo nivel analiza cómo en el sermón se encuentra el testimonio de una cultura y de la sensibilidad presente en las manifestaciones de la vida social. En el siglo XVII, la influencia de la iglesia¹⁰² impregnó la vida en el dominio privado, pero también público y colectivo; sus valores llegaron a manifestarse como rasgos

¹⁰² El autor hace referencia la realidad española, pero el argumento también se puede atribuir a toda la península ibérica.

determinantes de la cultura de este siglo. Esta influencia se daba a través de las diferentes fiestas de año litúrgico, como el Adviento, la Navidad, la Epifanía, la Cuaresma, las fiestas de Cristo, así como las fiestas de la Virgen y de los santos; cada ocasión era oportuna para la predicación, como veremos en los sermones de Antonio Vieira.

El tercer nivel se refiere a los acontecimientos personales, familiares, locales y nacionales que solían incluir la predicación de uno o varios sermones. En estas celebraciones, el sermón se transformaba en un evento cultural con implicaciones ideológicas. A los púlpitos, se acercaban personas de todas las clases sociales, y a veces lo hacían no tanto por el adoctrinamiento cristiano, sino más bien por el “deleite literario de la palabra, cuando no por el entretenimiento o el mero espectáculo” (Cerdán, 1998, p. 33). De este modo, el sermón es portador de una ideología, de la cultura de los tiempos del Barroco¹⁰³, donde la teatralidad invadió todos los aspectos de la vida individual y pública, en las solemnes fiestas de la corte, en las ceremonias de la iglesia y la particularidad del día a día.

En los tres Sermones del Rosario (XIV, XX, XXVII), se puede percibir las características de la retórica cristiana del siglo XVII, la cultura e la ideología de la sociedad esclavista colonial. En Vieira, la fuerza de la palabra transforma el momento de la predicación en una representación, interpelando, persuadiendo, imponiendo conductas, justificando los lugares sociales de la sociedad esclavista colonial.

3.1.2 La unidad teológica-retórica-política de los sermones de Vieira

Los sermones de Vieira, para Alcir Pécora (2009), constituyen una unidad teológico-retórico-política. Esta afirmación se opone a autores que entienden su

¹⁰³ El barroco es un estilo identificado con una ideología y su unidad resulta de atributos morfológicos que traducen un contenido espiritual. La ideología es ofrecida por la Contrarreforma y por el Concilio de Trento. Busca un reencuentro con la tradición cristiana. El dualismo, la oposición u oposiciones, los contrastes y contradicciones, el conflicto y la pugna entre el espíritu cristiano, teocéntrico y el espíritu secular, racionalista, mundano caracterizan la esencia del barroco.

obra como “contradictoria”¹⁰⁴. Para Pécora, la predicación de Vieira es una técnica de producción discursiva, donde la realidad sería una ocasión favorable a la manifestación de la presencia divina, en la cual las palabras del predicador son decisivas para mover el auditorio, reorientarlo hacia las finalidades cristianas. En términos de acción colectiva e institucional, significa considerar que el sermón debe conducir hacia una política pragmática y legítima que necesita ser asumida por los estados católicos en la historia. De tal forma, se articulan las dimensiones temporales y espirituales.

Cada uno de los sermones se integra en el conjunto de producciones de la Contrarreforma¹⁰⁵ y participa del encargo de proponer una política de expansión del imperio portugués en América. Para Pécora (2009), no se trata de un “proyecto de dominación externa” sobre colonias virtualmente autónomas y “oprimidas”, como si ya hubiera un sentimiento nativista espontáneo. Vieira, más bien, busca sostener y ampliar el mismo estado que se desdobra en varias partes de un mundo en expansión. Eso tiene como base tanto la doctrina neotomista de la conducción del gentil al orbe cristiano, su integración al cuerpo místico e institucional de la cristiandad, como también al enfrentamiento de cada caso surgido en las varias frentes de la colonización.

Pécora (2009) propone una técnica heurística que contribuye al levantamiento de los sentidos básicos de los sermones. Identifica tres líneas semánticas involucradas en los sermones: a) el año litúrgico o eclesiástico, b) el Evangelio del día, c) las circunstancias de la enunciación del sermón. Presentamos brevemente cada una de las líneas semánticas mencionadas por el autor.

¹⁰⁴ Alfredo Bosi (2009), en su artículo titulado “Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição”, reflexiona acerca de las contradicciones del pensamiento de Vieira y toma como referencia la forma distinta de posicionarse frente la esclavitud indígena y a la esclavitud negra. El tema será tratado en esta investigación.

¹⁰⁵ Contrarreforma - Traducción literal del alemán Gegenreformation. Movimiento opuesto a la Reforma protestante. Surgió en el mismo medio en que ciertos teólogos católicos, especialmente jesuitas, entraron en debate con Lutero desde 1520 en adelante, culminando en las definiciones del Concilio de Trento contra las enseñanzas de los reformadores Lutero, Calvino y Zuinglio. Este movimiento terminó en 1648 con el Tratado de Westfalia. Sin embargo, la supervivencia de la Inquisición en muchos países y, después, del Santo Oficio y de la Congregación para la Defensa de la fe, hasta nuestros días, son siempre un «contra» la Reforma del siglo XVI (La Cueva, 2001).

a) Conmemoraciones del año litúrgico o eclesiástico

El año litúrgico¹⁰⁶ o eclesiástico se refiere a la serie de tiempos y días santos establecidos por la Iglesia católica para celebrar la memoria y guardar los misterios y dogmas de la iglesia, entendidos como legados de Cristo. Son una invitación a reflexionar y vivir según los misterios de la vida de Cristo. La predicación debe ajustarse a los significados doctrinarios de cada periodo. De este modo, el tema de cada sermón de Vieira estaría guiado o influenciado por el tiempo litúrgico correspondiente.

b) El Evangelio del día

El Evangelio del día sería otra orientación que sigue el predicador al determinar el tema de su reflexión. En la tradición católica, a cada día del año le corresponde un texto del Evangelio que estará, a su vez, de acuerdo con el tiempo litúrgico, mencionado anteriormente. El sermón lo que hace es una invención retórica, en las palabras de Pécora, en la que, a través de la exhortación y la teología bíblica, Vieira busca la interpretación y, de este modo, la reinención y actualización del texto.

c) Las circunstancias de la enunciación del sermón

Las circunstancias de la enunciación es la tercera línea semántica, según la propuesta de Alcir Pécora. ¿En qué circunstancias se proclamó el sermón y en qué momento fue puesto por escrito? Es importante detenernos sobre este tema, pues las circunstancias en que se dieron los sermones se revisten de cierta particularidad. Como se ha mencionado, Vieira reeditó sus sermones en los últimos veinte años de su vida.

Los sermones estarían referidos a un doble contexto: el primero a las circunstancias “directas” de la predicación, con un local y fecha determinada, aunque estos no siempre es posible determinarlos; y la segunda, las circunstancias “indirectas” que se refieren al momento de la reescritura del sermón. Esto significa una distancia del

¹⁰⁶Los periodos del Año Litúrgico de la Iglesia Católica Romana están distribuidos en los siguientes tiempos: Tiempo de Adviento, Tiempo de Navidad, Tiempo de Cuaresma, Tiempo de Pascua y Tiempo ordinario.

momento primero de la predicación en términos de tiempo y de la realidad en la que se encuentra el predicador-escritor en el momento de la redacción. ¿De qué modo las circunstancias “directas” podrían ser releídas por las “indirectas”? O, haciéndonos la pregunta de otra manera: ¿hasta qué punto las circunstancias indirectas transforman y afectan el discurso inicialmente pronunciado? ¿Cómo los elementos anteriores (tiempo litúrgico, Evangelio del día) posibilitan a Vieira transitar por el mundo de los significados de una situación a otra, ¿o sobreponer sus tiempos?

Estas y otras preguntas señalan la complejidad del juego inevitable de la duplicación de las circunstancias temporales, presentes en los sermones supuestamente leídos y después reescritos, como afirma Pécora.

El sermón era organizado a partir de un tema que podría darse por la fiesta religiosa del día, por el tiempo litúrgico, por el lugar en que se predicaba o por alguna circunstancia especial, como afirma Pécora (2009). El desarrollo del tema partía de textos bíblicos, casi siempre citados en latín. El texto era comentado y relacionado con otros textos, con una exégesis simbólica y estableciendo correspondencias de una forma osada, con libertad de interpretación y, a veces, con lecturas sorprendentes. La voz, el tono puesto en la predicación era para Vieira un soporte indispensable del mensaje y el púlpito como una gran tribuna cívica y religiosa, un espacio abierto para tratar los temas más candentes de la época (Vilela, 1997, p. 72).

Los sermones de Vieira se inician con una ponderación misteriosa, una práctica común a los sermones del siglo XVII. Se amplía el misterio evocando la imaginación de los oyentes, presenta analogías, metáforas y cruces entre las ideas. El discurso de Vieira, también llamado discurso ingenioso, en lugar de operar una separación de las conexiones posibles, lo que hace es extraer de una palabra numerosos conceptos y de un concepto numerosas palabras. Como afirma Saraiva, en Vieira las palabras no oponen resistencia a cualquier tipo de encadenamiento (1996, p. 32), así es como se relaciona el pasado que está en el texto bíblico con el presente.

Se refiere al pasado no para reproducirlo, sino que él mismo se presenta como una autoridad que interpreta el texto y propone (o impone) nuevas formas particulares de actualizar el mensaje y hacerla eficaz para nuevos auditorios. Sobre esta relación pasado-presente, Margarida Mendes (1991), la señala como el perspectivismo enunciativo en la oratoria de Vieira, que es este ir y venir, una constante oscilación entre el universo evocado (mundo posible) y el universo del discurso presente y existencial (p. 18).

Los tres sermones de Vieira dedicados a la esclavitud negra, Sermón XIV del Rosario, el Sermón XX del Rosario y el Sermón XXVII del Rosario, son parte de la llamada serie María Rosa Mística compuesta por treinta sermones que versan sobre la Virgen María y su rosario, predicados en diferentes ocasiones en las que la Iglesia católica celebraba esta devoción. Fueron impresos y publicados en dos tomos, por el mismo Vieira: el primero en 1686 y el segundo en 1688. Al parecer, se trataba de escritos importantes, y por eso seleccionados y publicados por el predicador.

En estos sermones, Vieira se dirigió a los negros esclavizados, a los *pretos* utilizando sus palabras. Es probable que parte del auditorio estuviese conformado también por personas blancas. Según afirma Vilela, los negros presentes en estas predicaciones eran miembros de la *Confraría*¹⁰⁷ *de Nossa Senhora do Rosario dos Pretos*. La expresión *dos pretos* es porque había también otra hermandad de los blancos y la hermandad de los pardos. Como veremos, en el Sermón XX del Rosario, el predicador hará alusión a estas divisiones. El grupo de negros eran personas esclavizadas, que vivían y trabajaban en los ingenios y, según Vilela, negros convertidos al catolicismo, afirmación que estaremos discutiendo en esta investigación (Vilela, 1997, p. 152). El Sermón XIV, como se verá más adelante, fue el primer sermón predicado por Vieira en 1633. Los otros dos sermones no tienen fecha ni lugar preciso de predicación.

¹⁰⁷ La traducción sería cofradía, congregación. Estaremos utilizando la palabra Hermandad. La Hermandad Nuestra Señora del Rosario de los Pretos pasó a ser una agrupación donde los negros buscaban apoyo en su momento de aflicción para la atención de sus necesidades. Fue un espacio organizativo que, cuando las circunstancias lo permitían, ayudaba en la compra de la carta de manumisión, como forma de liberación de la esclavitud.

En relación con el lugar, los tres sermones fueron predicados posiblemente en lugares diferentes, pero Vieira tiende a hacer de los tres una unidad. Un elemento común a los tres sermones es el epígrafe tomado del primer capítulo del evangelio de Mateo, dedicado a la genealogía de Jesús (Mt. 1)¹⁰⁸. Las genealogías son la lista de los antepasados, una antigua tradición del pueblo judío, principalmente después del destierro en Babilonia. Esta era la forma de conectarse con las raíces del pasado, de demostrar la pertenencia al pueblo de Israel, o a una tribu determinada. La genealogía presentada por Mateo remite los orígenes de Jesús a Abraham, en quien todas las naciones de la tierra serían bendecidas. En cada uno de los sermones, Vieira destaca un versículo de la genealogía, de acuerdo al tema que será desarrollado.

Para Vieira, la pertenencia al pueblo elegido por Dios y el nuevo pueblo que nace a partir de Jesús, el nuevo Adán, es el principio de la filiación divina y de la igualdad que él buscará destacar en los tres sermones dirigidos a los negros. Se trataba del rescate de la filiación única y bendecida: Jesús que vino para restaurar la unidad humana corrompida por la desobediencia de Adán (Sermón XX). Esta es una de las afirmaciones contradictorias con otros análisis y propuestas teológicas presentadas por el predicador, como veremos en el estudio del sermón. Para Magno Vilela (1997), la otra razón por la cual Vieira elige para los tres sermones los epígrafes de la genealogía de Mateo es que, según la leyenda que atravesó la Edad Media, Mateo habría anunciado el evangelio en Etiopía (1997, p. 155). Uno de los intentos de Vieira es afirmar que los africanos estaban llamados a pertenecer al pueblo elegido por Dios. En las páginas que siguen, veremos cuáles son las condiciones y los caminos para ser, efectivamente, parte del nuevo pueblo elegido. Pasamos al análisis de cada uno de los tres sermones.

¹⁰⁸ La genealogía de Jesús la encontramos en dos lugares: Mateo 1:1-17 y Lucas 3:23-38. Hay algunas características que las hacen diferentes. Mateo, por ejemplo, inicia la genealogía en Abraham; en cambio, Lucas inicia con Adán. Esta diferencia reside en los destinatarios que cada uno de los evangelistas tenía en mente. Mateo procura especificar a sus lectores (judíos cristianos y no cristianos) que Jesús tenía un linaje proveniente de Abraham, era el Mesías esperado. Lucas escribe a lectores gentiles (griegos y romanos), por eso su referencia a Adán es clave, puesto que quiere incluir a la humanidad como receptora de las buenas nuevas.

3. 2 Sermón XIV del Rosario: el nuevo nacimiento de los *pretos*

Desde la conquista espiritual del Nuevo Mundo, la religión se constituye en el instrumento preferencial para describir la cultura de los otros (Montero, 2006). Podríamos decir que, bajo los códigos religiosos de la religión católica, se asignan las identidades de los pueblos conquistados. Una lectura de los sermones desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad posibilita el ejercicio de descubrir, desvelar los elementos ideológicos, filosóficos, intereses políticos y económicos que están bajo el manto teológico finamente construido por el discurso religioso de Vieira.

El Sermón XIV del Rosario trata, como tema fundamental, el bautismo. A través del análisis de la forma como se da el bautismo del negro esclavizado es posible percibir la relación entre la categoría de raza, como principio articulador del colonialismo, con la acumulación originaria del capital, la división internacional del trabajo y el discurso teológico. En el sermón, se puede percibir cómo el bautismo que, para el cristianismo, significa el sacramento de introducción al cuerpo de Cristo, o sea, la iglesia, en una lectura desde la modernidad/colonialidad, se transforma en el rito de iniciación del africano y de la africana a la sociedad y economía esclavista colonial. El análisis del Sermón XIV y de los que siguen confirman que es sobre el colonialismo, la esclavitud, los genocidios y epistemicidios que se construye la modernidad occidental como proyecto civilizatorio.

3.2.1 Contexto y estructura del sermón

El Sermón XIV fue el primer sermón predicado públicamente por Antonio Vieira, como novicio, a los 19 años, dos años antes de que fuera ordenado sacerdote. En la primera parte del escrito, el predicador se auto presenta, como novicio, predicando por primera vez, subiendo, afirma él, “indignamente a tan sagrado lugar para hablar en público” (Sermón XIV, I). Este, dirigido a las personas negras esclavizadas, fue pronunciado en un ingenio de São João, en Bahía, en el año de 1633, probablemente el 27 de diciembre, día en que se celebraba la fiesta de San Juan Evangelista. Casseb menciona la posibilidad de que haya sido

predicado a la Hermandad de los Pretos, en el Ingenio de Sergipe do Conde, de gran producción de azúcar, propiedad de la orden jesuita (2006, p. 123).

Es importante recordar que, en los siglos XVII y XVIII, la región del Reconcavo, lugar donde posiblemente se predica este Sermón XIV, así como en otras regiones de Bahía, se convivió gran parte del tiempo con la realidad de los quilombos¹⁰⁹, que representaban una amenaza para los colonos y para el sistema colonial esclavista. Para este periodo, ya existía el Quilombo dos Palmares y es probable que Antonio Vieira tuviera información sobre la existencia de estos núcleos de resistencia negra. Esta ubicación geográfica del lugar de predicación y de su entorno es significativa para comprender el eje ideológico del sermón.

Otro elemento por destacar es con relación a los oyentes. La predicación se dirige, en primer lugar, a los negros y negras esclavizados, pero están presentes también el amo y personas no negras. Los dos grupos de oyentes, esclavos y amos están claramente separados por sus situaciones políticas pero unidas en la fe cristiana. Se debe tener presente que Vieira predica a los dos grupos, lo cual es un aspecto clave para entender no solo los elementos retórico y religioso de Vieira, sino también la perspectiva política y estratégica que asume en este sermón (Bueno, 2011).

El sermón parte de la serie María Rosa Mística, también llamado los Sermones del Rosario, está dividido en nueve partes¹¹⁰:

1. Motivaciones del sermón: “no es nada nuevo”;
2. las tres conmemoraciones: fiesta de San Juan, fiesta de Nuestra Señora del Rosario y fiesta de los pretos sus devotos;
3. el doble nacimiento de Cristo: Belén y el Calvario;
4. Juan Evangelista: hijo de María;

¹⁰⁹ El historiador Pedro Tomás Pedreira, quien ha registrado la historia de los quilombos en Bahía, menciona tres importantes quilombos que surgieron en la primera mitad del siglo XVII en esta región: el Quilombo del Rio Vermelho, en el actual barrio de Salvador, organizado en 1629 y destruido en 1642; Quilombo Rio Real, iniciado en 1640; quilombos en la región de Jeremoaba que fueron destruidos en 1655 (Neto, 1984).

¹¹⁰ Las partes están organizadas en una estructura que siguen las predicaciones del siglo XVII: el exordium (capítulo I) en el cual el hablante expone el plan que defenderá; la invocación (capítulo II), en la que se pide la ayuda divina para la revelación de las ideas; presentación de los argumentos (capítulos III y IV), con el desarrollo del tema a través de alegorías, metáforas, ejemplos con lecciones para la vida; la perorata o conclusión (capítulos VI al IX), en la que se retoman los argumentos principales y se busca un cierre vibrante, que impresione a la audiencia exhortándola a poner en práctica sus enseñanzas.

5. el nacimiento de los pretos;
6. relación entre los tres nacimientos;
7. descripción del trabajo en un ingenio de azúcar: el dulce infierno;
8. los misterios dolorosos corresponden a los pretos;
9. cómo ser hijos de la Señora del Rosario: “honor de vuestros desprecios, alivio en vuestros trabajos y ventura en vuestra fortuna”.

Vieira organiza su reflexión, articulando tres eventos que marcan el día de la predicación: la fiesta de San Juan Evangelista, la fiesta de la Señora del Rosario y el tercero es a quien va dirigido el sermón, que son los pretos, devotos de la Señora del Rosario. Las tres fiestas serán utilizadas para fundamentar tres argumentos centrales del sermón. El primero es afirmar que los pretos devotos del rosario son hijos de la Señora del Rosario de los pretos. El segundo argumento, consecuencia del primero, es que esta filiación significa pasar a ser parte del cuerpo de Cristo, a través del bautismo, condición para ser salvos y un privilegio en relación con sus padres que permanecieron en la perdición, según Vieira, en las breñas de Etiopía. El tercer argumento es que, como hijos de María y partes del cuerpo de Cristo, los pretos son imitadores del Cristo crucificado y deben aceptar la esclavitud y los sufrimientos como un premio, una dicha y no como un castigo. Otros temas relacionados con la esclavitud negra que se tratan en este sermón serán integrados a través de los tres ejes de análisis mencionados.

3.2.2 Desarrollo de la argumentación del sermón

- a Nacer de nuevo: el nacimiento de los pretos del vientre de María

El Sermón XIV del Rosario articula las tres celebraciones mencionadas a través de la metáfora de los tres nacimientos de Jesús y, por consiguiente, los tres partos de María. La utilización de la numerología es una característica del estilo barroco y está muy presente en los escritos de Vieira. En este sermón, el número tres será utilizado por Vieira para entrelazar sus argumentos.

En relación con los partos, el primer parto es el nacimiento de Jesús en Belén, o sea, su encarnación; es el parto virginal de María Santísima, un parto sin dolor,

del cual nació Jesús el Cristo, que significa el ungido (Vieira, Sermón XIV del Rosario). El segundo nacimiento que recuerda el sermón es en el Calvario, cuando Jesús crucificado entrega su madre a Juan Evangelista, quien, a partir de este momento, es reconocido como hijo de María. Este segundo parto de María es marcado por el dolor y por el amor, afirma, una vez que el dolor del calvario se une al amor de Juan Evangelista por María.

El tercer parto y nacimiento es el de los pretos devotos de María, que se tornan sus hijos a través de la fe y del conocimiento de Cristo, independientemente de la nación y del color de la piel. Para Vieira, nace de María, “todo hombre que tiene la fe y el conocimiento de Cristo, de cualquier calidad, cualquier nación y de cualquier color, aunque el color sea tan diferente del color de los otros hombres, como es el color de los “pretos” (Vieira, Sermón XIV, V¹¹¹), estos también son hijos de María. La forma como se dará este nuevo nacimiento de los pretos será el bautismo, sin el cual nadie se puede salvar, afirma el predicador (Vieira, Sermón XIV, V).

El sermón presentará varios textos bíblicos, esto con el objetivo de fundamentar su argumentación alrededor de la necesidad de este segundo nacimiento por parte de los pretos y de su identificación con los sufrimientos de Cristo. Vieira, en su imaginación barroca, como afirma Margarida Vieira Mendes, lee libremente los textos de la Biblia, creando nuevas interpretaciones, donde “el decir no tiene como objetivo ajustar el pensamiento a lo real sino más bien crea otra realidad” (Mendes, p. 416). Y eso se percibe en la lectura del sermón, donde Vieira interpreta libremente los textos, elaborando con su interpretación una teología de la esclavitud negra.

Para la teología, el bautismo significa nacer de nuevo, ser parte del cuerpo de Cristo y, para la teología que Vieira representa, es la condición para ser salvos. Siguiendo con el pensamiento del predicador, el nuevo nacimiento de los pretos como hijos de la madre de Dios trae como consecuencia la obligación de servir, venerar e invocar a la misma Señora del Rosario. Esta invocación se da a través de la oración del rosario, aunque sea en medio del duro trabajo que realizan. En la tradición católica romana, la oración del rosario está relacionada con los diferentes

¹¹¹ En las citas de los sermones, además del sermón correspondiente se indica la parte o capítulo en que se encuentra el texto dentro del sermón)

momentos de la vida de Cristo, conocido como los diferentes misterios, estos se clasifican como misterios gozosos, misterios dolorosos y misterios gloriosos. Entre estos misterios del rosario, Vieira afirma que los que les caben a los negros son los misterios dolorosos. A través de la oración de estos misterios y de la identificación con el sufrimiento de Cristo crucificado, los pretos podrán aliviar, santificar y ofrecer a la Señora, a María, su trabajo (Vieira, Sermón XIV, V).

La figura de María en el sermón se concentra en la maternidad de la cual nacen los nuevos hijos que se integran al cuerpo de Cristo que es la iglesia. Esta figura femenina, maternal, utilizada por Vieira, es uno de los elementos que acomodan y naturalizan las palabras y los hechos profundamente violentos de la realidad que corresponde a los hechos narrados en el texto. Otro argumento de integración es el texto bíblico de la Carta de Pablo a los Corintios, que utiliza Vieira para afirmar que los pretos bautizados en un mismo Espíritu Santo son miembros de Cristo, formando un solo cuerpo (1Cor. 12,12)¹¹². La metáfora de la integración y pertenencia a un nuevo cuerpo será mencionada en diferentes momentos del sermón.

La realidad histórica y social a la que corresponde este rito del bautismo es la iniciación en la sociedad esclavista. El bautismo era parte del proceso de hacer el nuevo esclavo, como afirma Alencastro (2000). La experiencia histórica del bautismo significó, para el africano esclavizado, la negación de su identidad como persona parte de un pueblo, de su cultura para ser absorbido como miembro del cuerpo de Cristo e hijo de la Señora del Rosario. Esta adhesión forzada a través del bautismo se realizaba en diferentes contextos: estaban las personas esclavizadas que eran bautizadas en Angola o en el Congo antes de su travesía, otras al salir de África pasando por las islas del Atlántico, y aquellas que recibían el bautismo al desembarcar en el continente americano. Los que llegaban sin el bautismo eran los que venían de lugares de África donde no existía la presencia estructurada de una iglesia (Maia, 2011).

¹¹² "Porque, así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo" (1 Cor. 12, 12).

En el bautismo, se manifiesta el proceso de despersonalización¹¹³ que ocurre con la esclavitud. El rito del bautizo implicaba, para la persona esclavizada, la pérdida del propio nombre y del nombre de su familia o grupo étnico de referencia. Durante el arresto, la comercialización y la travesía del Atlántico se produce un proceso de negación y borrado del antiguo nombre¹¹⁴ (Palma y Truzzi, 2018). Al ser bautizados, los esclavos y esclavas recibían un nombre de bautismo, un nombre por el cual pasaría a ser llamado (Schwartz, 1988). Adicionalmente eran identificados por su color, lugar de origen o características físicas¹¹⁵. El nombre escogido para los cautivos eran los mismos que los de las personas libres, era costumbre colocarles el nombre del santo del día. Pero, en las interacciones cotidianas, muchas de las personas esclavizadas usaban sus nombres africanos (Palma y Truzzi, 2018). En la condición de esclavo y esclava, no tenían apellido. Esta pasó a ser una forma de identificar que una persona era esclava, pues el apellido simbolizaba la condición social de persona libre. Tanto era así que, en el periodo pos-esclavitud, después de la abolición, el reconocimiento de la nueva condición social libre pasaba por las nuevas identificaciones entre ellas adquirir un apellido. Lo común era adoptar el apellido de un expropietario. Para algunos señores, la adopción de su apellido por parte de los esclavos era una lisonja que fortalecía su orgullo y sentido de paternalismo; otros pueden haberlo apreciado menos (Schwartz, 1988, p. 327).

El bautismo, como un rito de iniciación y de adecuación de las negras y negros a la sociedad esclavista, les asignaba un lugar, les imponía reglas y leyes que pasarían a determinar su comportamiento. El bautismo era parte integrante de la estructura ideológica que organizaba la sociedad; por esta razón, durante la colonia, la Iglesia católica ejerció una fuerte presión sobre los señores para que los

¹¹³ Alencastro menciona dos procesos: de socialización y despersonalización. Los estaremos retomando en el estudio del Sermón XXVII.

¹¹⁴Sobre el tema ver: Palma y Truzzi, 2018. Renomear para. Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição.

¹¹⁵ Stuart Schwartz cita el ejemplo de una propiedad donde había tres cautivos con el nombre de João. Uno era llamado João de Angola, uno João Cabinda y otro João Grande (Schwartz, 1988, p. 327).

cautivos no permaneciesen “paganos”. La bula papal *Romanus pontifex* (1455)¹¹⁶, en la que se apoyaba el imperio portugués en África, se convirtió en un argumento clave para justificar que sacar a los negros de sus prácticas originales y traerlos al seno de la cristiandad salvaría sus almas (Alencastro, 2000, p. 161).

En el siglo XVII, la iglesia promovió una campaña en contra de los señores que no bautizaban a sus esclavos. Estos tenían un plazo de un año para presentar los esclavos y esclavas a la iglesia parroquial para recibir el bautismo. Los propietarios alegaban que los africanos recién llegados eran incivilizados e ignorantes para aprender los diez mandamientos y otros aspectos básicos del cristianismo. La Corona, preocupada con el ritmo lento de la cristianización de los cautivos, ordenó en 1697 que el bautismo fuera ministrado en los puertos de embarque y que cada navío negrero llevara un padre o un laico para instruir el grupo de esclavos en la fe. El Consejo Ultramarino en Lisboa propuso que se pagara a negros aculturados para esta tarea, pero una comisión religiosa en Bahía se opuso por temor a que los negros instructores adquiriesen demasiado poder y libertad. En 1718, la Corona escribió al arzobispo de Bahía lamentando que los cautivos permanecían sin bautismo.

Dentro de la complejidad de la sociedad colonial, ser bautizado, tener un nombre de bautismo, era una forma de reconocimiento social. Entre los mismos esclavos, llamarse de “paganos” era el peor calificativo que se podían aplicar uno al otro. Los recién llegados descubrían rápidamente que eran considerados brutos, “sin nombre” y tratados como inferiores por el señor y los demás cautivos al no adherir, aunque nominalmente, a la fe católica (Schwartz, 1988, pp. 316-333).

El sistema de padrinazgo es otro elemento importante que se vincula con el bautismo. No era común que los señores fueran padrinos de sus esclavos, eso implicaría en un conflicto entre la esclavitud y los principios del bautismo que eran la igualdad y hermandad, como afirma Schwartz (1988, p. 331). Los padrinos de los

¹¹⁶ Ver Donat (2000). “El origen de la potestad apostólica de los papas y su proyección en los descubrimientos y conquistas portuguesas y castellanas en el s. XV.” *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales*, 2 (107-122), 2000. Sobre las diversas leyes del reino portugués relativas al bautismo y a la esclavitud, véase Andrés-Gallego, José (Coord.) (2000). *Nuevas aportaciones a la historia jurídica Iberoamericana*. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Digibis.

esclavizados/as eran otras personas esclavizadas, libres o señores que no estuviera relacionados directamente con el esclavo que se bautizaba.

Para la iglesia, el padrino o la madrina deberían ser de una condición más elevada o, por lo menos, de la misma condición social del que se bautizaba; además, no se podía concebir que un esclavo fuera padrino de una persona libre. Hay otro elemento que visibiliza la relación del acto religioso con el mantenimiento de la estructura de la sociedad esclavista¹¹⁷: los cautivos apadrinaban adultos tres veces más que a niños y niñas, y es muy probable que los señores indicasen esclavos aculturados o libertos para servir de padrinos a fin de facilitar el ingreso de los africanos recién llegados en la fuerza de trabajo. Por otro lado, el padrinazgo pudo haber sido asumido por los cautivos como una forma de proveer un parentesco ficticio y responder a la carencia de lazos familiares enfrentada por los africanos esclavizados (Schwartz, 1988, pp. 331-334).

Aunque Vieira insistiera en este sermón (XIV, V) en que “todos los cristianos por el bautismo y por la fe son miembros de Cristo. (...) Señores y “pretos”, fieles y gentiles, cautivos y esclavos, los libres y señores, forman un solo cuerpo,” las distinciones raciales y la esclavitud atraviesan toda la sociedad colonial y el bautismo es el rito religioso de iniciación a esta sociedad. Esta iniciación les imponía una marca física en el cuerpo: el sello de la corona real, marcado en su pecho, significaba que el tributo al rey había sido pago; al mismo tiempo, una pequeña cruz era grabada en cada lado del pecho con hierro caliente (Conrad, 1985, p. 51), certificando que habían sido bautizados.

Esta marca en el cuerpo significaba también determinar un lugar social en el cual la ortodoxia religiosa y la aceptación de la cultura europea se tornaron la referencia. Las distinciones entre “gentiles” e “indios de las aldeas” o entre africanos “recién llegados de África” y “aculturados” eran rangos culturales para demarcar los que se encontraban adentro y afuera o casi afuera de la sociedad. Al tornarse parte

¹¹⁷ La recepción del bautismo y de los demás sacramentos por parte de los esclavos será un tema de tensión permanente entre los señores y la Iglesia católica, representada por los jesuitas. Instruir a los esclavos en la fe católica implicaba darles libre el domingo para que participasen de la misa. El matrimonio de los esclavos era otra fuente de conflicto entre colonos y misioneros en la medida en que las relaciones estables entre parejas esclavizadas eran vistas como una amenaza al sistema esclavista (Ver: Schwartz, 1988, p. 334).

de esta, a través del bautismo, indígenas y africanos eran ubicados en la jerarquía existente, en nuevas categorías y en posiciones definidas por el color (Schwartz, 1988, p. 212). El bautismo justico y oculta las evidentes distinciones establecidas por las razas, principio articulador del colonialismo. Vincula negros y negras al trabajo esclavo, que es la base de la economía colonial.

La interiorización de la ortodoxia religiosa era parte de un proceso más amplio de conversión al cristianismo. Como recuerda Souza, esta conversión no debía producirse solo a partir de un ritual vacío de significado para los bautizados, sino a partir de la interiorización de los valores cristianos, lo que significó la creación de nuevas identidades conformadas a partir de la fe cristiana. Esta tenía como objetivo la conformación de un esclavo dócil y obediente a su amo: un esclavo que siguiera los valores cristianos de humildad y obediencia, como veremos en el Sermón XXVII (Souza, 2020, p. 81).

Frente esta realidad, la respuesta de parte de los esclavos y esclavas no se limitó a la resignación. Mari del Priore y Venancio (2004) recuerdan que los esclavos y esclavas crearon mecanismos de resistencia religiosa frente la conversión que les fue impuesta, menciona la blasfemia, negar la existencia de los santos, tratar con jocosidad el tema de la virginidad de Nuestra Señora, desvíos que resultaron en persecución por parte de la Inquisición (Del Priore & Venâncio, 2004, p. 91). Especialmente en el último capítulo de esta investigación, encontraremos otras formas de resistencia que demuestran la acción de las esclavas y los esclavos que afirman su protagonismo en la construcción de alternativas a pesar de las formas violentas de represión por parte del sistema.

Finalmente, el bautismo del punto de vista cultural y religioso abría una vía sin retorno hacia la esclavitud. La carta regia de 1557 al gobernador de la India determina: “los esclavos moros y gentiles ya bautizados podrían ser revendidos solamente a señores cristianos para evitar que ellos retornasen a la herejía y al paganismo. Una vez cautivado el nativo era investido del estatuto de cristiano, lo que lo inhabilitaba para su retorno a la libertad natural, antro de la idolatría” (Alencastro, 2000, pp. 161-162).

b) Sacados de las breñas de Etiopía

Vieira afirmaba que el bautismo era un segundo nacimiento para los negros esclavizados, que implicaba la conversión y adhesión al cuerpo de Cristo. En el Sermón XIV del Rosario, esta adhesión implicaba una ruptura del esclavo con su familia, con su lugar de origen, con África.

¡Oh! si el pueblo negro, sacado de las tierras salvajes de su Etiopía y llevado a Brasil, supiera bien cuánto debe a Dios y a su Santísima Madre por lo que puede parecer destierro, cautiverio y desgracia, pero que no es más que un milagro, ¡y un gran milagro! Dime: tus padres, que nacieron en las tinieblas de la gentilidad, y viven en ellas y terminan su vida sin una luz de fe ni conocimiento de Dios, ¿a dónde van después de la muerte? Todos ellos, como crees y confiesas, van al infierno, y allí arden y arderán por toda la eternidad. Y cuando todos ellos perezcan y sean enterrados en el infierno como Coré, ¿ustedes, que son sus hijos, se salvarán e irán al cielo? Mira si esto es un gran milagro de la providencia y misericordia divina (...). (Vieira, Sermón XIV, VI)

En los sermones y en otras literaturas de la época, África es caracterizada como continente de las bestialidades, tierra de los demonios (Alencastro, 2000, p. 53), lugar de la perdición, de la oscuridad, de la gentilidad, de ausencia de Dios. Esta construcción responde a la lógica moderna-colonial de la creación de un otro colonizado y la demonización de este otro. La idea de África como lugar de perdición se basa en una comprensión cristiana de la naturaleza humana, una concepción centrada en el concepto de salvación entendida como el conocimiento de Dios, a través del cristianismo.

Al referirse a África, Vieira recupera textos de la biblia donde están nombrados pueblos de origen africano, textos que hablan de África o Etiopía. En uno de los textos citados, el Salmo 87,4¹¹⁸, el salmista, al alabar la ciudad de

¹¹⁸ El Salmo 87 (86) pertenece al grupo de salmos llamados Cantos de Sion. Algunas biblias lo intitulan: "Salmos y cánticos de los hijos de Coré".

Jerusalén como ciudad de Dios, incluye a Etiopía en la lista de los pueblos que la conocen: “Entre los pueblos que me conocen puedo nombrar a Egipto y Babilonia, Filistea, Tito y Etiopía” (SI 87, 4). Estos son llamados los hijos de Coré¹¹⁹. Para Vieira, el tema de los “Hijos de Coré” constituye un gran misterio que él se dispone a interpretar haciendo de esto uno de los vectores que une a los negros esclavizados a la Biblia y al cristianismo.

Según San Agustín, cita Vieira, Coré en la lengua hebrea significa “calvario”. Los hijos de Coré son, por lo tanto, los hijos del calvario o de la pasión de Cristo; son los hijos de las naciones de la Tierra nombradas por el salmista y entre ellos, en especial, los etíopes, que son los pretos. Se trata de los etíopes que tenían fe y fueron bautizados, que nacieron una segunda vez con la dignidad de hijos de la madre de Dios. Y surge la pregunta que Vieira mismo se hace: ¿quiénes son los pretos?

Son el pueblo de los etíopes. De modo que vosotros, los Pretos, que tan humilde figura representan en el mundo y en la estima de los hombres por vuestro propio nombre, por vuestra propia nación (...) ustedes están en el libro de Dios. Les ha sido asignado el último lugar, “este es el lugar que les da el mundo”. Pero la Virgen Señora siendo Madre del Altísimo es su madre, los ama, los tiene por hijos (Vieira, Sermón XIV, VI)

La argumentación retoma el bautismo como el único medio por el cual se llega a la fe, al conocimiento de Cristo y a la salvación; por esto, no todos los negros se salvan. En este apartado es importante resaltar un elemento que será retomado en el Sermón XX, que es la interpretación que hace Vieira del color negro, *preto*, palabra que utiliza en sus escritos. El negro o *preto* lo relaciona con su suerte, su fortuna y afirmará que el color de la piel es un signo que lo vincula con el sufrimiento, con la pasión de Cristo: “La naturaleza generó los pretos

¹¹⁹ La historia de Coré y de los hijos de Coré está narrada en el Coré, en hebraico significa Calvario y los pretos, según la cita del sermón, son los hijos de Coré.

del mismo color de su destino, quiso Dios que naciese la fe bajo el signo de su pasión” (Vieira, Sermón XIV).

Afirmar que África es lugar de perdición y vincular el color de la piel con la suerte o destino de los africanos se une al siguiente argumento: la afirmación del lugar social de los pretos como figuras humildes en el mundo, pero que, aun así, por su humildad y por la misericordia de la Señora del Rosario, están en el libro de Dios.

El pueblo de los etíopes que son los pretos tan humilde figura representan en el mundo y en la estima de los hombres, pero, por vuestro propio nombre para vuestra propia nación (...) están en el libro de Dios. (Vieira, Sermón XIV)

Los pretos tienen un lugar en la medida en que cumplen con la obligación de servir. La palabra *servir* aparece en el sermón con un doble sentido, vinculada al servir a la Señora del Rosario a través de la oración, pero también servir por medio de su “duro trabajo”, el trabajo esclavo. El servicio por medio de la oración sería la oración del rosario, una práctica común en la tradición católica romana.

Dentro de los misterios del rosario, a los Pretos les toca los misterios dolorosos que son los que se relacionan con su estado y a través de estos pueden aliviar, santificar y ofrecer a la señora su trabajo (...) Si allá (en África) sus padres están en la perdición, acá la virgen es madre de vuestra salvación. (Sermón XIV, V)

Los padres van al infierno, pero los hijos se salvan, y la razón por la cual se salvan es por ser etíopes estando sus nombres escritos en el libro de Dios; pero etíopes bautizados, nacidos con segundo nacimiento, nacidos en el Calvario, de la misma madre de Cristo, siendo así miembros de su cuerpo.

La relación establecida por Vieira entre el bautismo, la salvación y el servicio a través de los duros trabajos se evidencia en la descripción de un ingenio de azúcar que hace en este sermón. El ingenio es comparado, por un lado, con el infierno, pero es también el calvario donde Cristo, a través de los sufrimientos, entregó su

vida por la humanidad. Este camino de sufrimiento y entrega es el destino de los negros y negras esclavizados dentro de la sociedad esclavista, la nueva familia a la que pertenecen los africanos.

c) El dulce infierno

La realidad de las haciendas, la vida en los ingenios era algo conocido por Vieira, quien llegó a Brasil a los 6 años de edad. Esta cotidianidad del trabajo en un ingenio de caña es descrita con detalles, en este Sermón XIV del Rosario. ¿Qué significa ser esclavo en Brasil? Vieira lo narra en este sermón en el cual afirma que ser esclavo es realizar el trabajo más parecido a la cruz y la pasión de Cristo, es imitar a Cristo. Una imitación de alta y divina semejanza donde el ingenio es un lugar de santificación del trabajo, “En un ingenio son imitadores de Cristo crucificado” (Vieira, Sermón XIV). En la identificación del trabajo esclavo con el sufrimiento de Cristo, Vieira describe detalles de la vida de un esclavo en un ingenio de azúcar.

En un ingenio sois imitadores de Cristo crucificado: Imitatoribus Christi crucifixi - porque sufrís de manera muy similar lo que el mismo Señor sufrió en su cruz y en toda su pasión. Su cruz estaba hecha de dos maderos, y la tuya en un molino está hecha de tres. Allí tampoco faltaron cañas, pues se utilizaron dos veces en la Pasión: una para el cetro del escarnio y otra para la esponja en la que vertieron la hiel. La Pasión de Cristo fue en parte una noche sin dormir, en parte un día sin descanso, y así son tus noches y tus días. Cristo desnudo, y tú desnudo; Cristo sin comida, y tú hambriento; Cristo maltratado en todo, y tú maltratado en todo. Los hierros, las cárceles, los azotes, la flagelación, los nombres afrentosos, de todo esto se compone vuestra imitación, que, si va acompañada de paciencia, será también digna del martirio. Sólo le faltó la cruz para su completa y perfecta semejanza, el nombre ingenio: pero Cristo lo dio, no con otro, sino con su propia palabra. Su instrumento se llama

torcular, o su cruz, y la cruz de Cristo, por boca del mismo Cristo, también se llama torcular: Torcular calcavi solus. En todas las invenciones e instrumentos de trabajo parece que el Señor no ha encontrado ninguno más parecido al suyo. La propiedad y la energía de esta comparación se debe a que, en el instrumento de la cruz, y en el oficio de toda la Pasión, como en los otros en los que se exprime el jugo de la fruta, así fue exprimida toda la sangre de la sagrada humanidad.

En estas palabras, encontramos la centralidad del tema del trabajo y del trabajo esclavo dentro de la economía. Brasil, como colonia, no puede ser pensado sin la mano de obra esclava. En las palabras de João Antonil (1837), “los esclavos son las manos y los pies del señor de ingenio, porque sin ellos en Brasil no es posible hacer, conservar y aumentar hacienda, ni tener Ingenio.” Para el siglo XVII, este trabajo está centrado en la producción del azúcar, como vimos en el primer capítulo de esta investigación. La arquitectura de los ingenios dibuja los espacios físicos y también las relaciones sociales en este periodo.

El ingenio estaba compuesto por la “fábrica de azúcar”, la casa-grande, la senzala¹²⁰ y la capilla. Era una arquitectura que definía los contornos de las relaciones sociales, el lugar del trabajo, la casa de los amos, el espacio de los esclavizados y de la fe (Lima da Silva, 2015). El centro de todo, en esa sociedad, estaba ligado a la cosecha. Como dice el historiador Stuart Schwartz (1988), el ingenio funcionaba consumiendo leña y esclavos para producir azúcar y riqueza. El trabajo en un ingenio brasileño no se detenía. El molino trabajaba de dieciocho a veinte horas.

El trabajo del esclavo es descrito con expresividad y detalles por el jesuita italiano, Jorge Benci, en “La Economía Cristiana dos senhores no governo dos escravos”:

El trabajo es continuo, el trabajo sin descanso, su descanso es inquieto y asustado, el alivio escaso y casi nulo: cuando se

¹²⁰ *Senzala* era el espacio en las haciendas donde dormían los esclavos y esclavas.

descuida, tiene miedo; cuando le falta, tiene miedo; cuando no puede, se violenta, y saca fuerzas de la debilidad. Lo verás en un lugar, ya en otro, en esta ocupación, ya en aquella, con el hacha en los bosques, con la azada en los campos, en los molinos moliendo, chisporroteando en los hornos. (Benci, 1977, p. 89).

Reconocer la dureza del trabajo esclavo no trae como consecuencia su cuestionamiento. Vieira subordina la moral religiosa a las necesidades de la producción, a los intereses económicos de la metrópoli. A pesar de hacer críticas a las formas que asumió el trabajo esclavo en Brasil, sucumbe a la conciencia de que la producción colonial se mantiene sobre la base de la esclavitud (Menezes, 2006, p. 227).

Ofrecer una interpretación teológica de la esclavitud negra, es lo que Vieira hace a través de estos sermones. Se debe recordar el papel de legitimación ideológica que poseía la oratoria sagrada en el siglo XVII. Por detrás de las metáforas, de los símbolos, del juego de palabras, está la capacidad de persuasión del predicador. Como hace notar Van den Basselaar,

Vieira supo jugar con las reglas del juego conceptista y lo hizo con verdadera maestría. Pero su forma de jugar no era sólo un pasatiempo o un adorno exterior ni una decoración externa de la vida, como lo era tan a menudo en la literatura barroca. Su arte retórico estaba al servicio de una causa proclamada con calor y defendida con tenacidad: la fe católica y el imperio cristiano de Portugal, con todos sus corolarios. (1981, p. 102).

El lenguaje teológico que envuelve la realidad descrita por Vieira en relación con el trabajo realizado por los esclavos, relacionándolo con los sufrimientos y la pasión de Cristo, se evidencia nuevamente en la descripción que hace del horno, lugar que transforma la caña en azúcar, el “dulce infierno” mencionado por el predicador, donde el zumo dulce se mezcla con la sangre y el sudor del esclavo:

¿Y qué confusión hay en este mundo más parecido al infierno que cualquiera de estos ingenios tuyos, y más aún si tienen una

fábrica más grande? Por eso la breve y discreta definición fue tan bien recibida por quienes llamaban a un ingenio dulce infierno. Y en verdad, quien ve en la oscuridad de la noche esos tremendos hornos perpetuamente encendidos; las llamas que salen de cada uno por las dos bocas o respiraderos por los que el fuego respira; los etíopes o cíclopes bañados en sudor, tan negros como robustos, que suministran la materia gruesa y dura al fuego, y las horquillas con las que lo hacen girar y avivar; las calderas, o lagos en ebullición, con las tuberías siempre batiendo y batiendo, ya vomitando escorias, ya desprendiendo nubes de vapores más de calor que de humo, y lloviendo para volver a desprenderlos el ruido de las ruedas, de las cadenas, de la gente todo el color de la misma noche, trabajando duro, gimiendo todo al mismo tiempo, sin un momento de tregua ni de descanso; quien vea toda la maquinaria y el aparato confuso y estruendoso de esa Babilonia, no puede dudar, aunque haya visto a Etnas y al Vesubio, que es una semblanza del infierno. Pero si entre todo ese ruido, las voces que se escucharan fueran las del Rosario, rezando y meditando los misterios dolorosos, todo ese infierno se convertiría en paraíso, el ruido en armonía celestial, y los hombres, aunque negros, en ángeles.

La comparación de los ingenios con el infierno está orientada por el elemento primordial que es el fuego. Este, por un lado, se opone a la oscuridad, pero, por otro, permanece a través de las noches de trabajo y en los cuerpos negros que se confunden con las tinieblas. Confusión, noche, infierno evocan figuras bíblicas como Babel¹²¹, donde las lenguas son confundidas, lo que impide el avance de la torre que representa la ambición humana. Contraria a la Babel bíblica, la confusión

¹²¹ Sobre esta parte del sermón, ver los estudios de Margarida Vieira Mendes, en *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989.

generada en el dulce infierno de los trapiches de caña expresa, más bien, la ambición sin fin de los productores de azúcar, parte del sistema económico colonial.

El Sermón XIV de Rosario ofrece otros elementos donde el jesuita, utilizando los elementos clásicos de la retórica barroca de los setecientos, como son las imágenes y la amplificación de los argumentos, construye un discurso persuasivo con el fin de mover el dinamismo psíquico de los oyentes (Massimi, 2017, p. 2). Empleando imágenes vinculadas al nacimiento, a la filiación, al dolor y el amor llega a establecer la relación entre: el nacimiento de los negros como hijos de María a través de la fe en Jesús, con la fortuna que significa ese nuevo estado o nacimiento. Esto por haber “sido sacado de las breñas de su Etiopía”, llegando así a justificar el dolor de la esclavitud por el que tienen que pasar para llegar a ser parte y mantenerse en esta nueva familia que es la Iglesia. El dolor pasa por el fuego, por las llamas, por las calderas, por el duro trabajo cotidiano, como medios de purificación y fortalecimiento de la fe.

La fe en Cristo significa la felicidad de la salvación que lleva a la aceptación del cautiverio. El cautiverio como la forma encontrada por Dios para salvar el alma del pueblo etíope, sacándolo de la gentilidad a través del bautismo (Silva, 2011). En Vieira, nos encontramos con una teología que justifica los lugares sociales, una teología que asocia la conveniencia e intereses políticos con la legitimación del sufrimiento esclavo, un medio de acomodación social para impedir la confrontación y el incremento de los conflictos. Lo más probable es que tal sermón, pronunciado en un ingenio de Bahía, se da en un contexto de conflicto una vez que los negros y negras esclavizados no quedaron pasivos frente la esclavitud. Los registros históricos de la presencia de quilombos en la región refuerzan esta posibilidad.

Nos encontramos, nuevamente, con las contradicciones de la modernidad, que se edifica sobre la deshumanización, el desprecio por el ser humano negro, sobre la esclavitud. Por esta razón, afirma Cesaire (2006, p. 19), que la colonización y, diríamos también, la esclavitud, deshumaniza al ser humano, incluyendo al que se considera más civilizado; la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el

colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia. Esta acción, este golpe devuelto por la colonización es importante señalarlo, insiste Cesaire. Esta constatación nos posibilita afirmar que el proyecto moderno-colonial construye un ser humano marcado por relaciones de dominación que humilla a tal punto el dominado/a que lo ubica a un lugar de no-ser. Por otro lado, la misma dominación colonial moderna, despersonaliza, deshumaniza al colonizador, al que detiene el poder y la fuerza, alejándolo así de la “humanidad” que lo caracterizaría como ser integrado en el mundo, al universo.

3.3 Sermón XX del Rosario: igualdad en Adán, esclavitud como privilegio

Algunos conceptos centrales de la colonialidad se refieren a dos de los ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espaciotemporal de lo que fue llamado América. Uno trata de la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una supuesta situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista. El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, incluyendo la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (Quijano, 2000a, p. 202).

La esclavitud negra en Brasil y en América Latina es la noción donde la idea de raza y la constitución de una nueva estructura de control del trabajo no solo se concretizan, sino que se refuerzan mutuamente. La raza justifica la forma de explotación del trabajo esclavo, pero este proceso ha sido sutilmente encubierto en la propuesta misma de la modernidad y termina siendo una de sus grandes contradicciones: la modernidad se construye sobre la negación de la humanidad de los negros esclavizados. Esta otra cara de la modernidad es parte de las contradicciones que están presentes desde su origen.

El Sermón XX del Rosario, como cada uno de los tres sermones que están siendo analizados, abre a una diversidad de temas importantes para el propósito de esta investigación. Nos limitamos a tres aspectos o argumentos que posibilitan visibilizar las bases teológicas de esta contradicción sobre la que se establece la civilización moderna: el primero, la afirmación de la igualdad de todos los seres humanos negada por la práctica de la desigualdad en las relaciones sociales a través de la utilización y explotación de la mano de obra esclavizada. El segundo es la desigualdad basada en el color de la piel; y el tercero, que es concebir la esclavitud como un privilegio. Los tres argumentos constituyen el camino encontrado por el predicador para armonizar y encubrir la deshumanización que significa esclavizar seres humanos.

3.3.1 Contexto y estructura del sermón

El contexto del Sermón XX del Rosario es la fiesta de la Hermandad del Rosario. Las hermandades fueron el principal espacio creado por la iglesia para que los esclavos y las esclavas pudiesen expresar su fe y organizarse de una forma autónoma y, al mismo tiempo, institucional. Medeiros (1993) así lo define: “A nivel de devoción, la iglesia sacralizó estas diferencias raciales a través de las hermandades religiosas que eran agremiaciones de personas, tomando por base el color de la piel y que perteneciesen a la misma categoría socioeconómica” (Medeiros, 1993, p. 95). Autoras como Analucia Sulina Bezerra comprenden las hermandades, específicamente la Hermandad del Rosario de los hombres “Pretos” como un espacio de socialización y construcción de identidad negra donde los negros desarrollaron modos de existencia alternativos, aceptando la religión dominante e incorporando rituales y símbolos culturales de las sociedades africanas de las que fueron desarraigados. La fiesta de Nuestra Señora del Rosario, como otras celebraciones, resaltaron un recuerdo de África y fueron, para los negros, momentos de evocación de lazos perdidos y un espacio para la construcción de la diferencia cultural en el sistema colonial (Bezerra, 2014, p. 119).

El sermón se da en el contexto de esta fiesta de la hermandad. En la semana anterior a esta predicación, se había celebrado la fiesta de la Hermandad del Rosario de los blancos. Vieira dedica varios párrafos del sermón a la crítica sobre la división de las hermandades según el color. Además de la Hermandad de los “Pretos” (de los esclavos) y la Hermandad de los Blancos (de los señores) estaba la Hermandad de los pardos. Esta recibe las más duras críticas, pues, según el predicador, los pardos habían incluso cambiado de virgen, rindiendo culto a la Nuestra Señora de Guadalupe, quien pasó a ser la virgen de los pardos.

Supongamos, por tanto, esta distinción y separación de hermandades, una blanca, una negra, una de amos, otra de esclavos. Mi asunto o cuestión muy digna de ser disputada, hoy será esta: ¿cuál de estas dos hermandades agrada más y es más favorecida por la Madre de Dios: la de negros o la de los blancos? ¿la de los esclavos o la de los amos? Uno y otro están presentes, y a todos les corresponde por igual ayudar a pedir la gracia. (Sermón XX, I)

La prueba de la desunión apuntada por Vieira se expresaba en la misma fiesta de Nuestra Señora del Rosario, celebrada por los blancos y por los *pretos* en días diferentes. El predicador dice no aprobar estas distinciones y, al final del sermón, comparará la actitud de los señores con la preferencia de la Señora del Rosario. Desarrolla su argumento utilizando tres afirmaciones básicas: la igualdad de todos los “hombres” en Adán, el elogio del color negro y la preferencia de la Virgen y de Dios por los negros.

En cada una de las afirmaciones, cita un gran número de textos bíblicos, dando una interpretación particular que le posibilita persuadir los oyentes y obtener así sus objetivos relacionados con el tema.

3.3.2 Desarrollo de los argumentos

a) Igualdad: igualdad de todos los hombres en Adán

Viera afirma, que Dios creó los seres humanos de una misma masa, para que vivieran juntos, pero estos se desunieron por el pecado original (Sermón XX, I). Esta ruptura de la unidad originaria fue restaurada por Jesús, pero los seres humanos vuelven a romperla creando divisiones y distinciones entre ellos mismos.

Dios los hizo de una misma masa, para que vivieran juntos, y se desunieran; los hizo iguales, y se desigualaron; los hizo hermanos y desprecian su parentesco. (Sermón XX, I)

Vieira enfatiza en la igualdad con que fueron creados todos los hombres e identifica el inicio, el principio de la esclavitud, en el pecado original. Para afirmar esta igualdad, recupera el nombre del que aparece en el texto de la Biblia como el primer ser humano creado por Dios, según la tradición cristiana. Adán, en hebreo אָדָם ('Ādām), significa *tierra*, pero es también traducido como “hombre”, “rojizo”, “sangre”. Para Vieira, se trata de la sangre común de la cual desciende la humanidad.

Cuando Dios creó al primer hombre, lo llamó Adán, que significa ruber: rojo, por ser este es el color de la arcilla del Campo Damasceno, de la que lo formó. Tan importante es el recuerdo de sus humildes comienzos para el orgullo humano. Pero si la intención de Dios era nombrarla a partir de la misma materia con la que la había formado, y la materia era arcilla roja, ¿por qué no la llamó arcilla, sino la del color, ruber? Porque en la arcilla no había peligro de que los hombres fueran desiguales, en el color sí. No en arcilla, porque todos los hijos de Adán debían establecerse en la misma tierra; en color sí, porque algunos tendrían que ser de un color y otros de otro. (Sermón XX del Rosario, V).

Autores como Bosi (1992) afirman que

el desarrollo de este sermón es rico en fermentos libertarios porque, en la filosofía de la Historia de Vieira, la misión de Cristo, el nuevo Adán, habría sido romper la red de iniquidad en la que cayeron los hombres y recuperar así la condición fraternal original (p. 146).

Sucedo que, en Vieira, evocar la igualdad como principio de la creación no tuvo como consecuencia la eliminación de las relaciones de dominación de un ser humano sobre otro, presentes en la esclavitud. ¿Qué interpretación o utilización hace Vieira de esta igualdad original de todos los seres humanos que no se rompe con la esclavitud y más bien la refuerza?

A través de un juego de palabras e ideas que evocan igualdad (sangre) y diversidad (colores de la tierra) Vieira parte de las reflexiones de San Agustín. El teólogo africano había relacionado cada una de las letras del nombre Adam con los diferentes colores de la tierra, la diversidad de los climas y la ubicación geográfica del mundo que identificó como: el oriente, el occidente, el septentrión (que sería Europa) y lo que él denominaba como el medio día. La última ubicación Vieira reinterpreta como si se tratara de América.

El teólogo jesuita Jorge Benci, quien fuera secretario de Vieira en la última etapa de vida de este en Brasil, también menciona la igualdad de todos los hombres en Adam como un principio teológico para tratar el tema de la esclavitud. Benci, nacido en Italia en 1650, es el autor del libro *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, publicado en 1700, pocos años después de la muerte de Vieira. Su obra refleja el parecer de los jesuitas sobre el tema de la esclavitud negra e influenció las Constituciones Primarias del Arzobispado de Bahía, promulgadas en 1707. El libro es una adaptación de cuatro sermones predicados al final del siglo XVII, en Bahía.

A diferencia de estos tres sermones de Vieira, que estaban dirigidos especialmente a las mujeres y hombres esclavizados, la predicación de Benci se destinaba a los señores de esclavos; él reconocía y, en parte, condena la violencia con que eran tratados los esclavos, como se verá más adelante, pero no condenó

la esclavitud. Igual que Vieira, identifica el origen de la esclavitud en el pecado original, “si Adán hubiera permanecido en el estado de inocencia, en que Dios lo creó, no habría cautiverio ni señorío” (Benci, 1705, p. 2). Para Benci, el camino del cautiverio se abrió a partir del momento en que el hombre abandonó su estado de pureza original. En ese momento, se iniciaron las guerras, y se introdujo el derecho de dominio de los vencedores sobre los vencidos. Citamos parte de su escrito, que luego retomaremos.

En las batallas del pueblo entre sí, se pensó que era más humano no tener tanta sangre derramada. Se introdujo el derecho del mismo pueblo a perdonar la vida de los que no resistieron, y que espontáneamente se entregaban a los vencedores; estos permanecieron con el dominio y señorío perpetuos sobre los vencidos, y los vencidos con sujeción y obligación perpetuas de servir a los vencedores. (Benci, 1705, p. 49).

Benci, igual que Vieira, parte de la igualdad como proyecto originario, pero termina justificando la esclavitud. Esta sería más bien un avance en la relación entre los seres humanos que ya no matarían a sus enemigos, sino que los someterían a la obligación de servicio perpetuo. Utiliza ejemplos de las culturas de los pueblos, de las guerras y conquistas y así llega a legalizar la esclavitud.

El principio de la igualdad de todos los hombres en Adán con relación a la esclavitud negra, tanto en Vieira como en Benci, refuerza el proyecto moderno, al ser un principio formal, que evoca la autoridad de los orígenes bíblicos de los seres humanos, según la tradición judeocristiana, pero que no se hace efectivo al tratarse de las relaciones de poder en la sociedad esclavista-colonial. Aunque ambos teólogos afirmaran la igualdad y que no se perdiera la hermandad en la sangre en la variedad del color, la diferencia de color, como se verá en el próximo apartado, introducirá la desigualdad y justificará la imposición del trabajo esclavo.

En el siglo XVII, se estableció el vínculo entre la idea de raza negra y la esclavitud. El discurso teológico establece esta relación, la justifica y la refuerza, relacionando raza, esclavitud y el color de la piel negra con textos de la Biblia

interpretados con este fin. Esto se puede percibir en esta segunda afirmación presente en el Sermón XX del Rosario, que tratamos a continuación.

b) Diferencia: color de la piel-los diferentes colores

La piel es el órgano más grande del cuerpo humano, es la forma como somos vistos por las demás personas, y el color de la piel será parte del sistema de diferenciación de la sociedad colonial. Como plantea Schwartz (1990), en esa sociedad, con la economía de los grandes cultivos de los ingenios de azúcar en el siglo XVII, se heredaron concepciones clásicas y medievales de organización y jerarquía, pero se añadieron sistemas de graduación que se originaron de la diferenciación de las ocupaciones, la raza, el color, y condición social resultantes de la realidad vivida en América. Una sociedad de múltiples jerarquías, de honor y aprecio, de varias categorías de mano de obra, de complejas divisiones de color y de diversas formas de movilidad y cambios: fue también una sociedad con fuerte tendencia a reducir complejidades a dualismos de contraste como señor/esclavo, hidalgo/plebeyo, católico/pagano y a conciliar las múltiples jerarquías entre sí, de modo que la clase, el color y la condición social de cada individuo tuvieran la tendencia a convergir (Schwartz, 1990, 209).

Los sermones analizados cumplen con la función de hacer converger las diferencias, naturalizar las relaciones de dominación sobre los cuerpos negros e invisibilizar los escándalos, las injusticias y violencias de la esclavitud. Siguiendo con el relato del libro de Génesis, el autor compara los diferentes colores de la tierra con los diversos colores de los seres humanos, y el color sería una de las tres razones por las cuales los señores hacen diferencias y desprecian a los esclavos.

Los que se autodenominan amos en esta república tienen tres causas para la gran distinción que hacen entre ellos y sus esclavos: nombre, color y fortuna. El nombre de los esclavos, el color negro y la fortuna de los cautivos, más negra que el mismo color. (Sermón XX del Rosario, II)

En el sermón desarrolla cada una de las razones del desprecio y en el capítulo V profundiza el tema del color negro, de la *cor preta*, expresión utilizada en el sermón. Vieira se dedica en estas páginas al enaltecimiento del color negro. Dejemos que hable el predicador:

La segunda causa de la gran distinción que hacen quienes se autodenominan amos entre sí y los esclavos es, como decíamos, el color negro. Pero, si el color negro estuviera en competencia con el blanco, lo cierto es que no habría sido tan fácil determinar la preferencia entre colores, como se ve entre los hombres. (...) Entre los hombres, si los blancos dominaren a los negros es por la fuerza, no por la razón o por la naturaleza. Se puede ver donde esta fuerza no tiene cabida, ni se vence el color de ella. Cuando los portugueses aparecieron por primera vez en Etiopía, admirando los etíopes en ellos, la policía europea, dijeron: Todo lo mejor les dio Dios a los europeos, y a nosotros solo el color negro. ¡Valoran su color más que el blanco! Por lo tanto, así como pintamos ángeles blancos y demonios negros, ellos, por veneración, pintan ángeles negros y demonios blancos por sus heridas y molestias hacia los blancos (...) Dos prerrogativas muy notables se veneran en el color negro. La primera, que disimula mejor los defectos, mientras que la blanca lo manifiesta; el segundo, que solo ella no se deja teñir de otro color, admitiendo el blanco la variedad de todos. Estas dos virtudes serían suficientes para que el color negro ganara y aún avergonzara al blanco. (Sermón XX del Rosario, V).

El enaltecimiento del color negro termina reforzando las diferencias y es utilizado como una forma de naturalización y biologización¹²² de las identidades y

¹²² Un ejemplo es el manual para el comprador de esclavos escrito, en el siglo XI, por el médico cristiano árabe Ibn Butlán, en el cual describe gran cantidad de prejuicios acerca de los esclavos y esclavas negras, tomado en su mayoría de la literatura griega y latina: "Las mujeres negras son las más feas y solamente capaces de bailar; labios gruesos seña de estupidez y los ojos negros como las cabras indican cobardía y seña de ignorancia". En el mismo sentido, un siglo antes, encontramos a Al-Mas' udi afirmando que la petulancia es la característica predominante de los negros debido a

trae, como consecuencia, la jerarquización de los lugares y relaciones sociales. Es importante recordar que, para el siglo XVII, la teología asumía el papel de definir, clasificar, organizar las diferencias entre los pueblos y producir los puentes para que estas fueran integradas al sistema de relaciones coloniales. Aníbal Quijano (1992), al tratar el tema de la producción de las nuevas identidades históricas que se desarrollan a partir de la formación de América, recuerda que, en la colonia, en la medida en que se afirma la identidad del “europeo” y el “blanco”, las otras identidades de los no europeos fueron asociadas ante todo al color de la piel, “negros”, “indios” y “mestizos”, quedando fijada en estas identidades la idea de su desigualdad. A partir de esta idea, se establecen los roles sociales y de actividades asignadas a los no europeo (Quijano, 1992, pp. 759-760).

En esto consiste la diferencia entre el esclavismo de las personas africanas en Brasil y el esclavismo practicado en la Edad Media. En esta época, las personas esclavizadas eran prisioneras de guerras, deudores que se vendían a sí mismos como esclavos por algún préstamo que no podía pagar, autores de delitos o crímenes que tenían en la esclavitud una forma de punición, y también descendientes de esclavos, pues la esclavitud se transmitía hereditariamente. Mientras que, en el esclavismo practicado en las colonias de América a partir del siglo XVI, encontramos una búsqueda obsesiva de justificar la esclavitud por el color de la piel de ciertos grupos humanos (Vilela, 1997, 106).

Schwartz consideraba que las diferencias étnicas, religiosas y fenotípicas de los aborígenes y más tarde los africanos con relación a los europeos creó oportunidades para nuevas distinciones y jerarquías basadas en la cultura y en el color. Consideraba dicho autor, que, si bien había negros en Portugal desde el tiempo de los moros en el siglo XVI, la diferencia que se estableció en Brasil fue que la mayoría de su población era predominantemente de “color” (Schwartz, 212).

c) El privilegio de la esclavitud

la imperfección de su cerebro y de su débil inteligencia. Ver: M. El Fasi y I. Hrbek (directores). (1992). Historia General de África. Tomo III – África entre los siglos VII y XI. Madrid: Editorial Tecnos, S. A. (pp. 724-726).

Las palabras humildad, bajeza, condición social, miseria se destacan en la tercera argumentación del Sermón XX del Rosario. Además de la exaltación del color negro, como vimos en el apartado anterior, Vieira enaltece la humildad como un camino que agrada a Dios:

Si Dios no puso los ojos en la majestad y grandeza de las señoras, sino en la humildad y bajeza de la esclava¹²³, significa que los esclavos en comparación con sus señores tienen el mayor favor y mayor agrado delante de los ojos de la Madre (Sermón XX del Rosario, IV).

Recordemos que el propósito de este sermón es responder a la pregunta de cuál de las dos hermandades religiosas agrada más y es más favorecida por la Madre de Dios: ¿la de los “pretos” o la de los blancos, la de los señores o la de los esclavos? ¿Por qué hacen los señores estas distinciones? En el capítulo II del sermón, Vieira mencionó las tres causas que llevaban los señores a distinguirse de los esclavos: el nombre, el color y la fortuna; y luego las define: el nombre se refiere al nombre del esclavo, el color es el “preto” (negro), y la fortuna es la de ser cautivos.

Después de citar diferentes personajes de la Biblia que fueron personas esclavizadas, la argumentación se centra en dos personajes principales que son la Virgen María, Madre de Dios, y su hijo Jesús, el Hijo de Dios. Recuerda Vieira, e insiste en ello en diferentes partes del sermón, que ambos, María y Jesús, eligieron el ser siervos como forma de ser y de estar en el mundo.

La bajeza y la vileza de la condición de esclavos, esto es lo que atrajo los ojos de Dios hacia ella, cuando la Señora se llamó a sí misma esclava: *Quia respexit humilitatem ancillae suae*¹²⁴.

Afirma que Jesús se deshace de su condición divina para asumir la naturaleza humana, en la forma de esclavo. Todo lo que pueda en el esclavo causar desprecio, Jesús lo asumió. Lavó los pies de los discípulos, fue preso, reputado como esclavo y ladrón, vendido como esclavo en la traición de Judas, amarrado,

¹²³ El texto hace referencia al pasaje del Evangelio de Lucas 1, 38; 1, 39-56.

¹²⁴ “Porque ha mirado la bajeza de su sierva” (Lucas 1,48).

azotado y finalmente como esclavo cargó la cruz y fue clavado en ella. ¿Quién se atreve a despreciar en su esclavo lo que ve en su Dios? (Sermón XX del Rosario, III).

Enalteciendo el sufrimiento y la esclavitud como caminos seguidos por María y por Jesús, Vieira confirma los sufrimientos que viven los negros y negras esclavizados, y afirma que reciben la mirada misericordiosa de la Madre de Dios por su situación de dolor y sufrimiento.

De modo que cuando la Madre de Dios nos mira, no solo imita y sigue los movimientos e inclinaciones de su vista, sino que mira a través de los ojos del mismo Hijo Dios. Y si los ojos de Dios, como dice la misma Señora, no miraron la nobleza y la soberanía de las señoras, sino la humildad y la bajeza del esclavo (...) bendita la humildad y la bajeza de los esclavos, porque a ella se dirigen los ojos de Dios y de su Madre (Sermón XX del Rosario, IV).

La conclusión que expone Vieira es que los mismos motivos que los señores presentan para despreciar a los esclavos son los motivos presentados por la Madre de Dios para elegirlos: los escoge por su nombre, por su color, por su fortuna. Vieira transforma el color negro y la esclavitud en un privilegio que llevaría a los esclavos a obtener una atención y cuidado especial de parte de la Virgen que él denomina la Virgen de la Misericordia. Donde hay más miseria, es donde hay más misericordia; Cristo ungido vino para remediar, librar, consolar los afligidos.

La identificación de la Virgen con los esclavos procede del hecho de que ella misma se ubicaba en este lugar, afirma Vieira, haciendo referencia a las palabras de María en el Cántico del Magnificat: "Mi alma glorifica al Señor, y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador, porque se ha dignado fijarse en su humilde sierva. Desde ahora me llamarán dichosa todas las generaciones, porque el Poderoso ha hecho grandes cosas por mí" (Lucas 1, 46-49). Dios puso los ojos en la humildad de su sierva. La bajeza y la vileza propias de la condición de esclava atraeron los ojos de Dios con relación a María. Y para Vieira estas son las virtudes de los esclavos y esclavas que atraen la misericordia de la Virgen y el amor de Dios. De

este modo, los esclavos, en comparación con sus señores, tienen mayor favor y mayor agrado a los ojos de la Madre de Dios (Sermón XX, 4, 18).

El sermón se inicia con el argumento de la igualdad, pero en ningún momento rompe con la esclavitud, más bien la refuerza al presentarla como un privilegio. La figura femenina de la Virgen de la Misericordia ocupa, en el sermón, el lugar de mediadora, y a través de ella se buscan armonizar (pero no logra superar) las contradicciones entre la igualdad con que fueron creados los seres humanos y las diferencias sociales entre señores y esclavos, base sobre la cual se edifica la sociedad colonial-esclavista. La esclavitud es asumida como natural y más, como un privilegio y el sufrimiento como una fortuna, un patrimonio de las personas esclavizadas.

Este Sermón XX del Rosario que, a través de referencias bíblicas, afirma como principio la igualdad con que fueron creados los seres humanos, transforma la diferencia, los distintos colores, en desigualdades justificadas bíblicamente por medio de la interpretación que Vieira hace de los textos. En esta relación de desigualdad y de dominación, la condición impuesta a los *pretos* es la esclavitud. La humildad y el sufrimiento son su único camino, su destino, su fortuna. Leer el texto desde la diferencia colonial significa desatar los cuerpos negros de la idea de raza que buscó establecer las diferencias entre conquistadores y conquistados, a través de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente. Como afirma Maldonado, esta lógica alcanzará su clímax, en el siglo XIX, en el uso de las ciencias naturales para validar en racismo (2007, p.139).

3.4. Sermón XXVII del Rosario

El inicio del Sermón XXVII del Rosario nos lleva a los puertos de Salvador, en Bahía, al área portuaria del Valongo¹²⁵ en Río de Janeiro, a los puertos de Recife y de São Luís a mirar el desembarque de esclavos, que es parte del tráfico, de los horrores de la esclavitud.

¹²⁵ El muelle de Valongo, situado en el centro de la ciudad de Río de Janeiro, hoy designado Patrimonio Mundial por guardar la huella física más importante del arribo forzoso de esclavos de África al continente americano. Ver: Albuquerque (2006). *Uma história do negro no Brasil*.

Una de las grandes cosas que vemos en el mundo de hoy, y por la costumbre de cada día no la admiramos, es la inmensa transmigración de pueblos y naciones etíopes, que continuamente pasan de África a esta América (...) entra un barco de Angola y desova en el mismo día quinientos, seiscientos y quizás mil esclavos. (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, I).

Brasil, hasta 1851, fecha en que oficialmente se prohibió el tráfico negrero, dependió de la constante importación de esclavos, en especial en las regiones con una economía dirigida a la exportación. Los castigos corporales aplicados a mujeres y hombres, las pésimas condiciones sanitarias, las largas horas de trabajo, la alimentación insuficiente, hacían que el tiempo de vida de un esclavo fuera de pocos años. La pérdida de esclavos hacía del tráfico negrero el “negocio más lucrativo debajo del sol” (Conrad, 1984). Este era el combustible que empujaba las haciendas, las usinas y la vida en las casas particulares en Brasil (Silva, 2011). Dentro del sistema económico mercantilista, en la lógica del sistema esclavista colonial, el tráfico ultramarino de esclavos era una actividad altamente lucrativa tanto para la metrópoli como para los colonos que estaban en este emprendimiento.

Cabe destacar que la población esclava en Brasil no siguió el curso de reproducción y reposición de sus miembros, como se daba en otros países, de manera que se reconoce el bajo índice de reproducción de la población esclava. Como afirma Marie Lucie Mott, varias razones han sido apuntadas respecto a esta realidad: una mayor proporción de hombres que de mujeres esclavas; la facilidad de obtener esclavos en el mercado africano; el exceso de trabajo y los maltratos infligidos a las esclavas durante su embarazo; el pequeño interés del propietario en asumir los gastos del embarazo, del parto, posparto de las esclavas y en la crianza de los niños y niñas hasta que estuvieran en edad productiva; la alta tasa de mortalidad infantil y las prácticas contraceptivas que incluían el aborto y el infanticidio, utilizados por las esclavas (Mott, p. 86).

La participación de Portugal en el tráfico de africanos para esclavizarlos existía desde el siglo XV, como se ha mencionado en el primer capítulo de esta

investigación. A través de las factorías en las costas africanas, se compraban africanos que serían enviados como esclavos para el trabajo en las islas atlánticas y más tarde al otro lado del Atlántico con la misma finalidad. Los misioneros jesuitas estuvieron implicados en la trata, y será la segunda generación de jesuitas la que tratará más directamente el tema del manejo de los esclavos, relacionando la temática con la preocupación por las bases materiales de las residencias ultramarinas. Tanto en las altas esferas de la Compañía como entre sus miembros, el tema del involucramiento de los padres en las transacciones negreras causaba tensiones y profundas contradicciones.

A finales del siglo XVI, menciona Alencastro (2000), el superior general de los jesuitas, Francisco de Borja (1565-72) se manifestó en contra de la posesión de esclavos por parte de los padres jesuitas¹²⁶. Pero tanto en África central como en la América portuguesa, los recursos de los padres jesuitas provenían del trabajo compulsorio nativo y en el caso angolano del tráfico negrero. De este modo, el comercio de esclavos no fue solamente parte de la política colonial de la Corona y de la actividad de los negociantes negreros. Los jesuitas en África y en la América portuguesa tuvieron un papel decisivo en la legitimación del tráfico negrero (pp. 163-168), como veremos en este Sermón XXVII del Rosario, pronunciado y escrito por el Padre Antonio Vieira.

3.4.1 Contexto y estructura del sermón

El tráfico de esclavos descrito como transmigración en palabras de Vieira será el tema del sermón. Al igual que los sermones tratados anteriormente, este también se dirige a los negros y negras esclavizadas. Vieira advierte sobre la complejidad del tema una vez que, según él, los negros presentan poca capacidad para comprenderlo. Por esta razón, el predicador solicita a los señores que después enseñen a los esclavos el contenido de esta predicación.

¹²⁶ En el colegio de Bahía, en la misma ocasión, hubo reacciones antiesclavistas, como los incidentes provocados por los padres Miguel García y Gonçalo Leite, quienes negaban el sacramento de la confesión a los señores que no probasen la legalidad de la posesión de sus esclavos (Alencastro, 2000, p. 163).

El sermón no presenta indicación de lugar ni de la fecha en que fue predicado. En el último capítulo, después de anunciar la conclusión del sermón y afirmar haber cumplido con su propósito, Vieira señala que es la última vez que se dirige a este grupo:

He terminado mi discurso. Y me parece que no he faltado a lo que vos prometí. Y porque esta es la última vez que he de hablar con vosotros quiero terminar con un documento que hace referencia a las mismas palabras, que son necesarias para vosotros, pero mucho más para vuestros señores: *Jechoniam, et fratres ejus in transmigracione Babylonis*¹²⁷.

Estas palabras pueden reflejar la dinámica de la redacción de los sermones, que, como hemos visto, fueron escritos en los últimos años de vida de Vieira; por eso anuncia que sería la última vez que les dirigía la palabra. La teología de la transmigración, que se explicita en este sermón, hace alusión a la libertad después de la muerte, a la recompensa que se alcanzaría al vivir con paciencia los sufrimientos y en la fidelidad al amo en la realización del trabajo esclavo. La Hermandad de la Señora del Rosario, dice Vieira, promete a todos los esclavos una carta de manumisión con la que gozarán de la libertad eterna en la segunda transmigración a la otra vida (después de la muerte) y con que se librarán en esta del mayor cautiverio.

El sermón se divide en ocho partes o capítulos que se presentan así:

1. Los navíos de los puertos del Mar Atlántico que trasladan Etiopia a Brasil cargados de esta mercadería diabólica que son los esclavos; la diferencia entre los señores y los esclavos y las dos transmigraciones de los hijos de Israel.
2. Cómo se deben portar los negros en el cautiverio; lo que se llama esclavo no es todo el hombre, sino que solo la mitad de él, su cuerpo.

¹²⁷ *Jeconías y sus hermanos en el exilio a Babilonia* (traducción). El predicador explica que, cuando se menciona a Jeconías y sus hermanos, se trata del pueblo de Israel llevado al exilio en Babilonia. Destaca que entre ellos había reyes, hijos de reyes, y que aun así fueron llevados al cautiverio y tratados como esclavos (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, VIII).

3. El alma es la otra mitad libre del esclavo y del modo como el alma se torna cautiva.

4. ¿Cuál de los dos cautiverios es el mayor, cautiverio del cuerpo o cautiverio del alma? Cristo el que vino a liberar a los hombres del cautiverio del alma.

5. ¿De qué modo la Señora del Rosario librará a los esclavos?; los tres pecados por los cuales los hombres se venden al demonio: la soberbia, la codicia y la sensualidad.

6. La esclavitud como la religión más austera de toda la iglesia.

7. En el cielo, la mesa de Dios y la mesa de los señores; el que ha de servir a los esclavos en el cielo será el mismo Dios.

8. Lo que deben aprender los señores con el cautiverio de Babilonia; los martirios a los que son sujetos los cautivos en Brasil; ¿por qué castigó Dios a los egipcios?

Conclusión

3.4.2 Desarrollo de la argumentación del sermón

Los tres sermones que estamos analizando fueron pronunciados en circunstancias distintas, con un público común que son las personas negras esclavizadas y bajo el tema de la esclavitud. Como en los anteriores, para el análisis de este Sermón XXVII destacamos tres conceptos: transmigración, cautiverio del cuerpo y del alma y cautiverio como religión. Estas serán las ideas clave que nos conducirán en la lectura del sermón.

a) Transmigración

Vieira llama transmigración al traslado de africanos a través del océano Atlántico y esa palabra sintetiza su propuesta teológica en este sermón. Con transmigración, el autor se refiere a tres lugares por los que pasaban los/las negros/as africanos/as esclavizados/as. Establece una relación entre lugar, esclavitud y lo que considera la liberación. Dentro de esta cartografía simbólica cristiana, África sería el lugar donde los negros tenían el cuerpo libre, pero el alma

era esclava del pecado por no conocer a Dios; luego viene la migración para América, donde el cuerpo es esclavizado, pero el alma es libre por el bautismo y el conocimiento de la verdad por medio de la fe en Cristo; y, finalmente, está el cielo donde cuerpo y alma libres gozan del encuentro eterno con Dios.

La referencia bíblica utilizada por el autor es la interpretación que hace del cautiverio del pueblo de Israel en Babilonia¹²⁸, entre los años de 586 a 537 a. e. c. Cómo había sucedido con los antiguos hebreos, dice Vieira, los negros también tenían que vivir la prueba del destierro que sería como una nueva “transmigración de Babilonia”:

Nuestro Evangelio menciona dos transmigraciones: una, en la que los hijos de Israel fueron sacados de su patria y llevados al cautiverio babilónico: *In transmigracione Babylonis* (Mt 1:11); y la otra, en la que fueron devueltos del cautiverio babilónico a su patria: *Et post transmigracionem Babylonis* (Mt 1:12). La primera transmigración, es de la cautividad, duró setenta años; la segunda, es de la libertad, no tuvo fin, porque llegó hasta Cristo. (Sermón XXVII del Rosario).

El Sermón XXVII establece otro paralelo con los hebreos refiriéndose a la esclavitud. La diferencia entre los negros y los hebreos residía en el hecho de que estos pasaron de la esclavitud a la libertad, mientras que los africanos esclavizados fueron llevados de forma forzada, de la libertad en su tierra al cautiverio en Brasil:

Los israelitas atravesaron el Mar Rojo y pasaron de África a Asia huyendo del cautiverio: estos (africanos) atravesaron el mar océano en su mayor largura y pasan de África a América para vivir y morir cautivos (...) Infeliz raza humana, nacida para servir. (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, I).

¹²⁸ Cautiverio en Babilonia: periodo comprendido entre 587 a. e. c a 537 a. e. c cuando parte de los judíos, habitantes del Reino de Judá, fueron deportados para Babilonia. Las deportaciones tenían como objetivo erradicar la población de su país origen, destruir su espíritu de resistencia y suprimir su sentido de identidad nacional (Mackenzie, 1984).

En el Sermón XIV del Rosario, analizado anteriormente, Vieira ya justificaba el tráfico africano afirmando la necesidad de los africanos de dar gracias a Dios por haber salido de las breñas de Etiopía, o sea de tierras africanas:

Partiendo, por lo tanto, de las obligaciones que se derivan de su nuevo y tan elevado nacimiento, la primera y más grande de todas es que debes dar infinitas gracias a Dios por haberte dado el conocimiento de sí mismo, y por haberte sacado de tus tierras, donde tus padres y ustedes vivieron como gentiles, y vos haber traído a esta tierra donde, instruidos en la fe, vivan como cristianos y son salvos. (Sermón XIV del Rosario).

Este Sermón XXVII completa el significado que le da a la migración o saqueo de mujeres y hombres del continente africano, enmarcándolo dentro de lo que presenta como el plan salvador de Dios:

La carne que sufre es mortal. El alma creyente, por el contrario, es inmortal; y es la supervivencia a la muerte temporal lo que abrirá la puerta de la esperanza a los esclavos. Los negros, hijos desterrados de Eva, esperan la transmigración final, no de África a América, sino de América al cielo (Bosi, 2009, p. 265).

Este misterio de la transmigración, según afirma Vieira, era tan favorecido y asistido por Dios que “no habiendo en todo el océano navegación sin peligro y contrariedad de vientos solo el que quita de su patria a esta gente y las lleva al ejercicio del cautiverio, es siempre con el viento a popa y sin cambio de vela” (Sermón XXVII del Rosario, I). El orador hace referencia a los vientos que soplaban en el océano Atlántico y que posibilitaban que se navegara con facilidad de Pernambuco, de Bahía y de Río de Janeiro hasta Luanda o Costa de Mina y viceversa. Estos fueron los “vientos del comercio negrero” (Alencastro, 2000, 62).

La perspectiva de los esclavos transportados de África a las costas de Brasil era muy diferente a la de Vieira, su memoria recoge la humillación y el dolor de esa experiencia transmitida de generación en generación:

Fuimos arrojados, desnudos, al sótano, los hombres apiñados por un lado y las mujeres por el otro. El sótano era bajo que no podíamos ponernos de pie, nos vimos obligados a ponernos en cuclillas o sentarnos en el suelo. Noche y día eran lo mismo para nosotros, el sueño se nos fue negado debido al confinamiento de nuestros cuerpos. Nos desesperamos con el sufrimiento y la fatiga. ¡Oh! el asco y la inmundicia de aquel horrible lugar nunca será borrado de mi memoria. No: mientras la memoria mantenga su lugar en ese cerebro distraído, lo recordaré. Mi corazón todavía se enferma al pensar en eso. (Relato de Mahommah G. Baquaqua sobre el interior de un navío negrero)¹²⁹

Los relatos acerca del traslado de los africanos y africanas, niñas, niños y personas adultas, posibilitan visibilizar lo que se esconde por detrás de lo que llama Vieira, “trasmigración”. Una realidad material expresada en el dominio y opresión de cuerpos adoloridos, en el desenraizamiento, despersonalización y cosificación de seres humanos en procesos de esclavitud. Esta fue la dura experiencia africana del tráfico de esclavos a que hace referencia el sermón a través de la palabra migración.

En la transmigración está presente el desplazamiento, que es un elemento característico de la esclavitud, como lo indica Alencastro (2000), y que marca la vida del esclavo y de la esclava africana. El autor destaca que la desocialización es fundamental en el sistema esclavista y es el proceso en que el individuo es capturado y apartado de su comunidad nativa. La desocialización se completa con la despersonalización, la cosificación, en la cual el cautivo es convertido en una mercancía. Ambos procesos transforman al esclavo en “factor de producción polivalente” y se presentan como una de las constantes de los sistemas esclavistas (Alencastro, 2000, p. 144).

En el caso de la esclavitud negra, el desplazamiento se daba no solo en la travesía de África para Brasil, sino que se iniciaba dentro de África. Los esclavos aprisionados en el interior eran obligados a viajar largas distancias hasta llegar a los

¹²⁹ Cit. En Albuquerque, Wlamyra R. (2006), p. 48.

puertos de embarque en la costa. Muchos no pudieron resistir la larga caminata, la enfermedad y los malos tratos; en los puertos se alojaban en grandes barracones o en recintos cercados, allí permanecían durante muchos días e incluso meses, a la espera de que los cargamentos humanos de los barcos se completaran y los cautivos partieran hacia un mundo completamente desconocido. Durante este periodo de espera, el número de muertes fue alto, porque los cautivos eran alojados en edificios que solían ser precarios e insalubres, mal ventilados y pequeños. En algunos momentos, alrededor del 40 % de los esclavos negros de Angola perecieron en tierra africana. Pero los contrabandistas africanos sabían que los cautivos no deberían permanecer mucho tiempo en los puertos de embarque. Además de las pérdidas por enfermedades, temían que la concentración de esclavos en los cuarteles facilitara las revueltas (Albuquerque, 2006, pp. 46-47).

El desplazamiento también fue utilizado dentro de Brasil como un mecanismo de desarticulación y desocialización del negro y de la negra esclavizada. Esta estrategia fue utilizada por Vieira, como se puede leer en la carta enviada desde Pará al provincial de Bahía, donde escribe: “El padre Gonçalves me dijo que había pedido a R. V. D. O. que nos enviase algunos tapanhunos¹³⁰ y tapanhunas en primera ocasión; yo vuelvo a pedir porque son muy necesarios. Admitiendo que los tapanhunos acá en Pará no tienen para donde huir y si hubiese algunos más baratos por tener esta costumbre sería de conveniencia” (Vieira, 1659, Cartas). Tres elementos quedan evidenciados en este fragmento de la carta de Vieira: primero, la necesidad de mano de obra de esclavos negros en el norte de Brasil; segundo, cómo el traslado interno posibilitaba el aislamiento de los negros/as, dificultando las huidas de los lugares de trabajo; tercero, revela una práctica realizada con los esclavos y esclavas fugitivos. Estos recibían una marca en su cuerpo que los identificaba como tal. Con eso eran vendidos por un precio más barato (Alencastro, 2000, 146).

En la interpretación que da al sufrimiento, afirmaba que, para los esclavos africanos, la recompensa por el cautiverio sería la libertad eterna en la próxima

¹³⁰ Nombre que recibían los africanos y africanas residentes en Brasil: tapaiúna, tapaiúno, tapanhuna, tapanhuno.

transmigración. Esta era la carta de manumisión definitiva que les prometía la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario: “De manera hermanos Pretos que el cautiverio que padecen tendrá como recompensa la libertad eterna en la próxima transmigración” (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, I). Otras afirmaciones se unen para reforzar esta lógica de sufrimiento-recompensa. Aseguraba, el predicador, que las desigualdades eran parte de la justicia y providencia divina y que pertenecían a aquel tiempo, al tiempo del destierro.

¡Oh! ¡Dios! cuántas gracias le debemos a la fe que nos has dado, porque sólo cautiva nuestro entendimiento, para que, ante estas desigualdades, reconozcamos sin embargo tu justicia y providencia.
(Sermón XXVII del Rosario, I)

La teología de la transmigración, el “vía crucis prometido a los negros”, como afirma Bosi (1992), es más una concesión al colonialismo que manifiesta la retórica de la inmolación compensatoria, donde “no se puede extraer de su discurso universalista aquellas consecuencias que, a nivel de praxis, de hecho, se opondrían a los intereses de los dueños de ingenio. La condición colonial se refuerza como una barrera en contra de la universalización de lo humano” (p. 148).

b) Cautiverio del cuerpo, liberación del alma

Vieira inicia su segunda argumentación afirmando que algunos grupos humanos nacieron para vivir, mientras otros nacen para servir: “Infeliz raza humana nacida para servir (...) En África lo que forman los padres y alimentan con sus pechos las madres es lo que se compra y se vende. Oh trato deshumano en que la mercancía son hombres” (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, I). Recuerda, en diferentes momentos del sermón, esta división entre la suerte de unos y el destino de otros. En el Sermón XIV, lo dijo con otras palabras afirmando que a “los esclavos les tocaba los misterios dolorosos del rosario, mientras a los amos les tocaba vivir el gozo, o sea, los misterios gozosos” (Sermón XIV). En este sermón menciona, nuevamente, las diferencias entre señores y esclavos:

Los señores pocos, rompiendo galas, banquetando; los negros son muchos, en la miseria, desnudos, soportando hambre. Los señores

tratándolos como brutos, de pie con azotes, estatua de soberbia y tiranía; los esclavos adorándoles y temiéndoles como dioses, arrodillados con las manos atadas imagen de servidumbre, espectáculo *de miseria*. (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, I).

El paso siguiente en el desarrollo de su argumento es establecer la diferencia entre lo que llama cautiverio del cuerpo y el cautiverio del alma, afirma Vieira:

Lo que es y lo que se llama esclavo no es todo el hombre, es la mitad, es solamente su cuerpo. A través del cautiverio del cuerpo ustedes involuntariamente son cautivos y esclavos de los hombres. El cuerpo es esclavo. Esta es la mitad más vil, solamente el cuerpo del esclavo dio dominio ajeno y fortuna a su señor. Por esta razón a los esclavos les dicen piezas, lo que representa el dominio sobre el cuerpo. (Vieira, Sermón XXVII del Rosario, I).

Luego cita como fundamentación bíblica el controversial texto de la carta de Pablo a los Efesios, capítulo 6, versículo 5: “Esclavos obedezcan a los que aquí en la tierra son sus amos. Obedézcanlos con respeto, sinceridad y de buena gana como si estuvieran sirviendo a Cristo mismo” (Ef. 6, 5). De esta forma, Vieira justifica la esclavitud de lo que llama esta parte del esclavo que es el cuerpo. El autor establece la relación entre cautiverio y conquista; además, identifica la conquista como acto de Dios:

Los ejemplos de cautiverio están en todas nuestras conquistas. Por los cautiverios de África cautivó Dios a Mina, Santo Tomé, Angola y Benguela; por los cautiverios de Asia cautivó Dios Malaca, Ceilão, (...) Por los cautiverios de América, cautivó a Bahía, el Maranhão y debajo del nombre de Pernambuco, cuatrocientas leguas de costa por veinte y cuatro años (Vieira, Sermón XXVII del Rosario).

En estas palabras del sermón, queda explícita la vinculación que hace Vieira de las conquistas con la voluntad de Dios. Se trata de un dios que es conquistador,

que justifica la dominación, el uso de la fuerza para conquistar y evangelizar. Lo hace posible la conclusión de que el conquistador es manifestación de dios, es dios.

Otro tema presente en el sermón, intrínsecamente relacionado con el cuerpo y la esclavitud negra, es el castigo corporal. Vieira afirma que faltan palabras para expresar el significado del castigo, pues la palabra “maltrato” se hace corta para describir las situaciones por las que pasan los esclavos/as.

¿Qué teología hay o puede haber que justifique la inhumanidad y servidumbre de los castigos desorbitados, con los que se maltrata a los mismos esclavos? Maltratado, se dice, pero esta palabra es demasiado corta para el significado de lo que encierra u oculta. Tiranizados, hay que decirlo, o martirizados, porque los miserables pringados, lacrados, triturados, salmoreados¹³¹ y los demás grandes excesos, mejor hago silencio, merecen más el nombre de martirio que castigo. (Vieira, Sermón XXVII)

El castigo era parte del día a día, de la vida de las esclavas y los esclavos¹³². Había varios instrumentos de tortura utilizados para aplicar los castigos corporales, como las máscaras de hojalata, hechas de zinc, que cubrían todo el rostro y eran cerradas con un candado, con pequeñísimos orificios en la boca y nariz; los “aninhos”, instrumento que aplastaba los pulgares, eran anillos de hierro atornillados en una tabla para prender los pulgares; estaban también los collares de hierro y madera. Todos estos instrumentos están registrados en cuadros de la época

¹³¹ Las palabras utilizadas en portugués son de difícil traducción: “pingados”, “lacrados”, “retalhados”, “salmourados”. Hacen referencia a tipos de castigo o tortura a que eran sometidos los esclavos. Salmourados, del latín *salmuria* significa salados con el propio sudor. En portugués *salmoureados* - Esa viene del latín *salmuria*, “salmoura”, del griego *halimuris*, “suor, humor salado, salina”, de *halós*, “sal”.

¹³²La Carta Real de 20 de marzo de 1688, promulgada por la Corona de Portugal, dice: “porque se me ha informado que muchos de los vecinos de esta capitania que poseen esclavos los tratan muy mal y los castigan cruelmente, lo que no es lícito a los amos de dichos esclavos, porque sólo pueden darles aquel castigo moderado que permite la ley”. Para la Corona, los castigos excesivos eran la principal causa de las revueltas de esclavos, las fugas, la formación de quilombos, las muertes, los suicidios, etc. Con la prohibición del exceso de castigo, estas consecuencias podrían mitigarse. En esta ley, se manifiestan los límites que el Estado trató de imponer al poder señorial, para que siempre estuviera sometido al control metropolitano.

Ver el trabajo de Silvia Lara (2000). *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*.

pintados por viajeros que se sorprendían por el grado de atrocidad y por la frecuencia con que se utilizaban.

Otros castigos, como los azotes y la inmovilización en troncos, donde los negros y negras eran amarrados a mástiles de madera, fueron utilizados como castigos físicos ejemplares, en lugares públicos, aplicados en situaciones que los señores consideraban extremas, como las fugas o rebeliones. Estos podrían culminar con la muerte de los esclavos. Los castigos eran una forma de propagación de temor, de imposición de la obediencia y la sujeción (Grinberg, 2018). En la segunda mitad del siglo XVII, la mayor parte de los escritos de teólogos y religiosos, sobre la esclavitud, estaban centrados en el tema del castigo, llamando a los señores a la moderación al ejecutarlos.

Es el caso del escrito del jesuita italiano Jorge Benci, citado anteriormente. En su obra, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, publicada en 1700¹³³, Benci presenta un modelo de cómo los señores deben tratar a los esclavos y cómo estos les deben responder. Dentro de las obligaciones de los señores está no tratar a los esclavos como animales, darles el alimento, incluyendo el alimento espiritual y la disciplina, a través de los castigos; a la lista de obligaciones, se añade darle al esclavo trabajo para cohibir el pecado del ocio. Sintetiza las instrucciones en tres palabras: pan, disciplina y trabajo, la disciplina se refiere directamente al castigo. Benci es enfático en afirmar que el castigo físico es una obligación de los señores y debe ser practicado con moderación:

La tercera obligación de los amos es castigar al esclavo, para que no se acostumbre a cometer errores, viendo que sus errores pasan sin castigo: disciplina, ne erret. Esto significa disciplina, o sea, castigo (Benci, 1977, p. 126).

En el mismo texto, llegará a ordenar el castigo:

Que haya látigos, cadenas y grilletes, todo a su debido tiempo, con la debida regla y moderación y verás cómo en poco tiempo se amansa la rebelión de los sirvientes (Benci, 1977, p.126).

¹³³ Del mismo periodo es el libro *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*, de Antonil.

El castigo y el maltrato fueron permanentes en la historia de la esclavitud negra, independientemente del lugar, de la actividad y hasta de la edad de la persona. Maria Lucia Morr (1989) recuerda que las niñas y niños esclavizados también estaban sujetos a maltratos. Eran castigados separándolos de su padre y de su madre. Llevaban en su cuerpo, por toda su vida, marcas físicas de los castigos y del exceso de trabajo a los que eran sometidos: las fallas en el cabello por cargar mercaderías en la cabeza, manos callosas, partes del cuerpo quemadas por los castigos recibidos. El castigo era una forma de ritual que buscaba reconstituir la soberanía del señor (Santos, 2013, p. 2395).

La insistencia de estos textos en el tema del castigo¹³⁴ demuestra que los negros no se resignaron, ni fueron pasivos. Vilson Pereira dos Santos, al analizar el tema de las puniciones y castigos de los esclavos como técnicas de tortura, afirma que “la práctica de la violencia se impuso con la intención de someter y controlar las acciones de negación de los cautivos frente a la sociedad que los oprimía y dominaba” (Santos, 2013, p. 2394). La resistencia que acompaña la historia negra será tratada en el próximo capítulo.

Vieira, en el Sermón XXVII, dentro de su visión antropológica teológica, después de tratar la esclavitud del cuerpo, dedicará parte del sermón al cautiverio del alma. En relación con este tema, hay un discurso que se dirige a los esclavos/as y otro a los señores, a los dueños de esclavos. Vieira afirma a los esclavos/as:

El cuerpo es esclavizado, pero la otra mitad del hombre, el alma es libre. Nadie la puede cautivar. De modo que el cautiverio no es total, es solamente del cuerpo. El alma es la mejor parte, exenta de todo dominio y no puede ser cautiva (Vieira, Sermón XXVII).

Hablando del cautiverio del cuerpo, insiste: “El rescate del cuerpo se puede hacer, basta el oro de Safala¹³⁵ o la plata de Potosí. Mientras que el alma se puede

¹³⁴ Celso da Silva afirma: “Parece perverso fazer entender o castigo a que eram submetidos os negros, como uma dádiva divina, todavia, a estratégia do noviço não estava equivocada, uma vez que, reagir ao sistema ditatorial dos senhores de escravos poderia significar, além do martírio da chibata e da salmoura, outros ainda piores, ou até mesmo a morte.” (Silva, 2011).

¹³⁵ Sofala fue uno de los puertos más antiguos, erigido en el periodo medieval en el borde de un amplio estuario formado por el río Buzi (llamado Río de Sofala en mapas antiguos) que están hechos

hacer esclava por propia voluntad al venderse y hacerse esclava del demonio. El rescate del alma no fue ni oro ni plata, sino el precio infinito del Hijo de Dios” (Vieira, Sermón XXVII). Las referencias, los ejemplos que cita Vieira, son parte de la conquista colonial, cuando la esclavitud de los cuerpos no se desvincula de la explotación de la tierra y robo de los bienes de los pueblos.

El alma es cautiva cuando se sujeta al pecado, a los vicios, cuando se vende al demonio, afirma Vieira; y, dirigiéndose a los señores, les dice:

Prohibir que los esclavos cumplan sus deberes cristianos, dejándolos vivir sin doctrina, o morir sin sacramentos, al consentir que anden esclavos y esclavas en pecado, sin casarse con la excusa de que casados sirven menos bien. Eso es tener el alma cautiva. (Vieira, sermón XXVII)

Y el mensaje se dirige nuevamente a los esclavos:

Los esclavos y esclavas corren el peligro de vender su alma cuando siguen a sus señores que les obligan a dejar la fe. En estas situaciones los esclavos no deben obedecer. Los castigos que les sobrevengan por no obedecer serán considerados martirio. Deben saber que su liberación está en rezar el rosario, enfiado o desenfiado¹³⁶, si no pueden de otra manera por su trabajo. De este modo pasarán a ser cautivos de quien los liberó. Cambiarán la marca del demonio por las marcas del Rosario y así serán esclavos de la Señora del Rosario (...). Por la devoción del Rosario de la madre, la Hermandad del Rosario les asegura una Carta de manumisión, la vida eterna (Vieira, Sermón XXVII)

La reflexión sobre el cautiverio del cuerpo y la liberación del alma se basa en una de las argumentaciones filosóficas de la matriz modernidad/colonialidad, que

por comerciantes somalíes de Mogadiscio, la capital de la Imperio Ajuran, para establecer una colonia en Mozambique y extraer abundante oro de las minas allí ubicadas.

¹³⁶ La expresión hace referencia a la forma de presentación del rosario, es decir, las cuentas unidas por un cordón.

es la interpretación del dualismo cartesiano y su significado con relación a la colonialidad del ser. Como afirma Maldonado, los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, dualismos que Descartes le provee a la modernidad, sirven de base para convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y de control (Maldonado, 2007).

c) Cautiverio como religión y la promesa de Dios

Vieira llega al centro de su teología de la esclavitud al identificar el cautiverio como una religión. Toda religión, afirma el predicador, tiene una finalidad, una vocación y una gracia. La finalidad de su religión (cautiverio negro), es la herencia eterna, la vocación es la imitación de Cristo y la gracia son los azotes y castigos.

Sabes cuál es el estado de tu cautiverio, si haces buen uso de los medios que trae consigo, sin añadir ningún otro. Es un estado, no solo de religión, sino una de las religiones más austeras de toda la Iglesia. (Sermón XXVII do Rosario)

El cautiverio es una religión, la más austera de la Iglesia católica, afirma Vieira. La transmigración mencionada, el salir de África y pasar a profesar la religión del cautiverio, asegura la felicidad eterna a los esclavos y esclavas. La condición es sufrir con paciencia lo que corresponde a su estado, lo afirma Vieira, después de recordar y establecer nuevamente el paralelo entre el cautiverio de los africanos/as y el cautiverio de Babilonia al que fueron llevados los reyes e hijos de reyes del reino de Judá; “si eso sucedió a los leones y elefantes, ¿qué razón pueden tener de quejarse las hormigas?”:

(...) Si éstos, nacidos en palacios de oro y acunados en cunas de plata, se han encontrado cautivos y cargados de hierros, tú, nacido y criado en las selvas de Etiopía, considera las grandes razones que tienes para componer tu fortuna, tanto más ligera, y tomarla con buen ánimo. Lo que debéis hacer es tomar gran consuelo de estos ejemplos, sufrir con gran paciencia las fatigas de vuestro estado, dar muchas gracias a Dios por la moderación del cautiverio que os ha traído, y, sobre todo,

aprovechar para cambiarlo por la libertad y la felicidad de la otra vida, que no pasa, como ésta, sino que durará para siempre. (Sermón XXVII do Rosario, VI)

El buen uso de los medios que ofrece esa religión comprendía en servir: “Si sirven por fuerza y por mala voluntad son apóstatas de vuestra religión; si servís con buena voluntad son siervos de Cristo” (Sermón XXVII do Rosario).

La religión del cautiverio exige el servicio como forma de devoción, el sufrimiento con paciencia como medio para agradar a Dios. Además, se apropia de símbolos de la cultura y religión africana y los reinterpreta, imponiendo así un nuevo significado que parte del contexto de la sociedad y de la religión esclavista. Es lo que encontramos cuando Vieira menciona las marcas que traen los esclavos en su cuerpo y el collar de cuentas que cae sobre los pechos de las mujeres esclavizadas:

Tú que estás o has sido marcado, lleva una marca en el pecho, otra en el brazo. Así quiere la Señora del Rosario que lleves su marca: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum*¹³⁷. Los hilos de las cuentas que llevas en las muñecas y alrededor del cuello (hablo de las negras) deben ser todas cuentas del Rosario. Las de vuestro cuello, cayendo sobre vuestros pechos, serán la marca de vuestro pecho: *Pone me ut signaculum super cor tuum*¹³⁸; y las de vuestras muñecas, a modo de brazaletes, serán la marca de vuestro brazo: *Ut signaculum super brachium tuum*¹³⁹; y ambas marcas, tanto en vuestro corazón como en vuestras obras, serán un testimonio público y un descargo de responsabilidad ante todos de que vuestras almas ya están libres del cautiverio del demonio y del pecado, para no servirle nunca más: *Et post transmirationem Babylonis*¹⁴⁰. (Sermón XVII do Rosario)

¹³⁷ “Ponme como un sello en tu corazón, como un sello en tu brazo” (Cant 8, 6).

¹³⁸ “Ponme como un sello en tu corazón” (Cant 8, 6).

¹³⁹ “como un sello en tu brazo” (Cant 8, 6).

¹⁴⁰ Y después del destierro a Babilonia.

Las marcas en el pecho y en el brazo a las que hace referencia Vieira son, precisamente, los sellos que con hierro caliente imprimieron en el cuerpo de las esclavas/os, las iniciales de sus amos y los sellos que recibieron cuando fueron bautizados. Se resalta que, en esta parte del sermón, Vieira se dirige a las mujeres esclavas, en este caso habla a las “pretas”. Como se ha mencionado, en ese periodo los varones esclavos eran más numerosos que las mujeres, pero estas atraen la mirada del predicador, quien se dirige a ellas, a las “pretas”, mira a sus collares y pulseras hechos de cuentas y conchas, cayendo en sus pechos, expresiones de su pertenencia a la religión africana¹⁴¹. Las cuentas y conchas africanas, a partir de entonces, serían sustituidas por las cuentas del Rosario como expresión de su renuncia al demonio y de su entrega al servicio de dios.

En este mismo sermón, Vieira afirma que la Carta de Manumisión que les promete la Señora del Rosario *no es dando a las esclavas y esclavos la escritura de la libertad sino quitando de las manos del demonio la escritura del cautiverio* (Sermón XXVII del Rosario, V). Hay dos elementos que destacar al respecto de este fragmento del sermón. El primero es recordar cómo esta visión es parte de la perspectiva moderna donde lo colonizado es lo primitivo, lo salvaje, lo que necesita ser superado por la civilización. El cristianismo es sinónimo de civilización, ambos se justifican y se refuerzan mutuamente. El segundo es destacar la fuerza con la que se impone la interpretación cristiana católica a los símbolos de las religiones africanas que cargan los cuerpos esclavizados. La apropiación y demonización de los elementos religiosos africanos fueron parte del proyecto esclavista colonizador. Fue la forma como este buscó dominar el cuerpo, no solo a través de la violencia física, sino buscando quitarle lo que le confería fuerza, lo que daba significado y sentido a la propia vida, que es la espiritualidad africana.

De esta manera, el cautiverio llegó a ser una religión, la religión más austera. La práctica de esta religión consistió, en primer lugar, en ser separado de su tierra,

¹⁴¹ Se refiere a los “fios de conta”, hilos de cuentas usados por las africanas que llegaron a Brasil en condición de esclavas. Hasta la actualidad, este es un poderoso emblema social y religioso. Muestra el compromiso ético y cultural de su portador con el núcleo al que pertenece. A través de estos collares, es posible identificar el papel de este individuo dentro de la esfera socioreligiosa, el tipo de nación, el santo (orisha) de la devoción y otros códigos compartidos por la religiosidad afrobrasileña.

en renunciar a la propia religión vinculada a África; significó servir de buena voluntad, conformando la propia voluntad a la voluntad divina. La esclavitud implica la entrega de la propia voluntad. En esta entrega de la propia voluntad, en la conformación de la voluntad con el trabajo servil y la identificación de este estado (esclavitud) con la voluntad divina, se completa lo que sería el círculo de la dominación de la teología colonial esclavista de Antonio Vieira. La paciencia en el sufrimiento y la obediencia a este orden divino son el sello de la religión del cautiverio.

En la esclavitud hay un vaciamiento del ser. Este es el lugar de los “condenados” y “condenadas” de la tierra. Maldonado lo llama del no-ser. Recordando a Franz Fanón lo expresa: “El condenado o “damné” no es un “ser ahí” sino un “no-ser”” (Maldonado, 2006, p. 150). En la historia del pueblo negro, el no-ser, además de un lugar o un no-lugar, es una cicatriz que nos marca como pueblo. La cargamos con nosotras/os por generaciones. Es la memoria, el dolor, el tormento de las y los que se fueron de la vida sin concretar la esperanza, sin recuperar el derecho de poder volver a “ser”.

¡Ah! Cómo dolía en la espalda el látigo del hombre encargado de los negros. Por la mañana subíamos para ver el sol. Todos estábamos desnudos y el hueco donde teníamos que dormir apestaba. Pero por la noche se escuchaba un batir de alas. Alas blancas que volaban. Era la huida de las almas que no pudieron volar al cielo. Todas las noches venían a tocar por las ventanas del barco. Solo podían volar al cielo saliendo de la tierra. Los cuerpos de los que fueron arrojados a las profundidades del mar no daban almas ni para el cielo, ni para el infierno [...]. Por la noche todavía veo los grandes pájaros sobre el techo del cuarto. Las almas aún no me han abandonado. (Abuela Galdina, ex esclava, experiencia del viaje en un navío negrero).

En el segundo capítulo de la tesis, encontramos la centralidad del tiempo y del espacio como expresiones de la colonialidad presentes en la teología y propuesta política de Antonio Vieira. Este tercer capítulo permitió analizar cómo los sermones

de Vieira buscaron definir y clasificar los cuerpos negros, en función del proyecto colonial esclavista.

Los sermones sobre la esclavitud negra son un ejemplo de cómo la colonialidad del ser se expresa a través del discurso teológico del siglo XVII, especialmente en lo que se refiere a la dimensión ontológica de la colonialidad. Mignolo (2003) y Maldonado (2003) entienden esta dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro como “un exceso ontológico que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y además encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como resultado del encuentro” (Escobar, 2005, p. 35).

Con el análisis de estos sermones, se destacaron nueve elementos mediante los cuales se concretiza la colonialidad del ser en el discurso teológico de Vieira. En el Sermón XIV del Rosario, está el bautismo como rito de iniciación a la sociedad esclavista colonial; el ingenio y el sufrimiento del trabajo en los hornos de caña de azúcar como el dulce infierno al que estaban destinados los negros y negras esclavos, y como justificación de la esclavitud como camino de salvación, está la maldición de África, lugar de perdición y el traslado a Brasil como la única posibilidad de salvación.

Los tres argumentos se refuerzan con los que son presentados en el Sermón XX del Rosario que inicia afirmando el principio de la igualdad de todos los hombres en Adán. Un principio que no se hace efectivo en las palabras del sermón, menos en la realidad. La igualdad da paso a la diferencia, distintos colores de los seres humanos, y luego a la desigualdad, justificada por el color de la piel. En el juego de conceptos y palabras, entre la igualdad, la diferencia y la desigualdad, se llega a la esclavitud como un privilegio porque las personas esclavizadas son las predilectas de la Virgen de la Misericordia. La colonialidad del ser llega a su máxima expresión en el Sermón XXVII del Rosario mediante tres ideas claves: la transmigración, el cautiverio y los castigos contra el cuerpo para la liberación del alma y, finalmente, la declaración del cautiverio como religión, la religión más austera.

Tiempo, espacio y cuerpo esclavizado se unen en estos tres sermones del Rosario. La esclavitud negra fue la forma de supresión, de aniquilación del otro, en

función del proyecto político del V Imperio Portugués, de los intereses económicos de la metrópoli y de los colonos portugueses. La propuesta teológica de Vieira estuvo al servicio de este proyecto. La fe y a través de esta la sumisión significó la forma de apropiarse de los cuerpos, transformando la religión no solo en legitimación de la esclavitud, sino también en un baluarte para la “paz social”, como forma de evitar los posibles trastornos sociales (Menezes, 2006).

Se trata de una paz que se veía amenazada por el proyecto político, económico, religioso alternativo de negras y negros que se rebelaban y se organizaban en los quilombos: territorio, tiempo y cuerpos negros liberados. Los quilombos fueron lugar de descolonización del ser, donde la “víctima inocente”, en palabras de Dussel (2005), rompió con el sacrificio ritual de la modernidad esclavista colonial, recuperando el África maldecida como principio de construcción de humanidad. Este será el tema del cuarto capítulo con el que se concluirá esta investigación.

CAPÍTULO IV

LA HERMANDAD DEL ROSARIO Y EL QUILOMBO DE PALMARES: VOCES ALTERNATIVAS DE COMUNIDADES AFRICANAS EN EL PERIODO COLONIAL BRASILEÑO

“El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y se cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial”.

(Mignolo, 2000)

En este cuarto capítulo, por primera vez, se escuchará la voz de las personas negras sometidas a la esclavitud, voces que nos llegan a través de dos experiencias distintas: la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario y el Quilombo de Palmares. Son “voces alternativas”, que resuenan de forma colectiva en medio de una historia que en sus registros ha buscado invisibilizar, silenciar estas voces de resistencia. Como veremos en este capítulo, la historia del Quilombo de Palmares ha sido escrita por los que procuraron destruirlo. En las escasas menciones de la historiografía oficial sobre las hermandades del siglo XVII, prácticamente están ausentes los testimonios y voces directas de las personas esclavizadas. Tampoco encontramos registros propios de estas hermandades, lo que es de esperarse de grupos cuyo legado fue transmitido en forma oral y no escrita. Con las fuentes disponibles buscamos escuchar los silencios, recuperar voces apagadas, los murmullos que quedaron y salían desde los escombros, desde los intentos de destrucción y muerte. Este es el camino que nos queda para la reconstrucción de la memoria fracturada.

En ambas experiencias, Hermandad del Rosario y Quilombo de Palmares, encontramos el compromiso con proyectos de rehumanización de las vidas negras, proyectos que se construyen desde los lugares de exclusión, desde los márgenes. Como afirma bell hooks (2019), desde los márgenes es posible la construcción de una apertura radical, un “espacio de resistencia” (p.288). Los márgenes como un lugar de producción de un contra discurso hegemónico no solo en palabras, sino también en hábitos de existencia y vida.

La resistencia que se construye desde los márgenes es sustentada por la rememoración del pasado, que incluye recuerdos de lenguas heridas, haciendo presentes otros lenguajes que descolonicen nuestro pensamiento, y el propio ser (hooks, 2019, pp. 288-289). En las experiencias de la Hermandad del Rosario y del Quilombo de Palmares, descolonizar el pensamiento y el ser significaba rememorar y recuperar la dignidad negra vivida en el pasado para afirmarla en el presente como principio de supervivencia y transformación de la realidad.

4.1 La Hermandad del Rosario

La primera voz negra que escucharemos viene de las hermandades, específicamente de las Hermandades de Nuestra Señora del Rosario. La hemos mencionado en el capítulo anterior como un público al que se dirigía Antonio Vieira en su Sermón XX del Rosario y, según algunos autores, también en los sermones XIV y XXVII¹⁴². En este apartado conoceremos un poco más de la experiencia, de la vida guardada en ese espacio de resistencia, que también se ha interpretado como lugar de negociación y supervivencia. La amplitud de la temática nos obligará a limitarnos a los aspectos que consideramos fundamentales y más estrictamente relacionados con el tema general de esta investigación.

¹⁴² Magno Vilela (1997), en “Uma questão de igualdade: Antonio Vieira”, afirma que los negros a los cuales Vieira se dirige en los tres sermones eran miembros de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario” (p. 152).

4.1.1 Inicios¹⁴³, historias y organización de las hermandades de Nuestra Señora del Rosario

Las hermandades fueron organizaciones religiosas creadas en Europa, entre los siglos XII y XV, con el objetivo de reunir a los fieles en torno a un santo patrono. Además de la devoción, buscaban construir relaciones de ayuda mutua entre sus miembros. Estas surgieron dentro del catolicismo, eran instituciones laicas y, para funcionar, necesitaban la autorización del Estado y de la Iglesia. Sus miembros presentaban un documento a la Asamblea Legislativa Provincial, llamado “Ordem de Compromisso”, en el que describían los estatutos y las intenciones de su hermandad; en este, se recogían los objetivos de la hermandad, su funcionamiento, las obligaciones de sus miembros, así como los derechos que se adquirían al afiliarse a estas asociaciones.

Muchos de los primeros negros esclavizados que llegaron a Portugal, originarios de la costa de Mauritania, después de bautizados pasaban a formar parte de las hermandades. Las primeras hermandades negras fueron establecidas en Lisboa, Portugal en el siglo XV; concretamente en el Monasterio de Santo Domingo y debido a la imagen de una Virgen a la que atribuían muchos milagros. Entre estas hermandades negras la más conocida y popular era la de Nuestra Señora del Rosario¹⁴⁴, y junto a ella estaba la Hermandad del Santísimo Sacramento y de Ánimas. Por su parte, la difusión de la devoción a la Virgen es atribuida a los dominicos¹⁴⁵. Desde Portugal, las hermandades de Nuestra Señora del Rosario se extendieron por África, América y Asia, y su presencia en estos continentes

¹⁴³ Las hermandades negras se desarrollaron y se multiplicaron en Brasil a partir del siglo XVIII, aunque están presentes desde el siglo XVII. Parte de la bibliografía disponible para los estudios de este apartado se refiere a las hermandades a partir del siglo XVIII y algunas son estudios específicos de hermandades de determinada región de Brasil. En nuestro análisis buscamos ubicar con cuidado cada periodo histórico, atendiendo los elementos que podrían estar presentes desde sus inicios, en el siglo que estamos analizando.

¹⁴⁴ Entre la población negra, los santos más honrados eran Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Rosário y São Benedito, este último bastante popular debido a su piel negra (Karasch, 2000, citado por Matheus, 2016, p. 6).

¹⁴⁵ La Orden de los Predicadores, también denominada Orden de Santo Domingo o Dominicos, fundada en 1216/1217 por el español Domingo de Guzmán, fue una de las primeras órdenes religiosas que se instalaron en las colonias hispanoamericanas con el objetivo similar al de otras órdenes religiosas, que era propagar el evangelio y convertir a los nativos a la fe católica (Historia de los dominicos. <https://www.dominicos.org/quienes-somos/historia-de-los-dominicos/>).

constituyó un importante pilar de unificación del imperio, como afirma Russel-Wood (2005, p. 192). Eran la forma de facilitar la entrada de la religión cristiana, una vez que se adaptaban a las características culturales de los contextos donde eran introducidas (Guimarães, 2016, p. 6).

En Brasil, fueron fundadas en 1552 y la devoción del Rosario se vinculó a la Orden de los Jesuitas. En São Paulo, en el siglo XVI, se creó una hermandad “por iniciativa del jesuita, padre José de Anchieta” (Borges, 2005, p. 51). La expansión de las hermandades se dio hasta el siglo XVIII. Las hermandades religiosas en el Brasil esclavista estaban marcadas por la segregación y la diferenciación racial, con hermandades específicas para negros, pardos y blancos (Guimarães, 2016, p. 6). Esta realidad de división de las hermandades fue mencionada por Antonio Vieira, en el Sermón XX del Rosario. Las hermandades fueron espacios de encuentro de las élites, pero para los negros esclavizados o libres también era un lugar para establecer lazos de solidaridad, cooperación y protección. Como afirma Russel-Wood (2005), las hermandades de gente de color en Brasil representaban una protección contra una sociedad competitiva y dominada por los blancos, no solo para los negros traídos de África como esclavos, sino también para los negros y pardos nacidos en Brasil, ya fueran esclavos o libertos. Significaron una respuesta asociativa a una necesidad que sentían los pueblos negros y pardos de la colonia. Las hermandades del Rosario compartían con otras hermandades tres características fundamentales: el fortalecimiento de las prácticas cristianas, la preocupación colectiva por el bienestar de los hermanos y la recaudación de fondos para la práctica de la caridad (p. 192), elementos fundamentales en la organización y reivindicación de negros y negras esclavizados. En el contexto de la esclavitud, estos elementos son una forma de reconocimiento social. Para Reis (1996),

la hermandad representaba un espacio de relativa autonomía negra, en el que sus miembros, a través de las fiestas, las asambleas, las elecciones, los funerales, las misas y la asistencia mutua, construían identidades sociales significativas dentro de un mundo a veces asfixiante y siempre incierto. La hermandad era una especie de familia ritual en la que vivían y morían solidariamente los africanos

desarraigados de sus tierras. Idealizadas por los blancos como mecanismo de domesticación del espíritu africano mediante la africanización de la religión de los amos, llegaron a constituir un instrumento de identidad y solidaridad colectiva. (p. 4)

La organización estaba administrada por una mesa directora, con diversos cargos o puestos. Los cargos de juez solo podían ser asumidos por personas negras libres. Los reyes y las reinas, puestos importantes dentro de la hermandad, podrían ser asumidos por personas esclavizadas, pero con la autorización de sus amos (Guimarães, 2016, p. 6). Para los señores de ingenio, era importante tener a alguien de confianza asumiendo el cargo de juez. Este era un espacio de disputa, donde la población negra, aun teniendo en cuenta las posibilidades de intervención en las hermandades, buscaban mantener la autonomía de la institución consciente de que este era el único lugar donde los africanos, y los negros en general, podían acceder a cierto reconocimiento social y beneficios que ofrecían estas organizaciones negras.

Cada hermandad tenía su propio estatuto, su “Ordem de Compromisso”, y aunque presentaban elementos comunes variaban de acuerdo al contexto en que se encontraban. En cuanto a la participación de las mujeres la información que se encontró es limitada, pues el periodo de mayor desarrollo de las hermandades se dio en los siglos siguientes. Sin embargo, ya para el final del siglo XVII encontramos la Hermandad de San Antonio de Categeró, fundada en 1699, en El Salvador. En sus estatutos, se acepta personas de cualquier condición, aunque la dirección sería asumida solo por angoleños y criollos. En este estatuto, se hace mención explícita de que estos cargos de dirección podrían ser ocupados por hombres o mujeres (Reis, 1996, p. 6).

En las hermandades, donde se restringía la participación en la mesa directiva a determinadas etnias había situaciones en las que estas restricciones no se aplicaban a las mujeres. Este es el caso de una hermandad, los “jejes”¹⁴⁶, en

¹⁴⁶Los jejes, daomeanos, evés, eués o euês son un pueblo africano que habita en Togo, Ghana, Benín (antiguamente Daome) y regiones vecinas, representado, entre los esclavos traídos a Brasil, por los pueblos llamados fons, minas, fantes y axantes.

Cachoeira, Bahía, que en sus estatutos declaraba: “no serán admitidos los negros nacionales de esta tierra que comúnmente se llaman criollos, a menos que paguen por su entrada diez mil réis¹⁴⁷”; pero, sigue el estatuto, “esta prohibición no se aplica a las criollas, para que puedan servir en todos los cargos, y disfrutar de todos los privilegios de la hermandad sin reservas” (Reis, 1996, p. 8).

Para Reis, las mujeres fueron un factor de aglutinación, de pacificación en medio de los conflictos entre las etnias, en este caso tensiones entre los africanos y los criollos. En un contexto donde era escasa la presencia de mujeres en la comunidad africana, había un interés de los hombres en reclutarlas para las hermandades, independientemente de su origen, y con la posibilidad de asumir los diferentes cargos. Para el autor, esta decisión podría estar también orientada por intereses afectivos de parte de los miembros de las hermandades (Reis, 1996, p. 8).

En los siglos siguientes, periodo de mayor desarrollo de las hermandades, encontramos importantes estudios tanto con relación con las hermandades, como de forma más específica con enfoque en la participación de las mujeres. La presencia de mujeres era reducida y a menudo excluida en otras órdenes religiosas laicas. Kiddy (2005) afirma que en la Hermandad de Rosario había factores que facilitaban la pertenencia de mujeres. Uno de estos factores era las no penalizaciones para los miembros que dejaban de asistir, podían rezar cualquier versión del rosario que desearan y podían rezar el rosario en cualquier lugar y a cualquier hora del día (p.22). A principios del siglo XIX, se constituyó en Bahía la Hermandad de Nossa Senhora da Boa Morte. Compuesta por un grupo de mujeres negras, tenían autonomía para decidir, organizar, reinar y encargarse de las celebraciones y fiestas. Esta hermandad de mujeres, que se instaló en la Iglesia de Barroquinha, años más tarde dio origen al primer “Terreiro de Candomblé”¹⁴⁸, Iyá

¹⁴⁷Las hermandades se mantenían mediante el pago de cuotas por parte de sus miembros. El valor de las cuotas de ingreso variaba de acuerdo con los cargos ocupados. El monto más alto lo pagaba el rey o el juez de la hermandad. En algunos puestos había una exención de las anualidades (Alves, 2006, p. 50). En la hermandad de Cachoeira la cuota de afiliación que pagaban los africanos era 15 veces menor que la cuota que pagaban los negros nacionales, los criollos (Reis, 1996, p. 8). Un precio de referencia era una el precio de un esclavo común que costaba 350 mil-reis.

¹⁴⁸ Terreiro de Candomblé: Espacio religioso donde se practica el culto a los Oríshas.

Omi Axé Ayá Intilá, en una casa en la parte de atrás de la iglesia¹⁴⁹ (Baêta da Silva, 2005).

La participación de los blancos y los pardos en las hermandades dependerá del periodo histórico, del lugar donde se encontraba la hermandad y del reglamento de cada organización. Las hermandades que permitían la presencia de pardos y blancos, restringían su participación como miembros. Participaban, pero sin derecho a voto y no podían ocupar puestos en el consejo de administración.

En algunas hermandades negras¹⁵⁰, en el siglo XVIII, el cargo de secretario podía ser ocupado por una persona blanca. Se trata de una excepción interesada, pues la sociedad brasileña estaba marcada por un alto índice de analfabetismo, especialmente entre los esclavizados. En estos casos, había dos puestos de secretario, uno ocupado por una persona blanca y el otro ocupado por una persona negra. Reis (1996) interpreta la participación de los blancos en las hermandades de color como estrategia de control, aunque era posible que muchos lo hayan hecho por sincera devoción. Confirma también lo mencionado anteriormente, que los negros los aceptaron por diversas razones: para cuidar los libros de registro, por no tener instrucción en la escritura y el conteo, para recibir generosos donativos, ya que no podían mantener la hermandad por sí mismos, o incluso por pura y simple imposición (1996, p.12).

Cuando se afirma que era una práctica común en todo Brasil, no significa que estaba exenta de conflictos. En el caso específico de la Hermandad del Rosario de Paraíba do Norte, Guimarães (2016) señala que, para el siglo XIX, el puesto de escribano o secretario para los blancos había sido eliminado (p. 10). Reis (1996), investigando los archivos de la época, recupera varios relatos de conflictos en que los negros no permiten a los blancos seguir asumiendo los puestos de secretarios y tesoreros de las hermandades. Narra con detalles lo sucedido en otra hermandad negra, la Hermandad de San Benedito, en Salvador, Bahía, donde los miembros

¹⁴⁹Livia Maria Baêta da Silva, recupera este trayecto en su artículo: "Nossa Senhora da Boa Morte, uma perspectiva museológica e de gênero".
<http://www.cult.ufba.br/enecul2005/LiviaMariaBaetadaSilva.pdf>

¹⁵⁰ La información mencionada procede de los archivos de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de Paraíba do Norte.

solicitaron a la Corona el permiso para cambiar los estatutos y excluir a los blancos de los cargos de tesorero y secretario. La rica documentación relativa a este episodio, menciona Reis (1996), permite evaluar, desde diversos ángulos, las tensiones generadas por la presencia blanca en las hermandades negras y su lucha por la autonomía. Los blancos reaccionaron alegando la falsedad del documento elaborado por los negros, en el cual se solicitaban los cambios de estatutos, por haber sido escrito sin la presencia del capellán de la hermandad y de ellos (del escribano y del tesorero); otro argumento era “que los negros, además de ser ignorantes de dicho arte, son en su mayoría cautivos, y por esta razón incapaces de tener fe pública” (p. 13).

Siguen presentando sus argumentaciones hasta llegar al argumento político, afirmando que solo los blancos, “con su presencia y autoridad”, podrían mantener la paz entre los hermanos negros: “estos son más sujetos a la discordia y a la parcialidad en sus hermandades, como estamos viendo todo el tiempo, [...] especialmente cuando están compuestas por criollos y africanos” (Reis, 1996, p. 14). Los negros de Sao Benedito no se dejaron intimidar. Acusaron a sus oponentes de mentir al afirmar que las hermandades de color estaban en manos de los blancos. Enumeraron doce hermandades donde los negros ejercían sus funciones, destacando la eficacia con que las ejecutaban: “es notorio en esta ciudad, y está bien probado [la eficacia con que realizan sus funciones] por el aparato de sus iglesias, capillas y la pompa religiosa con la que hacen sus procesiones” (Reis, 1996, p. 14).

El conflicto terminó en manos de los consejeros de la reina de Portugal, doña María, quien pidió la opinión del gobernador, Fernando José de Portugal. Después de verificar que muchas hermandades negras tenían sus propios secretarios y tesoreros, el gobernador solicitó a la reina que atendiese al pedido de sus “súditos pretos” (Reis, 1996, pp. 12-14). Lo sucedido con los negros y negras de la Hermandad de Sao Benedito en este conflicto posibilita entrever elementos importantes para pensar las hermandades como un espacio de construcción de alternativas, dentro del sistema colonial.

Hasta el momento es posible identificar la hermandad como espacio de encuentro de grupos diversos: negros/as traídos de África como esclavos de diferentes naciones africanas, negros/as y pardos/as nacidos en Brasil, ya sean esclavos o libertos, y también blancos, con una participación restringida y por un tiempo determinado, posiblemente a los inicios, en las primeras hermandades. Eran espacios de conflicto, de disputa, de construcción de las identidades, y algunas hermandades se organizaron de acuerdo con las “naciones”, los grupos étnicos de donde provenían. Aunque creadas como una estrategia de control de la población negra, esclava y libre, era también un espacio de negociación y, en ese sentido, tenían alguna parcela de poder que les permitía resistir y luchar por su autonomía dentro de la sociedad.

Las hermandades buscaban atender a necesidades muy concretas de sus miembros. Según Russel (2005), estas se dividían en tres categorías: búsqueda de la identidad, educación religiosa o ayuda espiritual y asistencia médica (p. 193). La atención a la salud y la asistencia en la muerte son parte de las funciones más recordadas en los estatutos o compromisos de las hermandades. La asistencia a los esclavos negros que padecían enfermedades y casi siempre morían era asumida, especialmente, por las mujeres. En los casos de muerte, buscaban ofrecer un entierro digno a los esclavos y esclavas que con frecuencia eran abandonados por sus señores en las puertas de las iglesias o en las playas para que su cuerpo fuera arrastrado por las aguas en la marea alta de la tarde (Quintão, 1991).

El préstamo de dinero para la compra de la libertad de personas esclavizadas y la defensa de la libertad de los que habían recibido la carta de manumisión fueron otras luchas que emprendieron las hermandades, pero con la limitante de no poder combatir la esclavitud. Su papel, como afirma Reis (1996), fue abrir espacios dentro de los límites del sistema (p. 15). Preservar y resignificar la identidad cultural, así como mantener y readaptar la experiencia religiosa, fueron necesidades atendidas por las hermandades, un aporte a la población negra ya fuera esclavizada o libre. Esta temática se analizará en los apartados que siguen.

4.1.2. Resistencia cultural e identidades negras en las hermandades del Rosario

Las hermandades como espacios de encuentro de diferentes naciones africanas de personas esclavizadas, liberadas o libres fueron marcadas por la diversidad, y aunque experimentaban tensiones, conflictos, fueron espacios privilegiados donde se reforzaban los lazos de identidad y se conformaban redes de cuidado y solidaridad.

En Brasil las hermandades sirvieron como un espacio para la reorganización de los grupos étnicos africanos¹⁵¹. Esto se hace más evidente en algunas regiones con una alta densidad de población africana, como es el caso de Bahía (Guimarães, 2016, p. 9). Las relaciones familiares presentes en las hermandades constituían espacios ideales para el florecimiento de estas asociaciones étnicas; según el autor, las hermandades apoyaron a los miembros de sus naciones de diversas maneras: en la vida, con préstamos, donaciones y con ayuda en la compra de su libertad; en la muerte, con la promoción de entierros en sus capillas y misas por las almas de sus muertos. En algunas hermandades negras, las diferencias étnicas tenían más peso que en otras, pero sin llegar a un exclusivismo absoluto (Sweet, 2007).

João José Reis (1996) también considera que las hermandades religiosas negras tenían la función de fortalecer los lazos de identidad, facilitar la resistencia, así como resaltar la diferencia entre los distintos grupos étnicos, lo que, a veces, según este autor, resultaba en conflictos entre ellos (Reis, 2016, p. 9). En Bahía, estas asociaciones se distinguían por el color (negros, pardos y blancos), por el estatus legal (esclavos, libertos y libres), y también según las “naciones”¹⁵²; jejes, angolas, minas, entre otros, tenían sus hermandades

¹⁵¹ Como se ha mencionado, algunas hermandades se organizaban de acuerdo con las diferentes naciones africanas de las cuales provenían las personas esclavizadas.

¹⁵² Términos étnicos como nagôs, angolas, jejes representaban identidades creadas por el tráfico, que implicaba a grupos étnicos más específicos de África. Los nagôs, por ejemplo, pertenecían a varios grupos yoruba que vivían en una vasta región del suroeste de la actual Nigeria. En Brasil, todos se convirtieron en nagô, una identidad a la que se ajustaron sin olvidar sus orígenes más específicos. La mayoría de las veces las hermandades se formaron en torno a las identidades africanas más amplias creadas en la diáspora, pero hubo excepciones. Los nagôs del reino de Ketu, por ejemplo, se reunían en la iglesia de Barroquinha en torno a la cofradía del Senhor dos Martírios

específicas. Con el tiempo, estas distinciones se flexibilizaron, aunque internamente continuaron ciertos conflictos en las disputas por la mesa de gobierno, o sea, de dirección de la hermandad.

Las hermandades fueron medios de producción cultural, pues desarrollaban actividades lúdicas y celebrativas, entre las cuales estaba la fiesta anual dedicada a su santo de devoción, que sería en este caso la fiesta de Nuestra Señora del Rosario. Para esta celebración elegían un rey que desfilaba por la ciudad, seguido de su corte, sus músicos y sus bailarines (Souza, 2005, p.82). La fiesta trasladaba al “nuevo mundo” los encantos de reinos africanos, rituales que transformaron la memoria en una fuerza cultural viva. Estas fiestas de Nuestra Señora del Rosario fueron momentos privilegiados para revivir simbólicamente el mundo que habían perdido, aunque todo fuera, como decían “para mayor grandeza y aplauso” de los santos (Reis, 1996, p. 16). O sea, la celebración de los santos católicos era la ocasión de hacer presente sus tradiciones culturales y religiosas. Aprovechaban la ocasión de las fiestas de los santos católicos para sus propias manifestaciones culturales y religiosas asociando a estos sus tradiciones y venerando sus deidades africanas.

Las fiestas de los reyes proceden de las culturas de los pueblos centroafricanos, muy influenciadas por la presencia de reyes y reinas. La lectura del significado de estas fiestas posibilita acercarnos al papel social, cultural y religioso de las hermandades, su vínculo con África, con el catolicismo negro africano y con el catolicismo negro brasileño.

Los líderes africanos, tanto los jefes de pequeñas organizaciones sociales o reyes de grandes Estados ocupaban importantes cargos rituales que mediaron varios niveles de relaciones sociales, religiosas y políticas. Lo anterior incluía también el mundo invisible, el cual abarcaba a los ancestros y los espíritus, así como a los animales, las plantas y los objetos inanimados. A través de acciones rituales, establecían la mediación entre la sociedad y el entorno natural, entre los vivos y los muertos. Los reyes africanos vinculaban a las personas entre sí y

y, posteriormente, a la devoción de Nossa Senhora da Boa Morte, denominación que evoca la relevancia de los rituales funerarios para sus fundadores (Reis, 1996, pp. 5-6).

las conectaban con todo lo que existía. Conectaron lo que los occidentales definen como lo sagrado y lo profano, pero que para la cultura africana eran elementos inseparables (Kiddy, 2012, p. 168). Esta unión permanente del mundo visible con el mundo invisible reflejaba la conexión con África, con sus culturas y religiones, de donde obtenían la fuerza en los procesos de lucha y resistencia.

Reconocer el lugar que ocupaban los reyes y reinas en las tradiciones centroafricanas refuerza la importancia de las celebraciones de coronación realizadas en ocasión de las fiestas de la Hermandad del Rosario. Para muchos africanos, tales celebraciones fueron una posibilidad de representar estas figuras como un intento de recordar el continente de dónde venían. Los rituales de coronación de reyes se registran desde el siglo XVII y se hacen más comunes en el siguiente siglo. Las fiestas de los reyes y reinas del Congo eran la ocasión para que las expresiones culturales africanas salieran a la calle y fueran observadas por la población blanca (Guimarães, 2016, pp. 13-15). La presencia y el desfile en las calles de reyes y reinas africanas, era simbólicamente un elemento subversivo que evocaba un imaginario de denuncia de la sociedad esclavista, afirmación de las identidades africana y su relativa autonomía al ocupar en los espacios públicos con sus cuerpos, vestidos de reyes y reinas, un lugar que les era negado en la vida cotidiana.

Aquellos “danzantes”, que seguían a los Reyes y Reinas negros esclavizados y a su realeza, dejaban por las calles señales inconfundibles de una manifestación católica afrobrasileña. Las procesiones de Rosario y São Benedito pueden considerarse, por tanto, una exteriorización teatralizada de un discurso oculto de crítica y denuncia socio-racial. En aquella sociedad esclava y fuertemente jerarquizada, las hermandades eran formas de devoción, inclusión y resistencia, espacios sociales de relativa autonomía (Scott, 2013, p. 172).

Las fiestas eran vistas por la Iglesia católica como una oportunidad para promover la caridad cristiana y un recurso político que aportaba a la paz de los

cautivos; pero había también autoridades, obispos que no estaban de acuerdo y preferían prohibir las fiestas, por considerarlas una carnavalización de la religión oficial promoviendo una especie de subversión del orden simbólico de los blancos. Frente a estas situaciones, afirma Reis (1996), las hermandades resistían y negociaban la libertad de asociación independiente y libre expresión cultural (p. 16).

Las hermandades fueron espacios marcados por la diversidad, no solo cultural, sino también religiosa. La práctica de las religiones de matriz africana son expresiones de la resistencia. La dinámica establecida entre el cristianismo y las religiones negras en las hermandades es el tema que nos ocupará en la última parte de este apartado dedicado a las hermandades del Rosario.

4.1.3 Religiones de matriz africana y catolicismos en las hermandades del Rosario

Las hermandades del Rosario eran un ejemplo de no-separación entre sociedad y religión, muy característico de la concepción africana de mundo correspondiente a los pueblos de donde provenían los grupos esclavizados. Como recuerda Kiddy (2005), muchos idiomas africanos nunca tuvieron una palabra para designar la “religión” en sentido occidental. Esta impregnaba toda la existencia, desde el nacimiento, incluyendo la muerte, la conexión con los dioses, los espíritus y los antepasados, todos y todo es parte del tejido, de la red de la vida; parte también del sistema de parentesco y de la geografía del poder en las sociedades africanas.

En nuestro entender, conceptos como *sincretismo religioso* son muy limitados cuando se trata de entender las relaciones entre el catolicismo y las religiones africanas en el contexto de las hermandades negras. La cuestión reside, como afirma Kiddy (2005), en cómo la organización de la sociedad, la estructura de poder incluía a los vivos y a las fuerzas invisibles, los espíritus y los antepasados; eso se expresa tanto en las organizaciones de las hermandades laicas como en la sociedad colonial. En las hermandades del Rosario confluyeron diferentes cosmologías africanas, incorporaron elementos del cristianismo que apoyaban sus

visiones del mundo, interpretaron y adaptaron la jerarquía de la sociedad brasileña colonial y la religión popular, y crearon una nueva expresión, una cosmología que se basaba en muchos elementos culturales y en un pasado compartido recordado en África (pp. 40-44).

Por un lado, si al principio el régimen señorial y su Iglesia imaginaron que podrían encuadrar culturalmente a los miembros de las hermandades negras, al final tuvieron que admitir la aparición de una nueva religiosidad, de una expresión cultural diferente a la que habían intentado imponer. La experiencia de las hermandades fue conformando un catolicismo afrobrasileño marcado por un hibridismo de formas y manifestaciones, que se caracterizó por la tríada: devoción-identidad-asociacionismo. La hermandad era una asociación, un espacio donde se establecían lazos de solidaridad que reforzaban una identidad a partir de un pasado común y se mantenía a través de una devoción, en este caso, la devoción a la Nuestra Señora del Rosario. Como hemos mencionado, la experiencia de la hermandad efectuó una transformación al interior del catolicismo, gestando un catolicismo afrobrasileño, reforzó los lazos de identidad cultural y religiosa afirmando los vínculos con África. Esta nueva experiencia religiosa y expresión cultural resultan distintas de las imposiciones del régimen señorial y de la Iglesia (Pacheco, Haack y Moreira, 2020, p. 40).

Por otro lado, es innegable el papel de las hermandades en la adaptación del negro a la sociedad esclavista colonial, lo que hace con que resistencia y adaptación sean elementos en constante tensión. La revisión bibliográfica de los trabajos realizados sobre el tema presenta una amplia gama de autores con posicionamientos que enfocan uno u otro elemento como el que mejor caracteriza las hermandades. El análisis de Marina de Mello e Souza¹⁵³ (2002) visibiliza estos diferentes acercamientos y propone una interpretación de las hermandades del Rosario que estaremos compartiendo a continuación. La autora analiza la historia

¹⁵³Souza (2002). *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG. Para este apartado, se tomó como referencia el artículo de la misma autora, publicado en 2005, intitulado: "Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII y XIX". En el artículo, Marina Souza presenta su tesis sobre el tema y analiza obras posteriores a su publicación del 2002.

de la fiesta de coronación del rey Congo, celebración que se realizaba en las hermandades en ocasión de la fiesta dedicada a la Virgen patrona.

Souza (2002) coincide con otros autores y autoras al afirmar que las celebraciones de los reyes negros en el Brasil eran espacios aglutinadores de comunidades que construyeron nuevas identidades basadas en sus legados africanos, acomodados a la estructura de la sociedad esclavista brasileña. Esto es parte de un proceso mediante el cual algunos africanos y afrodescendientes elaboraron una identidad negra católica. Los estudios sobre la relación de los africanos y afrodescendientes con el catolicismo en el periodo de la esclavitud negra, se había centrado en la presencia de un catolicismo que llegó a Brasil directamente desde Portugal. Un elemento nuevo en el análisis de la autora es el papel del catolicismo africano, que era conocido por muchos grupos centroafricanos que fueron llevados a Brasil. Jefes africanos se declararon católicos en el Congo y en Angola, incorporando en algunas poblaciones centroafricanas ritos y objetos de culto del catolicismo¹⁵⁴.

Esta familiaridad previa con las formas del catolicismo africano ayudó a la construcción de una identidad elaborada y reproducida a través de los reinados de los negros celebrados en las hermandades. En ese sentido, la experiencia de este catolicismo brasileño africano también era un vínculo con África. La hermandad, concluye la autora, “funcionó como medio para establecer lazos de identidad y solidaridad, pero también ayudó a la integración y aceptación de estos devotos negros en la sociedad esclavista colonial” (Souza, 2002, p. 163). La presencia o reelaboración de un catolicismo afrobrasileño no excluía la participación de esos devotos en otros circuitos religiosos (Moreira, 2015). En la experiencia de las hermandades de Nuestra Señora del Rosario, está la presencia del catolicismo, pero también se encuentran elementos de las religiones de matriz africana. Por medio de investigaciones en el Caribe y en el Surinam, Sidney Mintz e Richard

¹⁵⁴Para un estudio sobre el catolicismo en África Centro-Oriental, ver la contribución de John Thornton en: “The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”, *Journal of African History*, no 25 (1984), pp.147-167; y otras obras del autor.

Price¹⁵⁵ (1970) llamaron criollización a la relación entre estas diferentes raíces culturales y religiosas". Según las categorías de Homi Bhabha (2002)¹⁵⁶, se trataría de espacios intermedios o doble marcos que caracterizan las nuevas identidades con orígenes diversos.

El vínculo establecido entre los africanos y el rosario es otra pregunta que analizan diferentes autores y autoras. Sweet (2007) busca una interpretación para esta atracción por el rosario. Para el autor, una explicación podría ser el poder del rosario, que funcionaba como tantos otros talismanes africanos. Llevado al cuello, el poder mágico de sus cuentas servía de bálsamo protector contra los poderes malignos, lo que sin duda llamó la atención de los africanos y sus descendientes (p. 243). Kiddy (2005) coincide con Sweet al afirmar que el rosario podría ser interpretado por los centroafricanos como un amuleto (p. 60). Sin embargo, reconoce Sweet (2007), la fascinación del rosario entre los devotos negros sigue siendo una incógnita.

José Ramos Tinhorão (1988) destaca similitudes entre el rosario católico y el "rosario de Ifá" u opelê. Este era un instrumento para consultar el oráculo de Ifá¹⁵⁷. Consiste en una fina cadena abierta en dos, cada una de las partes contiene, entre los espacios, cuatro mitades de semilla de palma de dendê. Cuando la cadena es arrojada al azar sobre el tapete, la configuración que surja (que muestre las caras

¹⁵⁵Richard Price (2003) en un ensayo intitulado: "O Milagre da crioulização: retrospectiva ", analiza, y amplía las ideas presentadas en su obra de 1973, "The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective". El ensayo hace un recorrido por historia de la recepción de este concepto, las implicaciones y las tendencias con relación a los estudios sobre los afroamericanos. Posterior a su publicación el tema sigue siendo ampliamente trabajado. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2003000300002>

¹⁵⁶Homi Bhabha denomina de espacios intermedios (in-between) o doble marcos a las hibridaciones, a las redenominaciones de los sujetos marcados por las identidades diferenciales. En estos espacios o en la construcción de estas identidades hay un movimiento, un "estar abriéndose" continuamente, rehaciendo las fronteras y al mismo tiempo exponiendo los límites a signos particulares afines a las diferentes culturas a que están relacionados (Bhabha, 2002, p.264). Mencionamos a estos tres autores, pero este tema es amplio, complejo, con diferentes acercamientos teóricos. Es un tema fascinante que amerita un análisis más profundo, y que, por motivos de delimitación, no será posible realizar en el espacio de esta investigación.

¹⁵⁷ Oráculo de Ifá: Ifá es un oráculo africano. Sistema adivinatorio que se originó en África Occidental entre los yorubas de Nigeria (Machado, 2019).

cóncavas o convexas) determinará el odu¹⁵⁸ a través del cual se manifiesta Orumilá. A este rosario de Ifá, también se le dice “opelêifá” (Lopes, 2004, p. 497).

El significado del rosario es parte del proceso de interpretación y construcción de sentidos establecidos por las personas esclavizadas que salieron de África central a Brasil, como afirma Elizabeth W. Kiddy (2005). Para la autora, la búsqueda de correlaciones de sentido entre lo que los africanos habían conocido y lo que llegaron a conocer en Brasil se intensificó a medida que los cautivos se esforzaban por dar sentido a su mundo y restablecer su humanidad. La comunidad necesitaba una figura en torno de la cual conformar su nuevo complejo comunitario /religioso, tanto para dar su cohesión interna como comunidad como para dotarla de eficacia ritual en la expresión externa de su cosmología. El símbolo central ofrecido por los portugueses y elegido por los africanos fue Nuestra Señora del Rosario (Kiddy, 2005, pp. 62-63).

Para ejemplificar esta afirmación, la autora recupera una de las historias o tradiciones de la aparición de la Virgen a los negros y negras esclavizadas de Minas Gerais:

La adhesión de los negros y negras a la devoción de Nuestra Señora del Rosario comenzó cuando dos esclavos fugitivos vieron a la Virgen agitándose en las olas. Los esclavos corrieron hacia su amo y le contaron. El amo bajó a la orilla y trató de convencerla de que saliera del agua, pero sin éxito; tampoco el sacerdote ni el obispo pudieron persuadirla de que se acercara a la orilla. Finalmente, las autoridades blancas decidieron dejar que los negros intentaran sacarla del agua. Varias naciones de negros —primero del Congo y luego de Mozambique— se acercaron a la orilla con sus instrumentos para bailar y cantar, tratando de atraerla de las olas. Solo cuando los “tres negros más antiguos” del Candomblé¹⁵⁹ con sus tambores sagrados,

¹⁵⁸ Odu. Está relacionado con nuestro origen, ancestralidad, caminos, experiencias de vida. (Machado, 2019).

¹⁵⁹ Según dicha leyenda, las tradiciones africanas del candomblé son las que originalmente sustentan las celebraciones del Congado, o Fiestas de los reyes del Congo, que se practican en las hermandades.

fueron a la orilla y tocaron, cantaron y bailaron juntos, la Virgen salió de las olas y se sentó en el tambor más grande (Kiddy, 2005, p.63).

Las versiones de la historia varían de un lugar a otro, pero los principales elementos permanecen constantes y el tema de la unión de diferentes grupos africanos es central en todas las versiones. Surge la inquietud sobre lo que realmente veían los africanos cuando miraban a la Virgen del Rosario. La historia relatada contiene fuertes elementos culturales, como el uso de tambores, para llamar a la Virgen del Rosario a la orilla donde estaban. Los tambores están relacionados con una tradición panafricana de utilizar estos instrumentos para mediar la relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los ancestros. El mar para muchas tradiciones está relacionado con el paso entre estos dos mundos (Kiddy, pp. 63-66).

Coincidimos con la autora al afirmar que el aspecto más significativo de la historia narrada es la necesidad de que los diferentes grupos negros se unan en una comunidad para asegurar la eficacia de todos sus esfuerzos. Sobre la figura de la Virgen, es posible su asociación con Yemanjá, diosa del mar en la tradición yoruba. La Virgen del Rosario se convirtió, concluye Kiddy (2005), en un puente cultural entre lo que los africanos habían conocido en sus tierras natales y lo que llegaron a conocer en su cautiverio, un símbolo que creó un significado en la vida de sus devotos y devotas (pp. 63-66).

En los Sermones de Viera dedicados a las personas negras esclavizadas, analizados en el capítulo III de esta investigación, la figura de la Virgen del Rosario aparece como este puente entre África y Brasil, indicado por Kiddy (2005). Específicamente el Sermón XX, fue dirigido a negros y negras que participaban en las hermandades del Rosario¹⁶⁰, en una fiesta de la hermandad, que vimos en este apartado.

¹⁶⁰ Las hermandades del Rosario permanecen en la actualidad. Una amplia producción literaria analiza su historia vinculándola a los diferentes contextos donde ha estado presente. Algunas investigaciones sobre este tema: Rosa (2022). Os Pretos do Rosário no pós-Abolição: experiências de uma Irmandade negra em Laguna (SC) no final do século XIX. *Escritas Do Tempo*, 4(10), 123-148; Rosa (2021). *Associativismo negro em Laguna e a construção identitária: irmandade, sociedades musicais e clubes negros (1870 a 1950)*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo; Rascke (2016). *Irmandades Negras: memórias da diáspora no sul do Brasil*. Curitiba: Appris; Reginaldo (2011). *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de*

El acercamiento a las hermandades negras, a sus formas de organización, sus luchas y su voz de resistencia dentro de la sociedad esclavista y su relación con la predicación de Antonio Viera será retomado en las conclusiones de esta investigación.

Las experiencias de las hermandades del Rosario y otras hermandades negras manifiestan discursos y prácticas alternativas, a través del cuidado mutuo, de la recuperación de las identidades, del fortalecimiento de las raíces y prácticas espirituales ancestrales. Mientras Vieira predicaba a grupos de esclavizados relacionados con las hermandades negras, otras experiencias de resistencia, otras voces alternativas, se levantaban en villas no muy distantes, en los bosques, por las sierras y montañas, lugares donde se formaron los quilombos. Este tema será tratado en el apartado que sigue.

4.2 El Quilombo de Palmares

Aproximadamente 12,5 millones de mujeres y hombres llegaron a América arrancados del continente africano, embarcados a fuerza en los navíos del tráfico para un viaje que no ofrecía oportunidades de retorno a sus orígenes africanos¹⁶¹. Se estima que, de estos, 40 % llegaron a Brasil. La resistencia a la esclavitud fue permanente en todo el territorio brasileño durante el periodo esclavista, desde que florecieron las primeras plantaciones azucareras en las

africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda; Simão (2010). *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) –Universidade de Lisboa (UL). Lisboa.

¹⁶¹Sobre el número de africanos trasladados en el tráfico de personas esclavizadas, de África para Brasil, se plantean diferentes cifras. Laurentino Gomes menciona las dificultades para asegurar el número de personas embarcadas en puertos africanos, sus etnias, naciones, los lugares al que fueron llevados, número de muertos en el camino, número de navíos negreros, número de viajes, y otras preguntas con difícil o imprecisas respuestas. Una de las dificultades reside en el hecho de que buena parte de los negocios de esclavos fueron realizados de manera informal, clandestina o ilegal. Hasta 1880, afirma Gomes (2019), eran suposiciones que ofrecían números que variaban entre los 20 millones y los 13 millones con relación a los africanos esclavizados desembarcados en América (p.254). El autor considera que en la actualidad las incongruencias de los datos están siendo disipadas. El tema de la esclavitud ha despertado gran interés por parte de investigadores/as en los últimos años y uno de los campos que los estudios más han avanzado está relacionado a los números, cifras y porcentuales (p.255). Tomamos como referencia los datos ofrecidos por Laurentino Gomes (2019), por la actualidad de su trabajo, por la vasta información, fundamentación y obras de referencia que presenta sobre esta temática.

provincias de Pernambuco y Bahía, hasta el auge de las haciendas cafetaleras de Río de Janeiro y São Paulo a finales del siglo XIX (Izard, 2005, p. 83). Donde hubo esclavitud, hubo resistencia. En Brasil, encontramos formas de resistencias individuales y colectivas.

Con relación a la resistencia individual, está la actitud negativa ante el trabajo, y esta va desde la indolencia hasta el sabotaje, pasando por la simulación de enfermedades y las autolesiones; un continuum que ponía en tela de juicio la rentabilidad económica de la institución esclavista. El suicidio, como la rebelión más íntima, pero quizás más contundente, veía en la muerte una liberación. El aborto era el ámbito femenino de resistencia a través del cual las esclavas desafiaban la reproducción del sistema. Estaban los homicidios de propietarios y capataces que buscaban confrontar la base del esclavismo. Por último, se encuentran las huidas individuales que se dieron en todo el territorio brasileño, especialmente en las áreas urbanas donde era más fácil que el fugitivo pasara desapercibido, confundándose entre la masa de negros y mulatos libres (Gabriel Izard Martínez, 2005; João Reis y Flavio dos Santos, 1996). Estas fueron parte de una larga lista, sin embargo, la forma más típica de resistencia fue la huida y, en muchos casos, la conformación de grupos de esclavos y esclavas fugitivos.

Estos grupos y movimientos recibieron diferentes nombres como cimarronaje, quilombos y palenques, y están presentes no solo en Brasil sino también en los diferentes países de América Latina y del Caribe donde se utilizó la fuerza de trabajo esclavo. En los siglos XVI y XVII, en América se formaron importantes comunidades de esclavos negros fugitivos en la Isla de Margarita, en Venezuela, en Panamá. Esta experiencia no se limita a América. Como recuerda Gomes (2005), las comunidades de esclavos negros fugitivos tienen uno de sus “antepasados” o antecedentes en el propio continente africano. A principios del siglo XVI un barco de esclavos proveniente de Angola se hundió cerca de la isla de Santo Tomé, y los sobrevivientes africanos constituyeron aldeas llamadas “Angolares”. Un jesuita en 1597 comparó estas comunidades africanas con las que emergían en Brasil, con el temor de que los mocambos que

empezaban a asentarse en Pernambuco pudieran hacer lo mismo que “sus parientes en la Isla de Santo Tomé” (Gomes, 2005, p. 12). Esta información sobre los antecedentes de los quilombos conecta la experiencia de Palmares y de otros quilombos de Brasil con lo que sucedía en distintos países con presencia de población africana esclavizada, incluyendo en África.

Aunque en Brasil los relatos de la lucha esclava hayan sido escritos para enaltecer a las autoridades coloniales que reprimían los quilombos, a través de estos escritos y de otros escritos de la época, se puede afirmar que estas comunidades “quilombolas” constituyeron una propuesta alternativa de sociedad y una amenaza al mundo esclavista colonial. Por esta razón, fueron perseguidas y combatidas por la Corona, por los colonos portugueses e incluso por Antonio Vieira, como veremos a continuación.

4.2.1. Antonio Vieira y el Quilombo de Palmares

La historia de Palmares, igual que lo narrado sobre las hermandades, pasan a ser el telón de fondo para la relectura de los sermones de Vieira, especialmente los tres Sermones del Rosario sobre la esclavitud negra. La teología esclavista colonial, al justificar la esclavitud negra, hizo inviables los sueños y las alternativas antiesclavistas, todo en nombre de una salvación comprometida con el orden político que guardaba los intereses económicos de la corona portuguesa y de los colonos de Brasil.

Luego de concluida la guerra holandesa, Palmares aparecía como una de las preocupaciones centrales de las capitanías vecinas. El gobernador de Pernambuco, Brito Freyre, después de varios intentos con un mal desenlace contra Palmares en 1661-1664, propone una política de apaciguamiento, un acuerdo que consistía en que la autoridad regia concedía la libertad a los “palmarinos” y sus descendientes, y les reconocía la propiedad de la tierra. A cambio, los habitantes de Palmares no recibirían más a ningún esclavo fugitivo, devolviéndolos a sus señores. La negociación fracasó. El nuevo gobernador, Bernardo de Miranda Henriques (1667-1670), envió una tropa de 1400 hombres

contra Palmares. En los años de 1654 a 1678 fueron contadas veinte y cinco expediciones enviadas para combatir a Palmares (Alencastro, 2000, p.343).

Años más tarde, misioneros oratorianos¹⁶² se dirigieron a la Serra da Barriga con el fin de tejer relaciones pacíficas con los habitantes de Palmares; los intentos de diálogo fueron en vano. Un misionero jesuita italiano, Antonio María Bonucci pretendía fijar una misión permanente junto a Palmares: “podemos reducirlos a vivir en el sometimiento de la Iglesia y las leyes de V. M. y de este gobierno, si V. M. ve que puede prometerles la seguridad de sus vidas y su libertad”¹⁶³.

Antonio Vieira, en su función de inspector de los jesuitas, fue consultado por la corona sobre ese intento de negociación con Palmares, esta vez a través del misionero italiano. En respuesta, el 2 de julio de 1691 redactó en Bahía una carta en la que da su parecer y expone el imperativo político de la ofensiva contra Palmares. La respuesta está dirigida a Roque Monteiro Paim, Juez del Distrito de Paso, Juez de la Inconfidencia y secretario del Rey Pedro II. En su respuesta, presenta cinco argumentos sobre el tema y una conclusión. El escrito inicia con palabras de elogio y exaltación al espíritu cristiano de su majestad. Compara la correspondencia que había recibido de parte de la corona portuguesa con las cartas de los antiguos apóstoles, y las palabras del escrito, con el espíritu proveniente del cielo infundido en el corazón de Su Majestad para la propagación de la fe y la salvación de las almas, misión para la cual Dios había fundado su monarquía. En seguida, Vieira informa al rey acerca de los dos sacerdotes, asesinados en Maranhão en un conflicto con los indígenas, por “los bárbaros”, en palabras de Vieira. Después de mencionar la muerte de otros sacerdotes y exaltar el trabajo de los jesuitas, pasa a responder directamente la consulta que le fue presentada.

Antes de exponer sus argumentos, manifiesta su admiración por escuchar la oferta de un padre que se ofrece para ir a Palmares, sin antes escuchar otras

¹⁶²Oratorianos. Instituto religioso fundado a partir de la inspiración de Felipe Neri (1515-1595), sacerdote romano. Recibió la aprobación del papa Paulo V en 1612 bajo el nombre de *Christi fidelium quorumlibet*.

¹⁶³Esta sección está tomada de Vieira, 1691, pp. 642-644.

informaciones de los superiores de la Provincia. Vieira destaca que se trataba de un religioso italiano, de no muchos años y, aunque de buena voluntad y ferviente, con poca o ninguna experiencia en estos asuntos. Otros con más capacidad tuvieron el mismo pensamiento y, al consultar, concluyeron que tal intento sería imposible e inútil por muchas razones, afirma el predicador. Sigue enumerando cada una de las razones por las que no se debería aceptar la propuesta de diálogo con Palmares:

La primera: si eso fuera posible, habría que ser a través de un sacerdote nativo de Angola, y nosotros lo tenemos; alguien que ellos creen, confían y los entiende, como de su propio país y lengua; pero todos coinciden bien en que es un asunto ajeno a todo fundamento y esperanza.

En segundo lugar, porque no confiarán en ellos de ninguna manera, sospechando y creyendo siempre que son espías de los gobernantes, para advertirles en secreto cómo pueden ser conquistados.

En tercer lugar, porque basta la más mínima sospecha para matarlos con veneno, como lo hacen en secreto y a escondidas unos de otros.

Cuarto: porque, aunque cesen sus asaltos al pueblo portugués, nunca dejarán de admitir a los de su propia nación que huyan hacia ellos.

Quinto, muy fuerte y total, porque, siendo rebeldes y cautivos, están y permanecen en pecado continuo y actual, del que no pueden ser absueltos, ni recibir la gracia de Dios, a no ser que vuelvan al servicio y obediencia de sus amos, lo que de ninguna manera harán. (Hansen, 2003, pp. 642-644)

Después de presentar las razones por las que resultaba imposible e inútil la negociación con Palmares, Vieira concluirá su argumentación con las siguientes palabras:

Sólo había una forma eficiente y eficaz de reducirlos de verdad, y era que V. M y todos sus señores les concedieran una libertad espontánea, liberal y segura, viviendo en esos lugares como los demás indios y gentiles libres, y que entonces los curas fueran sus párrocos y los adoctrinaran como a los demás.

Pero esta misma libertad así considerada sería la destrucción total de Brasil, porque conociendo los demás negros que por este medio habían logrado ser libres, cada ciudad, cada pueblo, cada lugar, cada ingenio, sería otro Palmares y [los negros] huyendo y yendo a los matorrales con toda su riqueza, que no es otra más que su propio cuerpo” (Vieira, 1691, pp. 642-644).

No había condiciones para el trabajo misionero en el área de Palmares. La iniciativa del Padre Bonucci estaba condenada al fracaso. Antonio Vieira reafirma la ley implacable del esclavismo de Brasil. Ningún perdón, ninguna amnistía debía ser concedida a los habitantes de Palmares. En caso de que fuera concedido, en la sociedad colonial, de arriba hacia abajo, en todas las ciudades y pueblos, ingenios, estallarían otros quilombos. Si Palmares perdurara, Brasil se desmoronaría (Alencastro, Tratado, p. 344).

Las palabras de esta carta escrita por Antonio Vieira son muy reveladoras. Ofrece los elementos que explicitan la esclavitud negra, dándonos el contexto inmediato en que fueron escritos los sermones y especialmente los tres sermones del Rosario; esta es una primera conclusión acerca de los sermones que se retomará al final de este trabajo. Vieira reafirma su compromiso con el V Imperio portugués, que se concretizaba en la economía esclavista colonial. El “soldado de Cristo”- como eran conocidos los jesuitas - confiesa su sujeción y servicio a la monarquía, según él fundada por Dios, manifestación del espíritu del cielo, como afirma al inicio de la carta y lo repite al concluirla con un saludo en forma de bendición:

Que Dios le guarde a usted VM por muchos años, y a todos los señores de esta casa, de la que soy tan antiguo servidor, con toda

la verdadera felicidad que deseo profundamente, y al mismo Señor le ruego en todas mis oraciones y sacrificios (Vieira, 2003, pp. 642-644).

La respuesta de Vieira evidencia nuevamente que el papel de la teología esclavista colonial no solo está en ofrecer las bases teológicas e ideológicas para la justificación de la esclavitud, sino también en el combate a las utopías, a las formas de vida libre y con dignidad, a las alternativas forjadas por las comunidades negras y otros grupos marginados. Palmares, como afirma Vainfas (1996), fue materia de suma importancia para los jesuitas al reflexionar sobre el rol de la esclavitud en Brasil. Si Palmares en el discurso jesuítico sobre el cautiverio, no llegó a ser el leitmotiv, parecía un fantasma que rondaba tanto en el mensaje de los predicadores como en la recepción de sus oyentes (p. 71).

La experiencia del Quilombo de Palmares que narraremos en el próximo apartado revela lo que pudieron construir los negros y negras a partir de esta única riqueza que poseían: su propio cuerpo. Son cuerpos cargados de historias, de memorias, de proyectos políticos y de experiencias religiosas liberadoras.

4.2.2 Quilombo de Palmares: la “Angola Janga”

El Quilombo de Palmares fue una voz de insubordinación que logró resistir por casi un siglo, y coincide en el tiempo y en un espacio muy cercano al lugar de actuación y predicación de Antonio Vieira. Más que historias paralelas, son propuestas distintas que se cruzan, se conflictúan y se excluyen en el contexto de la esclavitud en el siglo XVII brasileño.

Como resultado de un conglomerado de “mocambos”¹⁶⁴ se formó una confederación quilombo la que se extendía por un territorio bastante amplio. Como

¹⁶⁴ La palabra significa inicialmente un tipo de habitación precaria. En la literatura del siglo XVII, se hace referencia al lugar habitado por negros fugitivos. Moreno (1612). Livro que dá Razão do Estado do Brasil – 1612. Edição crítica com introdução e notas de Helio Vianna. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. Citado por: Nunes (s. f.). *Enciclopedia Discursiva da Cidade*. Disponible: <https://www.labeurb.unicamp.br/endici/index.php?r=verbete%2Fview&id=246>

hemos visto en el primer capítulo de esta investigación, este quilombo estaba ubicado en la frontera de Alagoas y Pernambuco, que en esa época eran parte de una misma capitanía. La palabra “quilombo”, sinónimo de comunidad de esclavos fugitivos, remite a una institución angoleña y quizás estaba directamente relacionada con la historia de Palmares (Stuart, 1987, p. 61). Esta relación fue interpretada como la voluntad de los “quilombolas” de formar un pequeño estado africano en el interior del continente americano. La unión de los mocambos que formaron Palmares fue llamada por los “quilombolas” Angola Janga (que significa “pequeña Angola”).

En la América esclavista, el quilombo significó la expresión geográfica concreta de los conflictos dentro del sistema dominante. Sobre sus orígenes y relación con África, varios historiadores afirman que el quilombo era una **reconstrucción** y elaboración de un tipo de organización territorial existente en el sur de África, una réplica de un típico reino africano con características semejantes al reino de los jagas de Angola. Gomes (2019) considera que es necesario relativizar esta afirmación pues la composición del quilombo fue cambiando de acuerdo con las regiones de África que proveían esclavos para Brasil en determinados periodos. Además, era una experiencia que incluía también a indígenas, blancos que se escapaban de la ley, incluso hay registro de un musulmán que se refugió en el quilombo de Palmares (p.408), como retomaremos más adelante. Era un espacio seguro y protegido, no necesariamente aislado, con igualdad de condiciones en la mayoría de las relaciones comunitarias, libertad de acceso a la tierra y una posible base para el enfrentamiento y la guerra. En este sentido, el quilombo africano y el quilombo americano tienen similitudes fundamentales, estos sitios africanos en América tenían un deseo y compromiso colectivo de resistir a una sociedad de opresión y de formas perversas de exclusión (Anjos, 2017, p. 35).

En los mocambos solían presentarse aspectos de la cultura africana y de la experiencia esclava brasileña. Durante los siglos XVI y XVII, los grandes quilombos se ubicaron en la región nordestina, donde se desarrolló la economía azucarera; en el siglo XVIII, el auge de la búsqueda de oro y diamantes convirtió a Minas Gerais en la principal zona cimarrona; y en el XIX, las provincias de São

Paulo y Río de Janeiro fueron las más importantes tras el renacimiento azucarero y el posterior apogeo del café (Martínez, 2005, pp. 86-87).

En la experiencia del Quilombo de Palmares, la resistencia no se limita a la huida del sistema colonial esclavista, sino que constituye una alternativa social, política y económica. Como afirma Martínez, si “no hubiera sido destruido, Palmares habría significado la aparición de una sociedad alternativa a la del sistema esclavista” (Martínez, 2005, p. 105). Esta es una de las razones por la que fue tan perseguido y su destrucción celebrada por las autoridades de la colonia y de la corona portuguesa, así como la razón por la cual Antonio Vieira no consideraba viable ninguna negociación con los palmarinos.

En los estudios sobre Palmares, al igual que en la experiencia de las Hermandades del Rosario¹⁶⁵ que se formaron en Brasil durante el Siglo XVII, encontramos grandes vacíos y lagunas de información principalmente en relación a la vida cotidiana de las comunidades quilombolas, pues no se conservaron registros, archivos y documentos elaborados o conservados al interior de sus organizaciones. La carencia de información no impide la presencia de las investigaciones que buscan la reconstitución de la historia de Palmares y, a veces, las fuentes disponibles son los relatos de la época que narran las expediciones enviadas para combatirlo, las leyes promulgadas para impedir su difusión y la forma como fue recibida la noticia sobre su destrucción. Una contra-lectura posibilita llenar parte de los vacíos dejados por la historia hegemónica y presentar los elementos omitidos que van conformando la historia que se vive y se escribe desde los márgenes. En esta perspectiva compartimos elementos con los cuales coinciden los estudiosos de Palmares y algunos temas que permanecen en discusión.

Las investigaciones sobre Palmares coinciden en afirmar que el Quilombo estaba conformado por negras y negros fugitivos, y otros grupos marginados como indígenas, campesinos endeudados, fugitivos de la “justicia” y desertores del ejército (negros, mulatos y blancos). Los quilombos se convirtieron en espacios de libertad, donde distintos sectores sociales podían desarrollar sus

¹⁶⁵Con relación a la Hermandad de Rosario para el siguiente siglo una de las fuentes de investigación son los estatutos de cada organización.

formas de vida (Freitas, 1982; Péret, 2002). Por la escasa documentación, como se ha mencionado, poco se sabe acerca de las formas de organización social, del papel desempeñado por las mujeres, de los mecanismos para la toma de decisiones. Lo mismo se puede afirmar en relación con la presencia de manifestaciones culturales africanas y las creencias religiosas. En sus inicios, la población estaba conformada mayoritariamente por esclavos africanos que asumieron el liderazgo. A partir del siglo XVIII, predominaban los negros criollos y estos fueron los grandes dirigentes (Freitas, 1982; Martínez, 2005; Abreu, 2000). Las tradiciones culturales, los criterios de liderazgo y los argumentos de precedencia habrían influido en la elección de los líderes. La organización de actividades comunitarias, las prácticas productivas, la defensa del territorio, formar parte de una sociedad de esclavos supone una estructura organizativa; en este aspecto divergen las interpretaciones. Como las referencias documentales se enfocan en los relatos de enfrentamientos militares, imbuidos, además, de una visión parcial que describe sociedades altamente militarizadas, se ha descrito a Palmares como una sociedad con un ejercicio de poder centralizado, concentrado en un solo individuo. Autores como Péret (2002) afirman que había una gran igualdad entre los quilombolas, y la autoridad y los privilegios de estos “líderes quilombos” estaban restringidos (Maestri, 2002, p. 10). Palmares tuvo importantes dirigentes, mujeres como Acotirene, Aqualtune, y dirigentes hombres como João Tapuia, Gaspar Ambrósio, Ganga Zumba y Zumbi. Palmares estaba protegido por selvas impenetrables, en una zona de difícil acceso. La seguridad era un aspecto central en su organización interna.

Palmares se constituyó como expresión de una sociedad africana¹⁶⁶, en tanto que la mayoría de sus miembros durante el siglo XVII provenían de África

¹⁶⁶En la historiografía brasileña, hay diferentes acercamientos con relación a la resistencia esclava a través de los quilombos. Martínez (2005) propone 4 aproximaciones, acompañadas de los autores que la representan: 1) El quilombo como un espacio de recuperación de la tradición africana (Carneiro (1958), Ramos 1937); 2) Lo entiende como exponente de la lucha de clases (Freitas (1990), Alves Filho (1988), Gorender (1990), Maestri (1984)); 3) Como máxima expresión de un movimiento generalizado de afirmación étnica y de clase (Moura (1981,)), y de forma extra-académica todo el pensamiento vinculado al movimiento negro). 4) Los que realizan una crítica a los planteamientos anteriores como simplistas y conciben al quilombo como una realidad compleja insertada en la sociedad circundante (Flory (1979), Schwartz (1992,)), Reis y Silva (1989)). Para los fines de esta investigación consideramos el quilombo como un espacio de recuperación de

y porque sus formas organizativas fueron semejantes a las practicadas en su lugar de origen. Al cruzar el Atlántico, los africanos trajeron consigo una gramática política, una forma de crear y organizar las sociedades que ciertamente se transportó a este lado del Atlántico, acompañando a las mujeres y hombres africanos en la diáspora. Esto significa que además de ser portadores de "inmensas cantidades de conocimientos, información y creencias", también fueron sujetos políticos. Se trata de una experiencia política que se acumuló en las diversas orillas del Atlántico ocupadas por los portugueses; de diversas maneras y por diversos caminos, cruzó el mar. Trajeron consigo esta cultura política que presente en los quilombos y la utilizaron para sobrevivir como esclavos, para escapar y para vivir en Palmares (Lara, 2010a, pg. 18- 19). Los elementos culturales de origen africano fueron enriquecidos tras la experiencia afroamericana en la plantación, la mina, la ciudad o en el propio quilombo. De igual manera, fueron relevantes los intercambios culturales con las sociedades indígenas. Así, las comunidades de esclavos fugitivos que se extendieron por todo el territorio americano constituyeron un espacio relevante de creación cultural afroamericana (Martínez, 2005).

La mayoría de los mocambos bahianos estaban situados relativamente cerca de los centros de población o en los alrededores. Aunque Palmares floreció en el interior de Alagoas, y otras comunidades de fugitivos se ubicaron en regiones lejanas, la gran mayoría de los mocambos de Bahía y otras regiones de Brasil se encontraban cerca de las ciudades y las plantaciones, aunque a menudo en lugares de difícil acceso (Schwartz, 1987, p. 67). La economía combinó diversas estrategias de subsistencia con cultivo de diferentes productos acompañados por otras actividades como la caza, la pesca y la recolección de frutos y raíces silvestres. Una parte de los productos agrícolas se destinaba al autoconsumo, el excedente era empleado para intercambiarlo con moradores vecinos (negros libres, indígenas o incluso blancos), a fin de obtener productos que necesitaban y no producían: armas, pólvora, ropa e instrumentos para el cultivo de la tierra. Como

tradiciones africanas, y enriquecemos esta perspectiva con elementos de los otros acercamientos mencionados.

observa Schwartz (1987), los mocambos y quilombos raras veces llegaron a ser autosuficientes y completamente aislados de la ciudad. Las actividades agrícolas eran muchas veces combinadas con una economía dependiente de la cercanía de la ciudad, basada en asaltos, robos, invasiones de las propiedades, robos de ganados, expresiones de una protesta social en una sociedad esclavista (p.67).

4.2.3 La fuerza política del Quilombo de Palmares

Palmares, comunidad de esclavos fugitivos, fue el mayor quilombo de América Latina. La existencia de comunidades de fugitivos es algo característico del régimen esclavista. Palmares, este espacio de libertad abierto en la América colonial, duró un siglo y resistió a más de cuarenta invasiones¹⁶⁷ (Galeano, 1982).

La existencia de fugas de esclavos¹⁶⁸ siempre fue reconocida por los amos, sancionada con castigos corporales, aunque del punto de vista legal no se consideró un delito. Eran criminales los que ayudaban al esclavo en su fuga y contra ellos se legisló desde muy temprano. Hasta 1603, la caza de los lugareños era una actividad esporádica y temporal: si alguien “encontraba” a un esclavo fugitivo, tenía que entregarlo a su amo o al juez local en un plazo máximo de quince días. Por este acto, podía recibir veinte réis por cada día que el esclavo estuviera retenido y trescientos réis para el “achadego”, o sea, una recompensa por restituir un objeto encontrado.

La autora Silvia Lara (1996) analiza cambios que se realizaron en la legislación, durante el siglo XVII, que están relacionados al tema de la fuga de esclavos. En su análisis relaciona los cambios con la fuerza simbólica y política que representó Palmares en la colonia brasileña. Recuerda la autora que en las Ordenanzas de Filipinas (1606) se afirmaba que cada aldea o ciudad debería tener sus “quadrilheiros”. Estos eran nombrados por tres años, se encargaban de controlar una determinada zona y a sus habitantes, evitando el desorden, la

¹⁶⁷ La primera expedición contra Palmares fue en 1602 (Galeano, 1982).

¹⁶⁸ Para el análisis de legislación acerca de las fugas, se tomaron como referencia los trabajos de Silvia Hunold Lara (2010a). *O espírito das leis: tradições legais sobre a escravidão e a liberdade no Brasil escravista*. *Africana Studia*, v. 14, pp. 73-92; y Lara (2010 b). *Palmares e as autoridades coloniais: dimensões políticas de uma negociação de paz*.

vagancia, el juego, la prostitución y la acogida de delincuentes. Entretanto, en los textos donde se menciona sus atribuciones no estaba presente prender a los esclavos fugitivos. Cien años más tarde, en 1730, la Cámara de Río de Janeiro informó al “ouvidor” que había tomado las medidas necesarias para hacer frente a la situación de los esclavos fugitivos y decidieron dar el nombre de “capitão-do-mato” a quienes se dedicaban a la captura de personas esclavizadas. En su respuesta, el “ouvidor” del Pueblo insistió en el nombramiento de “quadrilheiros” para los distintos puntos de la ciudad y determinó que también se encargarían de detener a los esclavos fugados, recibiendo la misma recompensa que los “capitães-do-mato” (Lara, 1996).

Lara, siguiendo su argumentación, se pregunta acerca de la razón por la cual esta ocupación se tornó tan importante, en ese periodo, en la vida de la colonia. En poco más de cien años, el énfasis pasa del control de los habitantes para la captura de esclavos fugitivos; de la mirada metropolitana a la colonial y surge la figura central del “capitão-do-mato”. La respuesta que encuentra Lara (1996) es que Palmares o el miedo a la aparición de nuevos Palmares habría jugado un papel importante en “la mente de los señores coloniales y de algunos gobernantes para buscar esta forma de represión” (1996, p. 86).

Schwartz (1987), al analizar la situación de Bahía con relación a la fuga de esclavos, destaca que se trataba de algo tan común y amenazante que ya en 1625 el consejo municipal de Salvador había establecido una escala de recompensas para los cazadores de esclavos, que la recibían por cada fugitivo capturado (p. 62-67).

Por fin, otro elemento más utilizado por Lara para afirmar la importancia política de Palmares fue el contenido de las correspondencias entre la metrópoli y la colonia, a finales del siglo XVII. En el intercambio de correspondencia entre la metrópoli y los gobernantes de finales del siglo XVII, era común la equiparación de Palmares a la invasión holandesa, por los daños, peligros y dificultades de la guerra. El documento enviado por el gobernador de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, el 18 de agosto de 1694, para comunicar al rey de Portugal la

toma de la Serra da Barriga, compara la destrucción de Palmares con la expulsión de los holandeses y describe la celebración de esta victoria:

(...) No me parece extenderme a Vuestra Majestad de la gloriosa restauración de Palmares, cuya feliz victoria no se evalúa por menos que la expulsión de los holandeses, y así fue celebrada por todo este pueblo con seis días de luminarias. (...) Los negros eran tan poderosos que esperaban a nuestro ejército enclavado en las colinas (...), confiando en la rudeza del lugar, en la multitud de los defensores. (...) Se temió mucho la ruina de estas Capitanías cuando, a la vista de tal ejército y repetida ayuda como habían ido a esa campaña, aquellos rebeldes ya no serían vencidos, porque serían invencibles si se les unían todos los esclavos de estos habitantes (...) (Freitas, 2004).

El contenido y la evolución de las leyes sobre la fuga de esclavos, como vimos anteriormente, así como la comunicación entre el gobernador del Pernambuco y el rey de Portugal por ocasión de la destrucción de Palmares, son expresión de la fuerza política de este Quilombo. Surgen varias preguntas con relación al significado y papel político de Palmares. ¿Influenció Palmares en la liberación de los esclavos? ¿Representó una alternativa a la sociedad esclavista colonial? ¿Fue un proyecto revolucionario dentro de la sociedad brasileña? Las respuestas a las diversas preguntas asumen diferentes puntos de vista. Martínez (2005) menciona el posicionamiento de varios autores con relación al tema detallando las formas de resistencia y protesta presentes en las acciones de las personas esclavizadas. Apunta a elementos como la negación del trabajo por parte del esclavo, subrayado por Moura (1986), la práctica del ocio, en el caso de los fugitivos individuales que se dedicaban a vagar, principalmente en las ciudades, aunque impuesto por las circunstancias, el ocio era una forma de negarse a retornar al trabajo esclavo; la búsqueda de un trabajo digno que sostenía la libertad (en el caso de los quilombos), el sueño de una sociedad

igualitaria implícito en el cimarronaje, subrayado por Freitas (1982) y ante todo la búsqueda de la libertad, son elementos que manifiestan la rebeldía esclava (Martínez, 2005, pp. 107-108).

La misma actitud negativa del esclavo ante el trabajo está relacionada con el fin de la viabilidad económica de la esclavitud, factor principal aducido por muchos historiadores para explicar el término del régimen esclavista. Maestri (2002) considera que las contradicciones entre esclavos y señores son la clave de cualquier interpretación sobre el sistema esclavista, y también el elemento fundamental en la superación de este, que debe dejar así de ser explicado recurriendo únicamente a factores exógenos

4.3 Las palmeras de Palmares: quilombos, decolonización y rehumanización

Un desafío que encontramos para recuperar la historia del Quilombo de Palmares fue leer constantemente su historia a partir de la mirada de los que fueron responsables de su destrucción, incluyendo a Antonio Vieira y su teología esclavista colonial, como veremos en esta tercera parte del capítulo IV.

4.3.1 La literatura sobre Palmares: las palabras de sus destruidores

El provocativo título del artículo de Richard Price (1996), “Palmares como pudo haber sido”¹⁶⁹, introduce consideraciones importantes para tratar la historia del Quilombo de Palmares. Para analizar su historia, una de las primeras dificultades presentadas por el autor es la disponibilidad de fuentes y la confiabilidad de estas no solo con relación a Palmares, sino con respecto a los estudios de los quilombos de forma general. Como afirma Price, la mayor parte del conocimiento sobre Palmares se origina de escritos militares o de autoridades empeñadas en la destrucción del quilombo. Los escritos se enfocan en describir

¹⁶⁹ En portugués: “Palmares como poderia ter sido”.

las fortificaciones militares, las armas utilizadas en los combates y otras informaciones semejantes. De este modo, lo que sabemos de Palmares deriva de la palabra de sus enemigos.

Un ejemplo de lo mencionado está en el relato de la destrucción de Palmares de Sebastião Rocha Pita (1660-1738), una publicación que influyó profundamente en la historiografía brasileña. Su texto acabó convirtiéndose en un paradigma de la “interpretación histórica” de Palmares. Su obra intitulada “*Historia da América portuguesa*”, fue publicada en Lisboa en 1730, y consta de diez “libros”. Más del 20 % del octavo libro está dedicado a la génesis, la represión y la destrucción de lo que definió como una “república rústica y a su modo, bien ordenada”. Considerando que el escrito mantiene el tono lusófono, jactancioso, providencialista y, por supuesto, pro esclavista, podría sorprender la descripción de Palmares como una “república rústica y bien ordenada”¹⁷⁰, que sería un elogio pronunciado por un enemigo de Palmares. Palmares al ser descrito como “una república rústica y a su modo bien ordenada”, manifestaba que tenía Fe, Ley y Rey. Los *mocambos* no sólo tenían un "rey", sino también "ministros de justicia, así como de guerra". Tenían una "capilla, a la que recurrían con imágenes del niño Jesús, Nuestra Señora de la Concepción y San Bras. Palmares respondía al tópico retórico con el que los portugueses evaluaban el grado de "civilización" de los pueblos, presentando “los rasgos de otras Repúblicas” (Lara, 2010a, pgs. 8-9).

El escrito de Pita (1730), como afirmamos anteriormente, marcará la tendencia de las obras de los años que siguen, en las cuales los autores añaden uno que otro elemento a la obra mencionada. Lara (1996), comentando el escrito de Pita, afirma que Palmares entró en la historia de la América portuguesa porque era difícil de derrotar. La gloria de esta victoria se convirtió, por tanto, en algo significativo para la mirada señorial y metropolitana. Como dijo el gobernador Fernão da Costa Coutinho en 1671, Pernambuco “no era menos peligroso con la

¹⁷⁰La expresión hace recordar que, con relación a los indígenas, uno de los argumentos utilizados para acentuar “la barbarie” y justificar la necesidad de dominarlos era señalando que les faltaba las letras “F, L y R, o sea, no tenían Fe, Ley ni Rey entre ellos y por eso la necesidad de la catequesis como una forma de civilizarlos.

audacia de estos negros que con la de los holandeses”, y este episodio ofreció una buena oportunidad para demostrar la eficacia de las fuerzas coloniales y metropolitanas sobre sus enemigos internos (Lara, 1996, p. 83). La insistencia de los registros históricos en la derrota de Palmares refuerza la importancia simbólica de esta experiencia como un ejemplo de resistencia y una amenaza para el sistema esclavista colonial.

Otro ejemplo lo encontramos en el trabajo de Ernesto Ennes, curador del Archivo Histórico Colonial y ex bibliotecario jefe de la Sección de Ultramar de la Biblioteca Nacional de Lisboa, quien publicó en 1938 la obra “As guerras nos Palmares: subsídios para sua historia” (primer volumen-Domingos Jorge Velho) y a “Troia Negra 1687-1709”. Es otro autor que sigue la visión pro esclavista y antipalmarina. El libro está compuesto por una presentación y 95 documentos primarios relativos a la historia de Palmares. La obra de Ernesto Ennes revela el carácter apologista e intransigente de la providencial obra civilizadora de la “raza portuguesa”. Ejemplo de ello, es como Ennes sustituye el suicidio heroico de Zumbi por el mito de la destrucción del “absceso” africano representado en Palmares, debido a los esfuerzos y la valentía del bandeirante Domingos Jorge Velho. Es decir, un mito sobre la osadía de las clases subalternas se cambia a otro sobre la intrepidez y la decisión de un agente de la represión señorial (Maestri, 2002, pp. 4-5); tales interpretaciones estarán presentes como una lucha permanente por atribución de significados, luchas de sentido, que son parte de una lectura decolonial de la historia.

En las interpretaciones de la historia oficial los quilombos se dan a conocer por su destrucción. Al ser un símbolo de la resistencia, la historia de Palmares se fue instituyendo como una narración de un único “quilombo” que, surgiendo a principios del siglo XVII (para algunos en la última década del siglo XVI), creció durante las guerras que culminaron con la expulsión de los holandeses de Pernambuco, se enfrentó a varias expediciones militares, y fue finalmente destruido en 1694, dejando solo grupos dispersos que lograron sobrevivir unas cuantas décadas más. Esta sería una historia lineal de una comunidad quilombo la única cuyos líderes se destacaron por su capacidad

bélica, por su valentía en la lucha por la libertad, entendida como antónimo indiscutible de la esclavitud (Lara, 2010, p. 3).

Es hasta 1946, cuando Édison Carneiro (1946), publica en México el libro *Guerras de los Palmares*, que se empieza a romper con esta visión única, esclavista de Palmares. El libro constituyó un verdadero punto de ruptura en la historiografía palmarina y un posicionamiento político importante; al año siguiente, el libro fue publicado en Brasil (Maestri, 2002, p. 5). La visión sobre Palmares anterior a esta ruptura, estaba marcada por un posicionamiento pro esclavista y antipalmarino, como hemos mencionado. La diversidad de formas de acercamiento a la historia de Palmares¹⁷¹, guarda un elemento más: las diversas experiencias que contiene ese hecho histórico que se transformó en un símbolo de la resistencia negra. Esto significa apropiarse de la historia, desde los grupos excluidos, sin volver a caer en una lectura lineal, a veces idealizada, de las experiencias analizadas, lo que significa otra forma de reduccionismo, semejante al europeo. Implica pensar el conocimiento, la historia más allá de la colonialidad. Para eso, Walter Mignolo (2003b) hace una invitación a comprender la historia a partir de “un paradigma otro”, caracterizado por el pensamiento crítico, analítico y utopístico que participe en la construcción de la esperanza, frente a la pérdida de sentido común, los egoísmos, los fundamentalismos religiosos y seculares. Un pensamiento que se genera vinculado con la creación, reapropiación y reproducción de la vida. Para Mignolo (2003b), los “paradigmas otros” son la diversidad y diversalidad de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad. Ese paradigma es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen.

En esta perspectiva, la diversalidad sería, utopísticamente, la hegemonía de la diversidad como “proyecto universal”. Esta se articula con aquellos lugares

¹⁷¹La diversidad se refiere a las formas de interpretación de la experiencia de Palmares mencionadas anteriormente. Palmar entendido como expresión de comunidades de resistencia africanas, o formas de organización que se dieron a partir del encuentro de diferentes grupos culturales que conformaban su población, incluyendo grupos indígenas, campesinos pobres y otros sectores excluidos o perseguidos por la sociedad esclavista colonial.

a los cuales la expansión imperial/colonial les negó, dentro del proyecto de la modernidad, la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro desde otros lugares. Es “otro” porque lleva, implícitamente, la negación de la “universalidad abstracta” del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad. Cuando asumimos pensar el conocimiento a partir de la diversidad, es posible recuperar los saberes que no fueron considerados relevantes, que fueron relegados como “no saber” dentro de la lógica occidental hegemónica. Significa pensar el conocimiento como geopolítica y no pensarlo desde un lugar universal (Mignolo, 2003b).

El conocimiento no es abstracto y deslocalizado, se manifiesta desde un lugar determinado, un lugar asumido y recuperado. El otro paradigma emerge, desde las perspectivas de las historias coloniales, en el conflicto de lenguas, saberes y sentires, exactamente en la colonialidad del ser, del ser racializado, de la relación entre el amo y el esclavo, mencionados por Fanon. Este saber es recuperado en las historias locales, a las que les fueron negadas potenciales epistémicos.

Este es el lugar de la diferencia colonial (Quijano, 1997; Mignolo, 2000). Esta es la perspectiva con la cual nos acercamos a Palmares. Para cumplir con este propósito, un punto de partida importante es el reconocimiento de la diversidad de experiencias que alberga lo que se ha llamado Quilombo de Palmares. La diversidad es parte no solo de las lecturas que se hacen de Palmares, como hemos visto, sino que la realidad misma de Palmares es diversa, son diferentes proyectos políticos que confluyen y, a veces, se conflictúan dentro de esta experiencia de resistencia negra. Esta mirada con atención en la diversidad posibilitará acercarnos a las propuestas que han significado alternativas frente el proyecto esclavista colonial y volver a preguntarnos por el papel de los elementos religiosos y culturales en esa reconstrucción de la vida de negras y negros que habían sido esclavizados.

4.3.2 Religiones afrobrasileñas y los quilombos: rehumanización, resistencia y decolonización

El estudio sobre la presencia de las religiones de matriz africana en los quilombos, y especialmente en el Quilombo de Palmares, es otro aspecto de la cotidianidad de la vida quilombola con limitada información. Si en las hermandades del Rosario encontramos una experiencia del catolicismo afrobrasileño, influenciado por el catolicismo portugués y africano; en Palmares la indagación que se hace es por su relación con las religiones de matriz africana, aunque no se puede ignorar la presencia católica¹⁷². Reconocemos la amplitud y la complejidad de la temática, razón que nos lleva a limitar la reflexión a algunos aspectos que consideramos importantes para ser retomados y profundizados en futuras investigaciones.

Las religiones de matriz africana constituyen en sí mismas un cimarronaje cultural, como afirma Martínez (2005). Es un sistema propio y alternativo de creencias, una forma de resistencia frente a la religión católica oficial; tanto los quilombos como los espacios de encuentro y reunión de las religiones africanas fueron considerados por las autoridades como peligrosos y subversivos.

Schwartz (1987) recuerda que los quilombos suburbanos de Salvador, Bahía, a menudo eran también espacios de “batuque”, lugares donde los esclavos se encontraban para tocar los tambores, y “terreiros”, centros donde se practicaba el candomblé (religión de matriz africana). Estos lugares servían como destinos de fugas temporales, como recesos de ocio, descanso y libertad a los esclavos de la ciudad. Martínez (2005) destaca el papel de las religiones afrobrasileñas como un lugar de libertad, ya que en el “terreiro” y en el batuque el negro encontró un espacio psicosocial tan liberador como el quilombo. En estos espacios, la misma experiencia religiosa posibilitaba el encuentro con sus ancestros y ancestras que era una forma de mantener el vínculo con la tierra-madre-África.

¹⁷² En estudios arqueológicos de Palmares se encontró señales de la construcción de iglesia dentro de su territorio. Sobre otros aspectos de análisis de la arqueología de Palmares, ver: Ver el trabajo de Pedro Paulo de Abreu (2000), “*A arqueologia de Palmares - Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana*”.

En este sentido, los quilombos y “terreiros” de Bahía, analizados por Reis y Silva (1989) son paradigmáticos, como también lo son las revueltas bahianas en las que la religión (tanto el candomblé como el islam) se convirtió en motor del proceso insurreccional. Esta relación entre la religión de matriz africana y la resistencia e insurrección, se manifiesta de forma más explícita en los siguientes siglos a lo largo del periodo esclavista colonial. En el siglo XIX, el candomblé se fue convirtiendo en un factor de cohesión de los negros libres y esclavos. El hecho de que varios cabecillas de las insurrecciones bahianas fueran aprehendidos con vestimentas y amuletos propios de esta religión, basada en las creencias africanas yorubas, nos muestra la centralidad de estas manifestaciones como parte de los episodios de resistencia antiesclavista (Martínez, 2005, pp. 86-114).

El islam también fue una fuerza religiosa que movió las insurrecciones negras. En Salvador, había un número considerable de africanos (nagôs, haussás, minas y jejês), que practicaban la religión musulmana y, en consecuencia, solían dominar la lectura y la escritura. A estos esclavos los llamaban malês. Un ejemplo de la fuerza de la religión musulmana encontramos en lo sucedido en la madrugada del 24 al 25 de enero de 1835¹⁷³, donde un grupo formado por cientos de negros esclavizados, negros liberados y musulmanes inició una insurrección armada en las calles de Salvador.

Una de las particularidades de esta rebelión fue el uso de la abadah¹⁷⁴ en público, lo que los negros musulmanes no hacían cotidianamente por miedo de la persecución policial. Los negros, los hijos de Alá, invadieron las calles de la ciudad de Salvador vistiendo largas ropas blancas. Este acontecimiento se conoce como la Revuelta de los Malês. Cabe señalar que la fe islámica no solo era practicada por los esclavos haussa o de etnias islamizadas, sino también por esclavos de otras etnias e incluso por esclavos criollos, nacidos en América (Martínez, 2005). Estos

¹⁷³Se eligió esta fecha por ser una de las diez últimas noches del mes sagrado de ayuno islámico, que también incluye Lailatul-Qadr, la Noche del Poder o la Noche de la Gloria, en la que Alá reveló el Corán a la humanidad, y que también corresponde a la fiesta católica de Nuestra Señora de la Guía.

¹⁷⁴ Se refiere a un tipo de vestimenta o túnica blanca que usaban los musulmanes que llegaron a Brasil como esclavos. Esta es una palabra de origen africano, traída por los negros malês en Bahía.

acontecimientos se unen a otros que demuestran cómo, en la sociedad esclavista, la religión es un elemento fundamental en la construcción de la identidad afrobrasileña, y se convierte en un elemento de resistencia y de insurrección.

Los quilombos y los espacios de culto de las religiones de matriz africana se van construyendo como espacios cercanos. Eso se puede percibir en las palabras del gobernador de Bahía, el Conde da Ponte (1805-1809), al comentar sobre los que frecuentaban estos lugares de culto, que se constituyeron también en lugares de huida, lugares de refugios para las personas que escapaban de la violencia esclavista. Afirmó el gobernador, que en estos lugares se encontraban:

los crédulos, los vagabundos, los supersticiosos, los ladrones, los criminales y los enfermos. Con una libertad absoluta realizan bailes, con vestuarios caprichosos, remedios falsos, bendiciones y rezos fanáticos, se regocijaban, comían y festejaban con la más escandalosa ofensa a todos los derechos, leyes, órdenes y tranquilidad pública (Martínez, 2005, p. 96).

Lo analizado hasta el momento nos posibilita identificar a los quilombos, a los negros/as que practicaban el islamismo, y las religiones de matriz africana como lugares de resistencia cultural y religiosa, de fortalecimiento de las raíces ancestrales, de fomento de los lazos de solidaridad e identidad y como espacios marginales desde donde se articularon luchas liberadoras que enfrentan a la sociedad esclavista colonial. Estos se establecieron como lugares de rehumanización y decolonización para las mujeres y hombres negros. Se puede afirmar que la experiencia decolonizadora se concretó en la medida en que estos espacios posibilitaron el reencuentro de la negra esclavizada, del negro esclavizado, con una identidad no colonial, no esclavista, aunque estaban dentro de la sociedad esclavista colonial. La comunidad y la religión guardaba los principios de la dignidad humana negada en las relaciones esclavistas coloniales. Fortalecían la identidad que desde adentro daba significado y sentido a la vida y que se revitalizaba una vez compartida con los/as demás.

Las religiones de matriz africana, o religiones afrobrasileñas, a través de sus ritos, de sus símbolos, músicas, bailes, de la incorporación de los ancestros en los cuerpos de las personas participantes, no solo recuerdan África, recuerdan a los antepasados, sino que actualizan esa memoria en los cuerpos de las personas participantes. África se hace presente, los ancestros se manifiestan a través de los Orichas, provocando, en el espacio ritual, por un lapso de tiempo, ese momento de ruptura con la identidad colonial, con la esclavitud que les fue impuesta. Esa experiencia es conexión, es fuerza liberadora, es decolonización del alma, es la rehumanización de las personas esclavizadas. De este modo se puede afirmar que la decolonización de los cuerpos pasa por la decolonización del alma.

Quizá por esta razón, Antonio Vieira decía a las negras esclavizadas que cambiaran su “collar de conchas” que traían de sus religiones ancestrales por el rosario de la Virgen, afirmando que la salvación de su alma implicaba la renuncia a sus antepasados, y que para eso fueron sacados de las breñas de África. Las religiones de matriz africana y los quilombos, a veces de forma conjunta, otras veces comprendidas en dinámicas distintas, ofrecieron a las personas negras esclavizadas la resistencia y la fuerza para luchar en contra de la violencia y del proceso de cosificación al que les sometía el sistema esclavista colonial pues les conectaba con sus raíces ancestrales de mujeres y hombres libres.

4.3.3 Las palmeras de Palmares: tiempo, territorio y decolonización

En la literatura sobre Palmares, en la óptica colonial mencionada anteriormente, es común encontrar la preocupación por la influencia de África en Pernambuco y en el territorio brasileño. Los adjetivos con los que se refieren a África son parte de los ya mencionados por Antonio Vieira: inculta, que pone en peligro la colonización blanca, lugar del fetichismo y de la barbarie. Leámoslo a través de sus mismos autores.

Handelmann (1860)¹⁷⁵, como otros autores contemporáneos a los acontecimientos de Palmares, reproduce lo presentado por Rocha Pita (1730). Para Maestri, Handelmann demuestra cierta sensibilidad y hace consideraciones importantes sobre la esclavitud, pero en sus escritos afirma el peligro de la africanización de Alagoas. Señaló la legitimidad de la guerra emprendida por la “colonia africana” contra la “colonia europea” y al mismo tiempo celebró la destrucción de Palmares, como lo habían hecho los señores de ingenio de Bahía:

Deberíamos lamentar su triste destino [el de Palmares], pero su destrucción fue una necesidad. Una africanización completa de Alagoas, una colonia africana en el seno de los estados esclavistas europeos era algo que no podía ser tolerado sin poner en serio peligro la existencia de la colonización blanca brasileña. El deber de la propia conservación obligaba a exterminarlo [...].
(Handelmann, 1978/1, pp. 308-313, citado por Maestri, 2002, p. 2)

El temor por la africanización de Alagoas, que menciona Handelmann, demuestra la fuerza de Palmares en términos de organización política, económica, sociocultural, pero también por lo que representaba simbólicamente. Palmares significó una alternativa a la sociedad esclavista colonial. Su organización retoma elementos africanos, como reconoce el mismo Nina Rodrigues¹⁷⁶ (1932), quien, en medio de sus palabras cargadas de racismo y colonialismo, mencionó los elementos africanos que inspiraban el Estado de Palmares:

¹⁷⁵Historiador alemán, Heinrich Gottfried Handelmann (1827-1891), en su obra “A historia do Brasil” narra el desarrollo histórico de este país, desde que era colonia portuguesa hasta el momento de su independencia. El libro, dividido en dos volúmenes, forma parte de un proyecto más amplio titulado “História da Colonização e Independencia de América”, publicado por primera vez en 1860, en Berlín y traducido al portugués en 1931.

¹⁷⁶ Nina Rodrigues (1862- 1906) fue un médico forense, psiquiatra, profesor, escritor, antropólogo y etnólogo brasileño. Nacido en el Maranhão estableció su trabajo en Bahía. El primer estudioso brasileño en plantear interrogantes sobre el papel del negro y del mestizo en Brasil. Analizó la sociedad adoptando una perspectiva racista según parámetros deterministas con un sesgo biológico. Estudios como la craneometría, la craneología y la antropometría formaban parte de la lista de explicaciones sobre el papel subordinado de las razas negras y explicaban por qué debían recibir un trato diferenciado. Entre sus obras se encuentra el libro: Los africanos en Brasil (1932).

[...] en libertad los negros de Palmares se organizaron en un estado en todo equivalente a los que ahora se encuentran en toda el África inculta. La tendencia general de los negros es constituirse en pequeños grupos, tribus o estados en los que una porción variable de autoridad y poder recaer en cada jefe o potentado. Cada vez que aparece un jefe de mayor prestigio y felicidad en la guerra o el mando, estos los pequeños estados se subordinan a un gobierno central despótico [...] (Rodrigues, 1932, p.113).

En la descripción presentada, se acentúa el aspecto militar y bélico, que es una tendencia en los autores de la época, quienes se enfocan muchas veces en los líderes o jefes militares, con una mirada sesgada desde el Occidente. Nina Rodrigues (1932) veía la formación palmarina como una construcción de los pueblos bantúes. Más adelante en el texto concluyó: “Más bien puede decirse francamente que volvieron a la barbarie africana”. En aquella época, la “barbarie” describía una de las etapas iniciales de desarrollo civilizatorio. Creía que el “fetichista” y el rústico “bantú” eran incapaces de ir mucho más allá de esa etapa de civilización (Maestri, 2002, p. 4). Las breñas de África, de las cuales salieron los africanos y africanas para ser salvos a través del bautismo, aunque permanecen interpretados como barbarie, según Nina Rodrigues, son la fuente de inspiración liberadora para las negras y negros de Palmares.

Las palabras y el pensamiento de estos autores evocan la centralidad del tema del tiempo en la modernidad. En nombre de la superación de la barbarie, se destruyen culturas, pueblos, se esclaviza y se apropian de los territorios. La teología de Vieira, inspirada también en una noción de tiempo, con su sueño del V Imperio portugués, fortaleció esta perspectiva del tiempo moderno colonial. Retomaremos este tema en las conclusiones de la investigación.

La experiencia de Palmares es una invitación a repensar la decolonización no solo del tiempo, sino también del territorio y de los cuerpos. Volviendo a la historia africana encontramos que los portugueses, cuando llegaron a África, tenían la costumbre de cortar las palmeras de los territorios que

invadían como una forma de eliminar una importante fuente de abastecimiento y de supervivencia de los pueblos de las aldeas que ocupaban. Entre estas, se encontraba la palmera del dendê¹⁷⁷, denominada “reina de los árboles” que, además de la bebida llamada “malafo”, proporcionaba a los habitantes del Congo y de Angola el “coquinho”, una especie de nuez de la cual se hacía un tipo de harina, el vinagre, el aceite utilizado en la alimentación, los ungüentos medicinales, el jabón, las estacas para las casas, la fibra para tejidos y cuerdas. El papel fundamental de las palmeras en la vida de la comunidad hacía que el derrumbe de los palmerales representara la pérdida del poder social y económico, un desastre de grandes proporciones para el pueblo y para los líderes sociales locales en países como Angola (Alencastro, 2000, p. 311).

En África Central, la destrucción de los palmerales demostraba la fuerza del proyecto político económico colonial, pues mientras los portugueses destruían los palmerales de donde se extraía el malafo, por otro puerto entraban vinos y aguardientes europeos, que sustituían al malafo a cambio de esclavos. Estas bebidas alcohólicas que reemplazaron al malafo se tornaron uno de los principales motores del tráfico, como parte del comercio triangular. Los navíos salían de Europa cargados de vinos y otros productos destinados a mercados africanos, donde eran vendidos o trocados por esclavos; en los mismos puertos, embarcaban esclavos destinados a puertos hispanoamericanos. Más tarde, se introduce el aguardiente brasileño, la “cachaça” o “jeribá”, como era conocida en África Central, este era producido a base de la caña de azúcar y pasó a ser parte del comercio triangular (Alencastro, 2000, pp. 311-312).

Felipe Alencastro (2000), autor de referencia en este apartado, levanta la hipótesis de que el Quilombo de Palmares, en la Serra da Barriga, en Alagoas, representó la refundación de la comunidad ancestral africana, anterior a la catástrofe del tráfico atlántico al organizar la comunidad alrededor de palmerales que aseguraban las bebidas extraídas de la flora, el poder y el gozo de la libertad. En la cotidianidad de Palmares, se utilizaba sistemáticamente la palmera, un tipo

¹⁷⁷La palma aceitera africana, *Elaeis guineensis*, se ha extendido a lo largo y ancho de la región subsahariana, la zona forestal de África, desde Senegambia hasta Angola y el Congo (Watkins, 2015, p. 157).

conocido en la región como “catulé”¹⁷⁸. Eran usadas para la cobertura de las casas, camas, comida, aceite, alimentación, cachimba¹⁷⁹ y una especie de vino, una bebida parecida al “malafo”.

Las palmeras y el mismo nombre *Palmares* tendrían, así, un aspecto simbólico al evocar la comunidad ancestral africana y la recuperación del poder negro. Tal hipótesis encuentra fundamentación en la perspectiva presentada por Case Watkins, quien en un estudio intitulado “*Palmeiras africanas em Solos Brasileiros: Transformação Socioecológica e a Construção de uma Paisagem Afro-Brasileira*”, afirma que una forma destacada de resistencia cotidiana es la cultural-ambiental, o agencia socioecológica de los esclavizados. En términos de provisión, en los jardines, en el pasto, comunidades quilombolas e incluso monocultivos, los afrodescendientes esclavizados y liberados utilizaron los conocimientos etnobotánicos y agrícolas para transformar los paisajes coloniales (Watkins, 2015, p. 154). Estos conocimientos culturales fueron utilizados por los africanos de la diáspora como herramientas para criar “paisajes y lugares de memoria, o memorias de África, inscritas en los ambientes del Nuevo Mundo”, como afirma la geógrafa Judith Carney (Watkins, 2015, p. 155).

El comercio del aceite de palma, con el comercio transatlántico de esclavos, se convirtió en una importante mercancía. Con este aceite se condimentaban y enriquecían las comidas que mantenían a los cautivos durante el viaje trasatlántico. La molienda del aceite de palma era una tarea reservada a las mujeres africanas que utilizaban un mortero, una piedra de moler, una olla y un sartén para transformar el fruto en aceite. Estos utensilios estaban en los navíos negreros donde los cocineros y las esclavas solían preparar y servir las comidas a los cautivos.

Al llegar a las tierras de Brasil, los marineros frotaban el aceite en el cuerpo de los esclavos para tonificar su piel y que estuvieran presentables para la venta. De este modo, el aceite de palma se utilizó para el sustento y la comercialización

¹⁷⁸ Planta de la familia de las palmáceas, también conocida como pindoba.

¹⁷⁹ Utensilio para fumar que consiste en un pequeño recipiente o cazoleta, donde se quema tabaco picado, unido a un tubo terminado en una boquilla, por la que se aspira el humo.

de los cautivos, atravesando la economía transatlántica de los esclavos africanos que cruzaban el mar y llegaban a América.

La palma, endémica de las sabanas de la región de África Occidental del golfo de Guinea, también migró con los africanos esclavizados. Fue transportada y se reprodujo en las tierras de América. El excedente de semillas de palmas generado por la producción del aceite al interior de los navíos permanecía durante meses después de la molienda. A su llegada a América, al limpiar los navíos, estas semillas eran lanzadas en el puerto asegurando, así, su reproducción en el Nuevo Mundo. De esta manera las semillas se reprodujeron y permanecen, aunque en pequeñas cantidades, en partes del Caribe, como Cuba, República Dominicana, Haití, Guadalupe, Guyana, Puerto Rico, Surinam, Trinidad y las comunidades garífunas de Centroamérica.

En Palmares, la palma africana es sustituida por la “pindoba¹⁸⁰”, debido a las condiciones climáticas y del suelo donde se encontraba el quilombo. De igual forma, se convirtió en un importante símbolo de la resistencia de un “reino neoafricano”. Los informes de las campañas militares holandesas y portuguesas de 1645 y 1678 mencionan un aceite hecho de palmeras, que Carneiro interpretó como pindobas. Palmares y sus pindobas ilustran la importancia de la palma aceitera en la cultura africana y afrobrasileña, así como la resistencia colectiva de los afrodescendientes para adaptarse a paisajes y flora desconocidos (Watkins, 2015, pp. 156-163).

El aceite de dendê, o aceite de palma, será de importante uso espiritual por parte de los africanos esclavizados en el siglo XVII y hasta hoy por afrodescendientes, lo que revela el vínculo profundo entre espiritualidad y territorio. En el siglo XVII, “en las calles de Bahía, se observaba a menudo a un negro frotándose con dendês hervidos, es decir, preparándose para las danzas nocturnas del Candomblé” (Watkins, 2015, p. 167). Ungüentos, jabones, vinos, paja para techos, iluminación en las lámparas, la palma africana representaba un vínculo botánico con África, y en el siglo XIX, se convirtió en un símbolo sagrado del afrobrasileño. En la actualidad, las hojas tiernas cortadas de las palmeras adornan

¹⁸⁰ Especie de palmera también conocida como catulé.

las entradas de los lugares de culto (terreiros) del Candomblé, en la religión afrobrasileña. El aceite de palma sigue siendo un material litúrgico esencial, especialmente como ofrenda a Exú. El aceite de palma está presente en alimentos rituales, como el acarajé, el carurú (guiso de quimbombó), el ipeté (ñame en aceite) y muchos otros. El aceite de dendê es tan fundamental para el candomblé que sus devotos son conocidos indistintamente como “povo do santo” y también “povo do dendê” (Watkins, 2015, p. 167).

El territorio es lugar de reconstrucción y reproducción de la vida. La vida negada por el sistema esclavista colonial encontró en Palmares su lugar para rehacerse y reflorar. Las palmeras de Palmares son expresión de esta pequeña África que se reprodujo en territorio brasileño, simbolizado por el aceite de palma que acompañó el trayecto trasatlántico de las personas esclavizadas, que alimentó el cuerpo negro en la travesía, irónicamente tonificó su piel para la venta en los mercados de piezas humanas y, nuevamente, escurriendo por su cuerpo, lo cuida, lo sana, lo prepara para recibir a la Divinidad, incorporando a las Diosas y los Dioses que con él migraron y lo acompañaron desde África.

CONCLUSIÓN

Antes de escapar (de las haciendas), las esclavas roban granos de arroz y maíz, pepitas de trigo, frijoles y semillas de calabazas. Sus enormes cabelleras hacen de graneros. Cuando llegan a los refugios abiertos, las mujeres sacuden sus cabezas y fecundan, así, la tierra libre.

(Eduardo Galeano, Memorias del Fuego II)

Esta investigación, a través del tema: *Modernidad colonial, teología y pueblos negros esclavizados en el siglo XVII brasileño: el caso de Antonio Vieira*, examinó el papel de la teología en el proyecto colonial, su relación con la esclavitud negra y con las alternativas a la esclavitud en la sociedad brasileña, tomando como referencia los escritos del predicador y sacerdote jesuita Antonio Vieira. Una característica de esta investigación es abrir un amplio horizonte para investigaciones futuras. Las semillas recogidas en las haciendas del saber académico empiezan a ser esparcidas y esta investigación es solamente uno de sus frutos. Las motivaciones que impulsaron su elaboración están relacionadas en primer lugar con la permanencia del racismo en la sociedad moderna, como hemos anunciado en las primeras páginas de este escrito. Los asesinatos de afrodescendientes en países como Brasil, Estados Unidos y Colombia, son expresiones de un racismo institucionalizado, parte de la historia de la modernidad y de la colonialidad racializada, que permanecen como características del contexto actual. Ese racismo de origen colonial se ha manifestado también en los recientes crímenes contra indígenas en las luchas por la defensa de sus territorios, tanto en Costa Rica como en Brasil, para mencionar dos realidades concretas. Las desigualdades raciales, de clase y de género, la naturalización de la exclusión social por motivos étnicos, son marcas del racismo que están pegadas a nuestros cuerpos, a

nuestra piel, como personas afrodescendientes. A esta realidad está vinculado un racismo epistémico que nos hace sufrir e indignarnos al leer las páginas de la historia oficial donde nos topamos con silencios, vacíos, omisiones e interpretaciones ideologizadas de la historia negra, cuya permanencia como lectura única de los hechos vuelve a discriminarnos.

El racismo estructural y epistémico, de origen colonial, se continúa justificando, sostenido por un discurso y práctica teológica racista, colonial y patriarcal que, como forma de dominación, transformó las diosas y dioses africanos en demonios. En nombre del dios cristiano se esclavizaron los cuerpos de mujeres y hombres negros, se infligieron castigos, se legitimó la destrucción y muerte de las personas y grupos que construyeron proyectos alternativos de vida digna, en libertad, para las personas africanas esclavizadas, sus descendientes afroamericanos y otros grupos excluidos.

Esta motivación e inquietud encontró en el Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad, la matriz epistémica, la propuesta política y el marco conceptual a partir del cual se estableció la correlación entre los tres conceptos básicos de esta investigación: la colonización, la esclavitud y la teología, que se entrecruzaron con las categorías de tiempo, espacio y cuerpos. Este ejercicio de análisis decolonial de la historia y de la teología implicó pensar desde otros lugares, escuchando los cuerpos que fueron transformados en objetos por la modernidad colonial, que en esta perspectiva epistemológica pasaron a ser sujetos. La decolonialidad más que un tema constituyó un ejercicio permanente de acercamiento, de análisis de las diferentes temáticas que abarcan la investigación. Son miradas, interpelaciones, preguntas que se formulan desde el lugar del sujeto afrodescendiente. Cuando se asume la decolonialidad como marco de análisis, lo emocional surge una y otra vez, como parte del proceso investigativo. Se le desplaza y vuelve a presentarse, se le coloca a un lado y vuelve a aparecer. Es la totalidad del sujeto que reivindica su lugar, como persona-senti-pensante que investiga y asume hacer la historia desde otro lugar. En esta investigación significó asumir el

desafío de visitar la historia que ha sido registrada, escrita desde la perspectiva blanca, señorial, esclavista, colonial, y como afirma Florestan Fernandes (1976), una historia que ha dejado en la penumbra agentes humanos y económicos fundamentales, las negras, los negros, las personas afrodescendientes. Hacer el ejercicio de releer esta historia desde una mirada decolonial nos llevó al encuentro con la centralidad de los cuerpos negros esclavizados en la construcción de la modernidad, nos desafió a recuperar el protagonismo y la resistencia que es parte de la historia negra. Analizar los relatos y textos de la historia esclavista-colonial buscando señales de la resistencia negra, significó romper con los patrones eurocéntricos de conocimiento (Escobar, 2003), y asumir la centralidad de la idea de raza dentro de la matriz epistémica de la modernidad colonialidad, como ha sido propuesta por Aníbal Quijano, uno de sus fundadores. Consideramos que esta investigación refuerza la crítica al eurocentrismo y recupera dos principios característicos del sistema-mundo-moderno-colonial, como afirma Quijano. Se trata de la codificación de todas las diferencias sociales con base en la idea de raza y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo en torno al capital y el mercado mundial, que tiene su punto de arranque en el trabajo esclavo. La centralidad de la idea de raza como experiencia básica de dominación (Albornoz, 2016, p. 202), origen del Programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/colonialidad, es reforzada, profundizada y desafiada con los aportes desde los cuerpos racializados.

Mantener la mirada crítica decolonial ha significado un desafío constante en el desarrollo de esta investigación. Como afirma Maldonado (2005), y lo experimentamos escribiendo este trabajo, respiramos colonialidad en la modernidad, cotidianamente (p. 131). La colonialidad nos atraviesa como sujetos que buscamos nuevas lecturas de la historia.

Esta fue la experiencia al leer la historia de expansión del imperio portugués y de la conquista, relatos que han sido escritos por los conquistadores y colonizadores. Los conceptos, palabras, metáforas

utilizadas, apodos de personajes, los vacíos y omisiones en relación con la historia desde los pueblos conquistados y esclavizados consintieron un lugar de desasosiego e indignación que también conformaron esta experiencia de investigación. En el primer capítulo, concentrado en la expansión imperial portuguesa, fue imperativo el tema del espacio, observar el espacio y la colonización del espacio. Se evidenció la amplitud del proyecto colonial, el cual se caracterizó por la profunda violencia sobre los cuerpos de las poblaciones originarias, indígenas y africanas, el genocidio y el saqueo, acompañados de la destrucción de la naturaleza. Unido a lo anterior, están los múltiples intentos de exterminio de las culturas autóctonas, como medio de control social y cultural. Dentro del proyecto colonial, la violación de las culturas corresponde a la colonización del saber, con la imposición de una lengua, la reescritura de la historia, la resemantización de la geografía (Mignolo, 1995) y añadiríamos, la colonización de lo sagrado o colonización del alma entendidos como centro vital que alimenta, que da sentido a la vida cotidiana. Efectivamente, como afirmó Césarie [1950] (2006), la colonización se refiere a la cosificación de los cuerpos colonizados, al tener sus culturas pisoteadas, instituciones socavadas, tierras confiscadas, religiones asesinadas, magnificencia artística aniquilada, posibilidades extraordinarias suprimidas. La colonización de sus cuerpos se encargó de arrancarlos de sus dioses, de sus tierras, de sus costumbres, es decir, de sus vidas (p. 20). La invasión, ocupación, expansión y luego la colonización portuguesa de los territorios, igual que la esclavitud de los cuerpos se asentaron en una nueva perspectiva temporal de la historia que se impuso con la modernidad, donde los pueblos colonizados eran parte de un pasado primitivo-pagano que fue redimido por la cristianización, que se expresó como la otra cara de la civilización.

La perspectiva temporal moderna mencionada anteriormente, se refuerza con la concepción de tiempo que se encuentra en la teología cristiana. Enrique Dussel y autores del Programa de Investigación Latinoamericana Modernidad/colonialidad, consideran 1492 como el

momento del nacimiento de la modernidad como concepto, y lo que es muy importante recordar para los fines de esta investigación, que ese fue el momento del origen de un mito de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo. Fue lo que encontramos en la teología de Antonio Vieira, una teología elaborada, construida en el marco de la expansión colonial portuguesa, en los inicios de la modernidad. Vieira identificó su tiempo, el siglo XVII, con el tiempo de la concretización del proyecto histórico donde Portugal sería el V Imperio Universal, tema analizado en el segundo capítulo de la tesis. Para atender a este objetivo, su teología asienta sus bases en la violencia sacrificial en relación con las personas negras esclavizadas, y en una visión de la historia donde los pueblos africanos eran expresión de una cultura y religión primitivas, justificando así su traslado forzado a América, específicamente a Brasil, como el camino de salvación, tema abordado en el segundo capítulo de la tesis. En este capítulo donde se presentó la vida y parte de la obra, de Antonio Vieira, se evidenció su posicionamiento en lo referente a la esclavitud de indígenas y la esclavitud negra, ambos posicionamientos determinados por los intereses económicos y políticos de la metrópoli portuguesa. Nuevamente el tiempo, el tiempo moderno, del dominio imperial, el espacio – África, las "breñas de África" en palabras de Vieira, y el traslado forzado de personas africanas a Brasil y los cuerpos esclavizados, más que conceptos, se presentan como dimensiones de la realidad que se entrecruzan en la afirmación del proyecto colonial esclavista portugués.

Los cuerpos negros esclavizados ocuparon el lugar central en el tercer capítulo de esta investigación junto con los tres sermones de Antonio Vieira dirigidos a ellos y ellas. Palabras, cuerpos, castigos, sangre, ingenios, sudor, miel de caña, infierno, vidas y muertes se mezclaron en un juego perverso de palabras y metáforas utilizadas por el predicador para justificar teológicamente la esclavitud negra. El análisis buscó visibilizar los intereses políticos y económicos presentes en la teología esclavista colonial del jesuita. El vínculo entre la esclavitud y la teología se reflejó en el trato de los

cuerpos de las mujeres, hombres, niñas y niños esclavizados. Pasó por el color de la piel, por la violencia física y también simbólica, donde los collares de cuentas africanas que colgaban en los pechos de las mujeres negras fueron sustituidos por el rosario de la Virgen, que pasaron a llevar en sus cuerpos. Estas transformaciones llegaron a través del bautismo, que les fue impuesto como forma de pertenencia a la Iglesia, la familia de Dios. El bautismo, para las personas negras, implicó la ruptura con sus raíces, con la identidad negra, con sus orígenes como africanos/as o afrodescendientes y fue el rito de iniciación en la sociedad esclavista colonial. África como tierra de perdición, la transmigración como camino de salvación, el ingenio de caña de azúcar visto como “el dulce infierno” de la purificación, son lugares que aparecen en los sermones de Vieira y resultaron en una ecuación donde por la fe en Cristo se llegaba a la felicidad de la salvación que implicaba la aceptación del cautiverio. La argumentación teológica de Vieira culmina con la afirmación de la esclavitud como privilegio, del cautiverio como una religión a la cual se debe fidelidad y obediencia, toda vez que el cautiverio del cuerpo para las negras y los negros significaría la liberación del alma.

La esclavitud negra fue parte constitutiva de la modernidad. La centralidad de la raza en el proyecto moderno colonial se manifestó y fue reforzada por la teología esclavista colonial. Lo que nos lleva a afirmar la necesidad de considerar la importancia y ambigüedad del elemento religioso como parte de la modernidad colonial. Bernal Herrera (2009), recuerda que la modernidad eurocéntrica se presenta como un movimiento secular, laicizante, cuando no antirreligioso. Desde América Latina, afirma el autor, la supuesta antinomia entre religión y modernidad presenta efectos ramificados. La conquista y la colonización fueron llevadas a cabo en nombre de un discurso religioso visto como intrínsecamente medieval. La religión fue uno de los instrumentos de la conquista y colonización al mismo tiempo que sirvió como espacio de resistencia subalterna frente a los proyectos de las élites (Herrera, 2009, pp. 116-117). Los sermones de Vieira manifiestan esta permanencia y centralidad de lo religioso en el proyecto moderno colonial.

El cuarto capítulo de la tesis volvió la mirada hacia los proyectos alternativos de resistencia negra. El primero de ellos, las Hermandades, con fuerte presencia del elemento religioso, constituyó una experiencia ambigua, pues al mismo tiempo que sirvió de refugio, de cuidado de las personas negras esclavizadas, no dejó de ser un mecanismo de control social, una forma de mantener a negras y negros bajo los ojos de la Iglesia. Aun así, se puede seguir afirmando, como lo hicimos en esta investigación, que donde hubo esclavitud negra, hubo resistencia. En una lectura decolonial de la historia, que recupera el protagonismo de los grupos subalternizados, la resistencia no es solamente una respuesta a la opresión, sino también la afirmación de la dignidad, de la vida en libertad de los pueblos, la cual antecedió a los proyectos de dominación. Reconocer esta anterioridad de la vida de los pueblos que ya existía, que es anterior, en el caso de las personas africanas, a la esclavitud negra, reconocer esta anterioridad es romper con el marco de temporalidad de la modernidad, donde todo se inició con la llegada de los europeos, con la conquista, con la esclavitud. Es afianzarnos en otro tiempo, en el tiempo ancestral, cuando mujeres y hombres africanos gozaban, en tanto colectividades, de su libertad y se constituían como pueblos con nombres, historia, cultura y religión propia. Resistencia significa anclarse en este lugar de identidad e historia propias, donde nos autonombramos y desde ahí enfrentar los proyectos de dominación. Este fue el significado del Quilombo de Palmares. Es en este sentido, que podemos ubicar las discusiones de los diferentes autores y autoras sobre si Palmares fue o no una tentativa de réplica de comunidades africanas. La referencia a África pudo haber significado esta búsqueda de recuperar una identidad no esclavizada, desde la cual se encontraba fuerza para reivindicar el derecho a la libertad y a la vida con dignidad.

La resistencia negra nos posibilita comprender el telón de fondo que estaba por detrás de los sermones de Vieira dirigidos a las personas negras esclavizadas. La historia del Quilombo de Palmares, al igual que la historia de la vida de Antonio Vieira, atraviesa todo el siglo XVII. El proyecto político-

teológico de Vieira, como teólogo del imperio portugués empeñado en la instauración o reconocimiento de Portugal como el V Imperio universal, es contrario al proyecto de Palmares. Por esta razón, el misionero jesuita se niega a ser mediador del conflicto entre el Quilombo de Palmares y las autoridades de Pernambuco. En el conflicto de Vieira con los habitantes de Palmares se evidencia el papel perverso de la teología cristiana, que al imponerse a los pueblos esclavizados destruye y mata las posibilidades de alternativas al sistema esclavista colonial. La colonización de los cuerpos implicó la colonización de la dimensión religiosa de los pueblos. Esta es otra expresión de la colonización y luego de la colonialidad, que es la colonialidad del alma, además de las otras formas de colonialidad propuestas desde la matriz epistémica de la Modernidad/Colonialidad, y mencionadas en esta investigación. Frente a estas formas de colonización y de colonialidad la recuperación de las raíces africanas en las experiencias comunitarias, sociales y religiosas fueron y siguen siendo parte de la decolonización del alma, y como tal constituye un lugar de empoderamiento, de resistencia y de liberación de personas afrodescendientes. De modo especial para las mujeres afrodescendientes, que encontramos en este vínculo con nuestras raíces la fuerza ancestral y el encuentro con las diosas africanas que cruzaron los mares, se escondieron en nuestras historias, se fundieron en nuestros cuerpos, se adueñaron de nuestras cabezas y atrevidamente se levantan con nosotras para hacer historia, conectando las márgenes del mar que nos separa, recordándonos “que la historia escrita con lazos de agua, permanece para siempre”.

Èérú ìyá, Ọdọ ìyá

Oore Yèyè¹⁸¹

¹⁸¹ Las tres palabras son saludos dirigidos a las orishas femeninas relacionadas con el agua del mar (Iemojá) y con las aguas dulces (Osün). Èérú ìyá, Ọdọ ìyá, – Saludos a la Madre de las burbujas, de la espuma que se forman en el mar. Oore Yèyè – Madre de bondad, Madrecita de benevolencia. Saludos a la Madre del río, de las aguas dulces.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, P. (2000). *A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afroamericana*. In: Reis JJ, Gomes FS, (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000: 26-51.
- Aillaud, J. P. Ed. (MDCCCXLI). *Extraordinário, e Ministro Plenipotenciário de S. majestade Fídelíssima na corte de França. De uma introdução e illustrada com algumas notas, pelo Visconde de Santarém, Sócio da Academia real das Sciencias de Lisboa, e de um grande número d'Academias e Sociedades sabias em Hespanha, Franca, Itália, Inglaterra, Hollanda, Suécia, e America etc.; i (sic.) seguida d'um glossário das palavras e phrases antiquadas e absoletas*. Pariz (sic.).
<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=136761>
- Alberigo, G./ Camaiani, P. (1974). *Reforma Católica y Contrarreforma*, Rahner, K. Dir. *Sacramentum Mundi*, Vol. V. Editorial Herder, 783-813.
- Albornoz, A. (2016), *Repensar críticamente la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. Antecedentes y formulaciones del programa Latinoamericano de Investigación sobre Modernidad/Colonialidad*, Tesis de doctorado. Programa de Estudios de Posgrado Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, San José: Universidad de Costa Rica.
- Albuquerque, W. (2006). *Uma historia do negro no Brasil. Bahia: Universidade Federal da Bahia*. Centro de Estudos Afro-Orientais, Fundação.
- Alencastro, L. (2000). *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. Brasil: Companhia das Letras.

- Alves F. (1988). *Memorial dos Palmares*, Rio de Janeiro: Xênon.
- Alves, N. (2006). *Irmãos de cor e de fé: irmandades negras na Parahyba do Século XIX*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2006. <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/6033/1/arquivototal.pdf>
- Amarílio, J. y Bittar, M. (2003). A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antonio Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 84, 43-53.
<https://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/1373>
- Andrés-Gallego, J. (Coord.). (2000). *Nuevas aportaciones a la historia jurídica Iberoamericana*. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Diqibis, 107-122.
- Anhexini, K. (2018). Afonso d'Escragnoille Taunay (1876-1958), Mauricio Parada M. y Estrada Rodríguez, H. (Org.). *Os historiadores clássicos da história do Brasil, Vol. 4, Dos primeiros relatos a José Honório Rodrigues*, Petrópolis: Ed. Vozes-Rio de Janeiro: Editora PUC, 198-218.
- Anjos, R. (2017). *Territórios quilombolas: geografias, cartografias & conflitos institucionais*. *Revista Eixo*, Brasília, v. 6, n. 2 (Especial), nov. 2017.
<http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/513>
- Antonil, A. (1837). *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas: com várias notícias curiosas do modo de fazer o assucar, plantar e beneficiar o tabaco, tirar ouro das minas, e descobrir as da prata, e dos grandes emolumentos que esta conquista da América Meridional dá' ao reino de Portugal com estes, e outros gêneros e contratos reais*. Brasil: Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Ca.
<https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222216>

(1950). *Cultura e opulencia do Brasil*. Cidade do Salvador. Bahía: Livraria Progresso Editôra, 1950.

Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. España: Paidós.

Ávila, A. (2009). O barroquismo no sermão de Vieira. Org. Parreira, L. y Abelha, M. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*, 9-13. Brasil: Editora PUCMINAS.

Azambuja, M. (2015). *Legitimar um rei com profecias: messianismo, milenarismo e profetismo no discurso político do Portugal moderno (Séculos XVI-XVIII)*. Pernambuco: Universidade Federal de Pernambuco, Brasil, *Revista de Historia Moderna*: 2/3 (Dosier), julio-diciembre.

<https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/magallanica/article/view/1510/2216>

Azevedo, J.L. (2008). *História de Antônio Vieira*. São Paulo, Brasil: Editorial Alameda.

Baêta, L. (1993). A Visita do P. Antônio Vieira Instituição e Pedagogia Jesuítica no Brasil do Século XVII. *Forum educo Rio de Janeiro*. 7 (1), 31-64.

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/fe/fe/article/viewFile/60668/58908>

(2005). *Nossa Senhora da Boa Morte: uma perspectiva museológica e de gênero*.

<https://www.cult.ufba.br/enecul2005/LiviaMariaBaetadaSilva.pdf>

(1997). *Vieira e a imaginação social jesuítica. Maranhao e Grao-Para no século XVII*. Brasil: Topbooks.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: MANANTIAL

Balibar, E. (2007). *Le retour de la race. Mouvements*. 2 (50), 162-171.

<https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-2-page-162.htm>

Banton, M. (1979). *A ideia de raça*. Portugal: Edições 70 Lda.

- Barléu, G. (1940). *História dos Feitos Recentes Praticados Durante Oito Anos no Brasil e Noutras parte sob o Governo do Ilustríssimo João de Maurício de Nassau Conde de Nassau Etc. ora Governador de Wesel, Tenente-General da Cavalaria das Provincias-Unidas sob o Príncipe de Orange, Tradução e anotações de Cláudio Brandão*, 2da. Edição, Rio de Janeiro: Ministério da Educação, Imprensa Nacional, 1940.
- Barros, A. (1746). *Vida do apostólico Padre António Vieira da Companhia de Jesús*. Portugal: Officina Sylviana.
- Barros Gama, A. (2011). As Ordenações Manuelinas, a tipografia e os descobrimentos: a construção de um ideal régio de justiça no governo do Império Ultramarino português. *Navigator* 7 (13).
http://www.revistanavigator.com.br/navig13/dossie/N13_dossie2.pdf
- Barros, J. (MDCCLXXVIII). *Da Asia de João de Barros e de Diogo do Couto*. Nova edição. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1777-1778. 24 vol.: gravura, mapa desdobrável 1. 8° (18 cm), Vol. I. (Disponível en Internet a través de la Biblioteca Nacional de Portugal).
- Batista, C. (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. República Dominicana: Ediciones CEDEE.
- Bastide, R. (2005). *Las Américas negras (fragmentos)*. *Revista del CESLA*, (7), 321-338. Uniwersytet Warszawski Varsovia, Polonia.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976018>
- Benci, J., Figueira, P. y Mendes, C. (1977). *La economía cristiana dos senhores no governo dos escravos*. Volumen 3 de Brasil ontem e hoje. España: Editorial Grijalbo, 1977.

- Ben Israel, M. (1655). *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar. Con muchas y diversas autoridades de la S.S. y antiguos sabios*. Holanda: Editorial Amsterdam
- Beozzo, J. (1993). A família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre. A igreja católica ante os dois tipos de família. Marcilio, M. (org.). *Família, mulher sexualidade e igreja na história do Brasil*. Brasil: Edições Loyola.
- Besselaar, J. (1981). *Antônio Vieira: o homem, a obra, as idéias*. Lisboa: Livraria Castro e Silva.
- (2002). *Antonio Vieira, profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Bezerra, A. (2014). *As irmandades de nossa senhora do rosário dos homens pretos no brasil: identidade e diferença cultural*. Projeto História, São Paulo, n. 51, pp. 119-138, Set./Dez. 2014
- Bittancourt Santos Casimiro, A. (2001). *Quatro visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antonio Vieira, Manuel Bernardes e João Antonio Andreoni*. POLITEIA: Hist.eSoc., Vitória da Conquista, 1 (1), 141-159.
- <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3970>
- Bivar Marquese, R. (2004). *Ideología imperial, poder patriarcal y gobierno dos escravos nas Américas, c. 1660-1720*. *Afro-Ásia*. (31), 39-82.
- <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003102>
- Borges, José. (1995). *A planificação da história em Padre Antônio Vieira: Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Officia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Bosi, A. (1992). *Dialética da Colonização*, São Paulo, Cia. Das Letras.

(2009). *Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição*. *Revista Estudos Avançados*, 23 (65), 241-254.

<https://anpocs.com/index.php/estudos-avancados/user-category/26-estudosavancados/151-estud-av-vol-23-no-65-sao-paulo-2009/6615-revista-estudos-avancados>

(2017). *História Concisa da Literatura Brasileira*. Brasil: Editora Cultrix.

(1994). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4504474/mod_resource/content/1/BOSI%20C%20E.%20Mem%C3%B3ria%20e%20sociedade.%20Introdu%C3%A7%C3%A3o.pdf

Boxer, C. (1952). *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola (1602-1686)*, Londres: The Athlone Press.

(1973). *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da Universidade de São Paulo. Brasileira Digital.

Bueno Casseb, M. (2006). *Vieira e os excluídos do reino de Deus: protestantes, negros e mulheres*. https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/101329/casseb_mjb_dr_arafcl.pdf?sequence=1

Bueno, E. (2011). Filhos de Coré: Vieira e a escravidão negra no Brasil. Lavou, V. (Ed.), *Bartolomé de Las Casas: Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, 121-134. Francia: Presses universitaires de Perpignan. <https://books.openedition.org/pupvd/2927?lang=es>

- Campos, F. (1993). *Os trabalhos e os dias eternos – a escravidão africana nas obras de Antônio Vieira*. Tesis para optar por el grado de Maestría en Historia Social, Universidad de São Paulo, São Paulo: Brasil.
- Cardim, F. (1978). *Tratados da terra e gente do Brasil. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo García, Terceira Edição*. Brasil: Companhia Editora Nacional.
- Carneiro, E. (1946). *Guerra de los Palmares*. México: FCE.
- (1958). *O quilombo de Palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ª edição.
- (1964). *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (2005). *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. (Tesis para optar por el grado de Doctorado en Educación, Universidad de São Paulo, São Paulo: Brasil). <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>
- Cardim, P. y Münch Miranda, S. (2014). A expansão da Coroa portuguesa e o estatuto político dos territórios. Org. João Fragoso & Maria de Fátima Gouvêa. *O Brasil Colonial 1580-1720*. Vol. 2. 1er edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 51-106.
- Carvalho, F. (1940). *Bandeira e bandeirantes de São Paulo*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Cassiano, R. (1956). *La marcha hacia el oeste*. México- Argentina: Editorial Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S (2005a). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Editorial.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>

(2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca - Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

(2007). *Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. Eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 79-91.

Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. Comp. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores. http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastro_gomez.pdf

Cerdan, F. (1998). La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad. *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*. Madrid: AISO, 23-44.

Césarie, A. (2006). *Discurso sobre colonialismo*. España: Ediciones AKAL AS.

Crenshaw, K. (2002). A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. *Revista Estudos Feministas*, (1), 7-16. <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>

Cressoni, F. (2010). *Educando pela palavra: a pedagogia da escravidão nos sermões de Antônio Vieira*. *Comunicações*, 17 (1), 55-69.

[https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/view File/164/452](https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/view/File/164/452)

Culleton, A. (2010). *Escolástica: Uma filosofia em diálogo com a modernidade*. Revista Instituto Humanitas. São Leopoldo: UNISINOS, 06 setembro. Brasil: Edição 342.

- Collins, P. (1991). *Black Feminist Thought – Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: E. Harper Academia.
- Columbano, P. (1910). *Bandeira Nacional: modelo aprobado pelo Governo Provisorio da República Portuguesa*. Portugal: Imprensa Nacional.
- Correia, G. (1975). *Lendas da Índia*. Oporto.
- Costa, M. (2016). *A História do Brasil para quem tem pressa*. Brasil: Valentina.
- Crowley, R. (2016). *Conquistadores. Como Portugal forjou o primeiro império global*, Tradução do inglês Helena Londres. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- Da Rosa, J. (2021). *Associativismo negro em Laguna e a construção identitária: irmandade, sociedades musicais e clubes negros (1870 a 1950)*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- (2022). Os pretos do Rosário na pós-Abolição: experiências de uma irmandade negra em Laguna (SC) no final do século XIX. *Escritas Do Tempo*, 4 (10), 123-148.
- Da Silva Guevara, G. (2009). Pérdida de independencia e ideología: el caso de Portugal (1580-1640). *Memorias. Revista Digital de História y Arqueología desde el Caribe*. Barranquilla: Universidad del Norte. Año 6. (10) Julio.
- D'Escragnolle Taunay, A. (1924). *História geral das bandeiras paulistas- Escrita da história à vista da avultada documentação inédita dos arquivos brasileiros, espanhóis e portugueses*. Tomo Primeiro, São Paulo: Tipografia Ideal/L. Canton.
- D'Évreux, I. *História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. (2009). (Introdução geral de Carlos de Araújo Moreira Neto), Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro.

- De Abreu, P., A arqueologia de Palmares – Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. Reis, J./Gomes, F. (ed.). *Libertades por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 26-51.
- De Zurara, G. E. (1989). *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné. (Introdução, actualização de textos e notas de Reis Brasil)*, Lisboa: Publicações Europa-América. <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=136761>
- Da Silva Guevara, G. (2009). Pérdida de independencia e ideología: el caso de Portugal (1580-1640). *Memorias, Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Universidad del Norte, Año 6, No. 1, Barranquilla. Colombia, 94.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. Brasil: Boitempo.
- De Azevedo, J. (1931). *História de Antônio Vieira, 2da*. Portugal: Editorial Clássica.
- De Azevedo, T. (2009). *Povoamento da Cidade do Salvador. Evolução histórica da cidade do Salvador, Volumen III*. El Salvador: Fundação Pedro Calmon. De Barros, A. (1746). *Vida do apostólico padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus*. Lisboa: Officina Sylviana.
- D'Évreux, Y. (s.f.). *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Coleção Francesa no Brasil Séculos XVI e XVII*. Brasil: Fundação Darcy Ribeiro.
- D' Souza, R. (2014). Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la «globalización». De Sousa, B. y Meneses, M. Eds. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, 121-146. España: Editora AKAL.
- De Assunção, P. (2008). O pensamento económico do António Vieira um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VII (13/14), 159-180. <https://core.ac.uk/download/pdf/48579997.pdf>

De Barros, J. (1777-1788). *Da Asia de João de Barros e de Diogo do Couto. Nova edição.*

Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1777-1788. - 24 vols.: gravura, mapa desdobrável. 8º (18 cm). https://purl.pt/7030/4/l-79443-p/l-79443-p_item4/l-79443-p_PDF/l-79443-p_PDF_24-C-R0150/l-79443-p_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf

De Barros, J. e De Couto, D. (MDCCLXXVIII). *Da Asia de João de Barros e de Diogo de Couto*, Nova Edição offercida a sua magestade D. Maria I. Rainha fidelissima &C &C. C, Lisboa, Na regia Oficina Typografica. Con Licença de Real Mesa Censoria, e Privilégio Real. 1, p. 181 a 255. (Obra original disponible en internet a través de la Biblioteca Nacional de Portugal).

De Caminha, P. (2009). *Carta del descubrimiento de Brasil*. España: Quaderns Crema. http://www.acantilado.es/wp-content/uploads/cartas_descubr_brasil_extra_cto_y_indice.pdf

De Castro Maia, M. (2011). *Uma nova interpretação da chegada de escravos africanos à América Portuguesa* (Minas Gerais, século XVIII). [1308192610_ARQUIVO_TextocompletoANPUHjunho2011.pdf](http://www.arquivo.org.br/brasil/1308192610_ARQUIVO_TextocompletoANPUHjunho2011.pdf)

De Léry, J. (1951). *Viagem à Terra do Brasil*. Brasil: Livraria Martins Editôra S. A.

Del Priore, M. (1993). *Ao sul do corpo*, 1993.

(2010). *Uma Breve História do Brasil*. Brasil: Editora Planeta do Brasil.

(2016). *Histórias da gente brasileira: volume 1: colônia*. São Paulo: LeYa.

Del Valle, E. (2006). Latinoamericanismo, barroco de indias y colonialidad del poder: reflexiones sobre políticas de exclusión. *Revista Ecuatoriana de Historia*, 23 (1), 115- 133. https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1753/1/RP-23-DE-del_Valle.pdf

De Mello e Souza, M. (2002). *Reis Negros no Brasil Escravista. História de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022040004>

(2005). Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII y XIX. *Revista de História*, (152), 79-98. <https://www.redalyc.org/pdf/2850/285022040004.pdf>

De Sousa Santos, B. (ed.). (2003). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as “Ciências”*. Lisboa: Edições Afrontamento.

(2005). *A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência*. Brasil: Ed. Cortez.

De Sousa Santos, B. y Meneses, M. (eds.). (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. España: Ediciones Akal, S. A.

<https://www.cpalsocial.org/documentos/530.pdf>

Descartes, R. (2000). *Discurso del Método*. España: Alianza Editorial.

Díaz, F./ García, J./Sobral dos Santos. Ed. (2021). *Visual Culture and Itinerancies: Changes and Continuities*. Inglaterra: Cambridge Scholars Publishing.

Do Nascimento, A. (1980) *O quilombismo: documentos de uma militância panafricanista*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Doré, A. (2009). *Antes de Existir o Brasil: os portugueses na Índia entre estratégias da Coroa e táticas individuais*. *Revista HISTÓRIA*, 28 (1), 169-189.

<https://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/07.pdf>

Dos Santos, G. (2002). *A invenção do ser negro – um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp.

Dos Santos Rufino, J. (1985). *Zumbi*, São Paulo: Ed. Moderna

- Dos Santos, J.F. (2010). *Ganga-Zumba: A Saga dos Quilombolas de Palmares*. Brasil: Editora José Olympio.
- Do Ceu, M. y Martins, B. (1998). *A escravidão em Antônio Vieira*. Tesis para optar por el grado de Maestría em Literatura Portuguesa, PUC-RJ, São Paulo: Brasil.
- Donat, L. (2000). El origen de la potestad apostólica de los Papas y su proyección en los descubrimientos y conquistas portuguesas y castellanas en el siglo XV. *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales*, 2, 107-122.
- Duarte, L. (2019). *Ceuta: la visión de los vencidos. A visão dos vencidos*. Congreso Internacional Ceuta 1415: Los orígenes de la expansión europea. Instituto de Estudios Ceutíes (IEC), 177-190.
- Duarte, L. /Alves, M. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*, Belo Horizonte Editora PUCMINAS, 2009.
- Dube, S. (2001). *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*. México: El Colegio de México.
- (2004). Introducción. Cuestiones acerca de las modernidades coloniales.
- I. /Mignolo, W. (2004). Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- (2006). Sujetos de la modernidad. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 20 (37), 358-367. <http://www.redalyc.org/pdf/557/55703718.pdf>
- (2007). Modernidad e India. *Offnews.Info*.
<http://www.offnews.info/verArticulo.php?contenidoID=7452>
- (2010). Identidades culturales y sujetos históricos: estudios subalternos y perspectivas poscoloniales. *Estudios de Asia y África*, XLV (2), 251-292.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586/58620930001>

(2018). Sobre las prácticas modernistas en el sur de Asia. *Revista Estudios de Asia y África*, 53 (1), 199-224. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26250281>

Duncan, Q. y Powell, L. (1988). *Teoría y práctica del racismo*. Costa Rica: DEI.

Duncan, Q. (2001). *Contra el silencio, afrodescendientes y racismo en el Caribe continental hispánico*. Costa Rica: EUNED.

Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad."* (México: Editorial Cambio XXI).

(1993). Eurocentrism and Modernity. *Boundary2*, 20 (3), 65-76.

<http://www.jstor.org/stable/3033341?seq=1>

(s.f.). Europa, modernidad y eurocentrismo. CLACSO.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/artics/europa.pdf>

(1974). *Método para una filosofía de la liberación*. España: Ediciones Sígueme.

(1990). Las motivaciones reales de la conquista. *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Separata del no. 232. Noviembre 1990.

(1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ecuador: Abya-Yala.

Ed. (1995). *Resistencia y esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: DEI.

(1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España: Ed. Trotta.

(1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Lupus Inquisidor.

(2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Buenos Aires: CLACSO), 41-54.

(2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). Comp. Mignolo, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University, 59-70.

(2005), Europa, modernidad y eurocentrismo. Edgardo Lander Ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Argentina: FLACSO, 55-70.

(2008), Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. (9), 153-197.
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a10.pdf>

Donat, L. (2000). El origen de la potestad apostólica de los papas y su proyección en los descubrimientos y conquistas portuguesas y castellanas en el s. XV. *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Panales*. (2), 107-122.

Dos Santos Gomes, F. (2014). *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto.

Dothling Reis, C. (2020). O quilombo são as mulheres: cosmopolíticas dos cuidados em comunidades quilombolas de Santa Catarina. *Revista de Estudos e Investigações Antropo- ógicas*, 7 (1).

[file:///C:/Users/Usuario/Downloads/O quilombo sao as mulheres cosmopolitic.pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/O%20quilombo%20sao%20as%20mulheres%20cosmopolitic.pdf)

Edgar, A. y Sedgwick, M. (2003). *Teoría cultural de A Z. Conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo*. Brasil: Editora Contexto.

- Ennes, E. (1928). Biblioteca Nacional de Lisboa. As guerras nos Palmares: subsídios para a sua história. Vol. 1. Domingos Jorge Velho e a “Troia Negra” (1687-1709), Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Revista Tabula Rasa*, (1), 51-86.
<http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14 (33), 37-54.
[http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012009000200003&lng=es&tlng=es.](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012009000200003&lng=es&tlng=es)
- Espírito Santo, A. (1999). A estética barroca do Latim da Clavis Prophetarum do P. Antônio Vieira. *Revista Ágora, Estudos Clássicos em Debate*, 1, 105-139.
<http://www.2.dlc.ua.pt/classicos/vieira.pdf>
- Eze, E. C. (2002), Answering the Question: “What Remains of Enlightenment?” *Human Studies*, 25 (3), Netherland: Kluwer Academic Publishers, 281-288.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Trad. Campos, J. México: Fondo de Cultura Económica.
(1965). *¡Escucha blanco!* España: Editorial Nova Terra.
- Fausto, B. (1996). *História do Brasil*. Brasil: Edusp.
- Farías, A. (2016). Repensar críticamente la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. Tesis de doctorado, Universidad de Costa Rica.

- Femenías, M. (2005). El feminismo Postcolonial y sus límites. Amorós, C. y De Miguel, A. Org. *Teoría Feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. España: Minerva Ediciones.
- Ferlini, V.L.A. (1994). *A civilização do açúcar (sécs. XI a XVIII)*, São Paulo: Brasiliense.
- Fernandes, F. (1977). *Circuito Fechado*. 2º edición. São Paulo: Hucitec, 1977.
- Fernández-Armesto, F. (2006). *Os desbravadores. Uma história mundial da exploração da terra*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 194-240.
- Ferreira, R. (2019). *África durante o comércio negreiro*. Orgs. Schwarcz, L. y Gomes F. *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras. 3ª Edição.
- Ferrer Benimeli, J. (1996), José de Anchieta y la fundación de Río de Janeiro. *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Universidad de las Palmas, Gran Canaria, España, 285-314.
<https://www.anuarioalanticos.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/8061/7061>
- Flores, L. (Org.) (1999). Padre Antônio Vieira. Catálogo do Acervo da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro.
- Fonseca, M. (Org.). (2000). *Brasil afro-brasileiro*, Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Foster, W. (Ed.). (2017). *The Voyage of Thomas Best to the East Indies, 1612-1614*, London: Hakluyt Society.
- Fragoso, J. Mercados e negociantes imperiais: Um ensaio sobre a economia do império português (séculos XVII e XIX). *História: Questões & Debates, Curitiba*, (36), 99-127. Brasil: Editora UFPR.

<https://revistas.ufpr.br/historia/article/download/2690/2227>

Franco, J. (1999). Teología e utopía em António Vieira. *Lusitania Sacra*, 2 (11), 153-245.

https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4394/3/LS_S2_11_JoseEFranco.pdf

Freitas, D. (1980). *Escravidão de índios e negros no Brasil*. Escola Superior de Teologia-Instituto Cultural Português. Brasil: Editorial Porto Alegre.

(1990). *Palmares: a guerra dos escravos*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 5ª edição.

Freitas, G. (2011). A gestação da obra profética em relação com a política. Entrevista a Ronaldo Vainfas. *Revista Prosa & Verso, Jornal O Globo*, 2.

<https://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/ronaldo-vainfas-a-faceta-politica-de-padreantonio-vieira-423076.html>

Galeano, E. (1982), *Memoria del fuego*, Vol. 1, España: Siglo Veintiuno, 1982.

Garcés, H. (2016). *De la integración a la reparación: descolonizar la doble conciencia*.

<https://www.diagonalperiodico.net/blogs/helios/la-integracion-la-reparacion.html>

Gentili, P. *Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño*. Libro digital, PDF.

http://grupodetrabalhoeorientacao.com.br/Virginia_Fontes/capitulos-livros/Antologia_Brasil.pdf

Gilroy, P. (2007). *EntreCampos*. Nações, Culturas e o Fascínio da Raça. São Paulo, Annablume.

Giuli, M. (2016). *A doutrina da “econômica” na concepção escravista de Antonil: uma leitura de Cultura e Opulência do Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília (UNB), 4 (8).

Gomes, L. (2019). *Escravidão*. Vol. I. Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares, Rio de Janeiro: Editora Globo.

- Gomes, N. (2014). Los intelectuales negros y la producción de conocimiento: algunas reflexiones sobre la realidad brasileña. De Sousa, B. y Meneses, M. (eds). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, 407-430. España: Editora AKAL.
<https://www.cpalsocial.org/documentos/530.pdf>
- Gonçalves dos Anjos, S. (1980). Cultura e Tradições negras na Mesquita: Um estudo da matrifocalidade numa comunidade remanescente de quilombo Suelen. *PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos*. Brasília: UniCEUB, FACJS, 1 (1/06). <https://www.arqcom.uniceub.br/pade/article/view/134/123#>
- Gonzalbes Cravioto, C. (1989). *El agua en la Ceuta Medieval: obtención, almacenamiento y distribución. I Coloquio de historia y medio físico*. Instituto de Estudios Almerienses. Departamento de Historia.
<file:///D:/Usuario/Downloads/Dialnet-ElAguaEnLaCeutaMedieval-2245852.pdf>
- Gonzalbes Cravioto, C., Instituto de Estudios Ceutes. Congreso Internacional los orígenes de la expansión europea ceuta 1415. Instituto de Estudios Ceutíes. Un paseo por la conquista portuguesa de Ceuta.
file:///D:/Usuario/Downloads/Un_paseo_por_la_conquista_portuguesa_de.pdf
- Gorender, J. (1990). *A escravidão reabilitada*, São Paulo: Ática.
- Goslinga, C. (1983). *Los holandeses en el Caribe*. Cuba: Casa de las Américas.
- Grocio, H. (1925). *Del derecho de la guerra y de la paz*, (Versión directa del original latino por Jaime Torrubiano Ripoll), Tomo I, Madrid: Editorial Reus (S.A., Cañizales, 3 duplicado, 1925).
<https://www.InternetArchive.archive.org/details/BINTOO51/page/n1/mode/2up>.
- Grosfoguel, R. (2007). *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas*. Castro-Gómez,

S. y Grosfoguel, R. Ed. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

(2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 31 (1), 25-49.

<https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>

Grüner, E. (2010). Racismo/ modernidad: una historia solidaria. *Cuadernos del INADI*. No.

1. Abril. www.cuadernos.inadi.gob.ar

[file:///D:/Usuario/Downloads/Racismo %20modernidad %20una%20historia%20solidaria.pdf](file:///D:/Usuario/Downloads/Racismo%20modernidad%20una%20historia%20solidaria.pdf)

(2010). *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

Guimarães, A. (2005). Racismo e Antirracismo no Brasil. *Novos Estudos* (43), 26-44.

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4116181/mod_resource/content/0/](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4116181/mod_resource/content/0/A.%20S.%20Guimar%C3%A3es%20-%20Racismo%20e%20anti-racismo%20no%20Brasil.pdf)

[A.%20S.%20Guimar%C3%A3es%20-%20Racismo%20e%20anti-racismo%20no%20Bra sil.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4116181/mod_resource/content/0/A.%20S.%20Guimar%C3%A3es%20-%20Racismo%20e%20anti-racismo%20no%20Brasil.pdf)

Haber, A. (2011). *Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada*. *Revista de Antropología*. 23, Primer semestre, 9-49.

<https://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564/16031>

Hall, S. (2001). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Brasil: DP/A Editora.

Hall, S. y Du Gay, P. Comps. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Argentina: Amorrortu.

Handelmann, G. (1931). *História da Colonização e Independência de América*. (Publicado por primera vez en Berlin en 1860). Brasil: IHGB.

Hanke, L. (s.f.). *La controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid, 1550 - 1551*.

Publicado por la Universidad Católica Bolivariana.

<https://revistas.upb.edu.co/index.php/upb/article/viewFile/3275/2931>

Hansen, J. (2004). *Notas sobre el "barroco"*. *Revista de Filología*, 22, 111-131.

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1056849.pdf>

Harding, S. (1996). *Ciencia y Feminismo*. España: Editorial Morata.

Herrera, B. (2007). Las dos caras de la moneda: Modernidad colonial y metropolitana.

Revista Pasos, 131, 20-25.

https://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706012032/doscaras.pdf

(2009). Estudios subalternos en América Latina. *Diálogos, Revista Electrónica de História*, 10 (2), 109-121.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439/43915735004>

Hespanha, A. As estruturas políticas em Portugal na época moderna. Matosos, J. y

Tengarrinha, J. (Coord.). *História de Portugal*. Portugal: Instituto Camões.

Higgins, A. (1995). Dos nuevas lecturas del Barroco. *Revista Iberoamericana*, LXI (172-173), 685-700.

<https://revista->

[iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/6371/6547](https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/6371/6547)

Hooks, B. (1997). *Selling Hot Pussy. Representations of black female sexuality in the cultural marketplace*. Conboy, K., Medina, N. y Stanbury, S. (ed.). *Writing on the body: Female embodiment and feminist theory*. Estados Unidos: Ed. Columbia University Press.

(2020). *Teoría Feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Editorial: Traficantes de sueños.

- Hornaert, E., Azzi, R., Van der Grip, K. y Broad, B. (1983). *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo, Primeira Época*. Brasil: Edições Paulinas.
- Izard, G. (2002). El cimarronaje como símbolo étnico en los movimientos sociales Afrobrasileños. *Boletín Americanista*. Núm. 52.
- Kiddy, E. W. (2005). *Blacks of the rosary: memory and history in Minas Gerais, Brazil*. The Pennsylvania State University Press is a member of the Association of American University Presses.
- La Cocque, A. (1999). Daniel. En: Farmer, W., Levoratti, A. y otros (edit.). *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Editorial Verbo Divino, Estela.
- Lander, E. (1993). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Comp. Lander, E. *Lacolonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (11-40). Buenos Aires: UNESCO/FLACSO.
- Ed. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Org. (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Brasil: CLACSO y UNESCO.
- Lara, S. (2000). Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa, José Andrés-Gallego (Coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, Madrid: Colección Proyectos Históricos Tvera.
- (2010a). O espírito das leis: tradições legais sobre a escravidão e a liberdade no Brasil escravista. *Africana Studia*, vol. 14, 73-92.

(2010b). Palmares e as autoridades coloniais: dimensões políticas de uma negociação de paz. Brasil: Dpto. De Historia, UNICAMP.

Las Casas, B. (1989). *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias*. España, Perú: Editorial San Esteban, Instituto Bartolomé de Las Casas.

Leitão, J. (1993). A missão do padre Baltasar Barreira no Reino de Angola. *Lusitania Sacra*. 2 (5), 71-74.

Lima, J. (1983). A evangelização do negro no período colonial brasileiro. Brasil: Edições Loyola.

(2015). A doutrina do Império da Eloquência: Antônio Vieira e os escravos etíopes. *Caderno de Letras*, (25), 57-70.

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/cadernodeletras/article/view/7340/51>
27

Lima da Silva Correia, R. (2016). Como os nagôs dos Palmares: uma nova história de resistência na serra da barriga, *Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, Universidade Federal do Pará, Belém-Pará.

https://www.academia.edu/37064302/COMO_OS_N%C3%8AGOS_DOS_PALMARES_UMA_NOVA_HIST%C3%93RIA_DE_RESIST%C3%8ANCIA_NA_SERRA_DA_BARRIGA_AL?auto=download&email_work_card=download-paper

Limic, T. (2015). Para un diálogo interepistémico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales. *Revista Tábula Rasa*, 23, 133-156.

<https://www.revistatabularasa.org/numero-23/07Limic.pdf>

Lomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Ed. Routledge.

Lopes de Almeida, M. Ed. (1975). *Gaspar Correia, Lendas da Índia*, Oporto: Lello & Irmão.

Lopes de Castanhorga, F. (1979). *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. Org. M. Lopes de Almeida, 2 Vols., Porto.

Loyola, I. (1997). *Exercícios Espirituais*. Brasil: Editorial Loyola.

Machado, J. (s.f.), Malabar – Uma região na Costa Ocidental da Índia.
<https://aviagemdosargonautas.net/2014/02/02/malabar-uma-regiao-na-costa-ocidental-da-india-por-joao-machado/>

Machado, Lima y Neris (2016). Racismo e insulto racial na sociedade brasileira. *Novos estudos*. São Paulo: CEBRAP. 35, 11-28. <http://www.scielo.br/pdf/nec/v35n3/1980-5403-nec-35-03-11.pdf>

Maestri, M. (1984). *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*, São Paulo, Editora Brasiliense.

(1984). A propos du 'Quilombo', Esclavage et luttes sociales au Brésil, *Genève-Afrique*, XXII (1), 21-36.

Maldonado-Torres, N. (2006), La topología del ser y la geopolítica del saber: modernidad, imperio, colonialidad. Mignolo W./Shiwy, F./Maldonado-Torres, N. Eds. *Descolonialidad del ser y el saber (videos indígenas y los limites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 63-130.

(2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. Eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Instituto Pensar - Siglo del Hombre Editores, 127-167.

Marcussi, A. (2016). Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVII. *Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade-UESB*. I, (1), Janeiro – Junho.

<https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1531/1319>

Marcocciot, G. (2012). *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press.

Mariscal, B. (2007). *Para una tipología del relato de viaje*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn3092>

Marques, G. (2002). O Estado do Brasil na União Ibérica: dinâmicas políticas no Brasil no tempo de Filipe II de Portugal. *Penélope: Revista de História e Ciências Sociais*. (27), 7-36.

https://www.academia.edu/31908351/O_Estado_do_Brasil_na_Uni%C3%A3o_Ib%C3%A9rica_din%C3%A2micas_pol%C3%ADticas_no_Brasil_no_tempo_de_Filipe_II_de_Portugal

Massimi, Marina y Gontijo, S. (2007). *La persuasión y el dinamismo psíquico en sermones de Antônio Vieira*, São Paulo: Universidad de São Riberão Preto.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. España: NED Ediciones.

<https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2017-08/Mbembe-CriticadelaRazonNegra.pdf>

Meihy, J. (1998-1999). A ética colonial e a questão jesuítica dos cativeiros índio e negro. *Afro-Ásia*. (21-22), 7-25.

<https://es.scribd.com/document/349696393/E-TICA-COLONIAL-E-A-QUESTA-O-JESUI-TICA-DOS-CATIVEIROS-I-NDIO-E-NEGRO>

- Melati Pacheco, H./Camilo Haack, M. y Staudt Moreira, P. (2020). *Irmandade de Nossa Senhora do Rozario e São Benedito dos Pretos da Caxoeira (do Sul-RS) : (in) visibilidade negra, devoção, memória e as artes da resistência*. São Leopoldo: Oikos.
- Mendes, M. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.
- Menez, A. (2020). *Edições dos manuscritos sobre os descobrimentos como fundamentos da identidade portuguesa oitocentista: o caso da Crónica de Guiné*, 28 (2).
[file:///D:/Usuario/Downloads/Edicoes dos manuscritos sobre os descobr.pdf](file:///D:/Usuario/Downloads/Edicoes%20dos%20manuscritos%20sobre%20os%20descobr.pdf)
- Menezes, S. (2006). Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci. *Diálogos- Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, 10 (3), 215-228. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526866012>
- Mesgravis, L. (1976). *A Santa Casa da Misericórdia de São Paulo-1599-1884: Contribuição ao estudo da Assistência Social no Brasil*. Brasil: Conselho Estadual de Cultura.
- Mezzadra, S. (2014). Modos de ver. Du Bois y Fanon. *Confluenza*, 6 (1), 1-14.
<https://confluenze.unibo.it/article/view/4438>
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*.
https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf
- (2003a). “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica.” De Sousa Santos, B. (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências.’* *Revistado*, 631-671. Portugal: Edições Afrontamento.

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4577896/mod_resource/content/1/MIGNOLO%20-%202004%20-%20Os%20esplendores%20e%20as%20mis%C3%A9rias%20da%20ci%C3%Aancia.pdf

(2003b). *Historias locais, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.

(2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisferio occidental no horizonte conceitual da modernidade. Lander, E. (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas Latinoamericanas*, 71-103. Brasil: CLACSO.

(2006). La descolonización del ser y del saber. Mignolo, W./Shiwiy, F./Maldonado-Torres, N. Eds. *Des-colonialidad del ser y el saber (videos indígenas y los limites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 25-30.

(2009). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. *Monoskop*, 39-49. https://monoskop.org/images/5/57/Mignolo_Walter_2009_La_colonialidad_la_cara_oculta_de_la_modernidad.pdf

(2016). El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial.

(2017). Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. *Revista RBCS*. 32 (94), 1-18.

<https://www.scielo.br/pdf/rbcso/v32n94/0102-6909-rbcso-3294022017.pdf>

Miller, J. C. (1988). *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison, EUA: The University of Wisconsin Press.

(1997). O atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos. *Afro-Asia*. 19/20, 9-36.

Monteiro, J. (1998). *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Mora Rodríguez, L. (2010). Dominación y corporalidad: técnicas de gobierno en la conquista americana. *Tabula Rasa* (12), 13-29.

<https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1438>

(2015). Imaginarios del otro en la conquista. La construcción polimórfica del indio en la apologética historia sumaria de Bartolomé de las Casas. *Realis*, v.5, n. 02, jul-Dez., 165-189.

(2011). Conquista, dominación y alteridade en Bartolomé de las Casas. *Revista Humanidades*, 1, p. 1-12.

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/3547/14010>

Moreno, d. C. (1612). *Livro que dá Razão do Estado do Brasil – 1612*. Edição Crítica com introdução e notas de Helio Vianna. Arquivo Público Estadual, 1955.

<https://www.labeurb.unicamp.br/encicli/index.php?r=verbete%2Fview&id=246>

Moura, C. *Rebeliões da Senzala* (1959). *A questão social no Brasil 6*. São Paulo: Lech Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, (3era. Edição).

<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584886/modresource/content/2/14%20-%20Rebeli%C3%B5es-da-Senzala-Clovis-MouraCompleto.pdf>

Moura, C. (1959). *Rebeliões da senzala*. São Paulo: Zumbi.

(1978). *A sociologia posta em questão*. São Paulo: Ciências Humanas.

(1981). *Os quilombos e a rebelião negra*. Brasil: Brasiliense.

(1983). *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global.

(1986). *Os quilombos e a rebelião negra*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense.

(1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.

(2000). *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos*. São Paulo: Expressão Popular.

(2004). *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp.

Munanga, Kabengele. (1988). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

Münzer, J. (1494-1495). *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*. Versión del latín por Julio Puyol. Edición digital a partir de Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 84 (1924), 197-279.

[url:https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck5x8](https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck5x8)

Nascimento, A. (1980). *Quilombismo: documentos da militancia panafricanista*. Petrópolis: Vozes.

Nascimento, B. (1985). O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra, *Afrodiaspora*, Núms. 6 y 7.

Naylor Pearson, M. (1976). *Merchant and Rulers in Gujarat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*, University of California Press, Berkeley CA.

(1981). *Coastal Western India Studies from the Portuguese Records, Concept*, New Delhi: India.

(1988). *Before Colonialism: Theories on Asian-European Relations, 1500-1750*, Oxford University Press, New York.

Negro, S. y Marzal, M. (2000). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*. Ecuador: Editorial Abya-Yala/Pontificia Universidad Católica Perú.

http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1181&context=abya_ya

la

Nogueira de Oliveira, F. (2011). Modernidade, política e práxis negras no pensamento de Clóvis Moura, *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, 18 (1), 45-64.

<file:///D:/Usuario/Downloads/74521-Texto%20do%20artigo-100310-1-10-20140212.pdf>

Nogueira, P. (2016). Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teología da libertação. *Perspectiva Teológica*, 48, (3), 491-517.

<https://www.researchgate.net/publication/311850685PENSAMIENTODECOLONIALTEOLOGIASPOS-COLONIAISETEOLOGIADALIERTACAO>

Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano*, (184), 13-22.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724005>

(2017). Descifrando nuestros cuerpos racializados, *FAIA*. 6 (29).

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6246934.pdf>.

(2021). Disputar las narrativas para la liberación. *Dossier de la Revista de la Universidad de México*. (3), 6-11.

[https://www.revistadelauniversidad.mx/download/c2cafbd-fde79-4c5a-bf22-](https://www.revistadelauniversidad.mx/download/c2cafbd-fde79-4c5a-bf22-12015de6964c?filename=disputar-las-narrativas-para-la-liberacion)

[12015de6964c?filename=disputar-las-narrativas-para-la-liberacion](https://www.revistadelauniversidad.mx/download/c2cafbd-fde79-4c5a-bf22-12015de6964c?filename=disputar-las-narrativas-para-la-liberacion)

O’Gorman, E. (1976). *La invención de américa. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo económico de cultura.

Oliveira Côrtes, M. I. (1997), ¿Quem eram os negros da Guiné? *Afro-Ásia*. São Paulo. N°19-20, 37-73.

- Organização Geledes. (S.f.). Dia Internacional da Mulher: as mulheres que derrotaram soldados holandeses em Pernambuco com água fervente e pimenta. <https://www.geledes.org.br/dia-internacional-da-mulher-as-mulheres-que-derrotaram-soldados-holandeses-em-pernambuco-com-agua-fervente-e-pimenta/>
- Osorio, J. (2015). El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación, 28 (77). Enero-Abril.
- Oyèrónke, O. (2017). *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editora en la frontera.
- Patterson O. (1982). *Slavery and social death a comparative study*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Pécora, A. (1994). *Antônio Vieira. A arte de morrer*. Brasil: Nova Alexandria.
- (1994). *Teatro do sacramento, A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. Brasil: Editora da Universidade de São Paulo.
- (2002a). *Prefacio a: Antônio Vieira, Escritos Históricos e Políticos*. Brasil: Livraria Martins Fontes.
- (2002b). *Escritos Históricos e Políticos. Padre Antônio Vieira*. Brasil: Martins Fontes.
- (2003). *Padre Antônio Vieira, Sermões, Tomo 2*. Brasil: Editora Hedra Ltda.
- Pedreira, P. (1973), *Os quilombos brasileiros*, Bahia: Prefeitura Municipal do Salvador, Departamento de Cultura da SMEC.
- Peloso, S. (2007). *A Clavis Prophetarum e os documentos inquisitorios*. Brasil: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade de Roma “La Sapienza”, Cátedra Padre Antônio Vieira de Roma.
- Pessoa, F. (1982). *Obras em Prosa*. Brasil: Editorial Nova Aguilar.

- Peret, B. (2002). *O quilombo de Palmares*. Porto Alegre: EdUFRGS.
- Pérez-Embid, F. (1948). Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas. Sevilla: Escuela de estudios hispano-americano.
- Pinho, A. (2013). Quinto Império, messianismos: Padre Antônio Vieira e a cultura popular tradicional luso-afro-brasileira. *Convergência Lusíada*, No. 30, junho-dezembro.
- Pinho, W. (1982). *História de um engenho do Recôncavo Bahiano*. São Paulo: Ed. Nacional - Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória.
<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/423/1/374%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>
- Pita, Rocha. (1976). *História da América portuguesa*. São Paulo: EDUSP-Belo Horizonte: Itatiaia.
- Planella, J. (1975). O ataque holandês à Bahia: um episódio na luta pelo domínio do atlântico. *Estudos Ibero-Americanos*. 1: 103.10. 15448/1980-864X. 1975.1.36408.
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoameriano/article/view/36408/19147>
- Prado, C. (1961). *Formação do Brasil Contemporâneo. Colonia*. São Paulo: Editora Brasiliense. São Paulo. 6º edição.
<https://favaretoufabr.files.wordpress.com/2014/03/formac3a3odo-brasil-contemporc3a2neo-caio-prado-junior.pdf>
- (2018). História econômica do Brasil. *Resistir Info*.
- (1987). *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense. 7º edição.

- Price, R. (1996). "Palmares como poderia ter sido," in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 52-59.
- Puntoni, P. (2002). *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitcc – Editora da Universidade de São Paulo.
- Quijano, A. (1992a). Colonialidad y modernidad/ Racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20. <http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- (1992b). Raza, etnia, y nación: cuestiones abiertas. Forgues, R. Ed. *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Perú: Amauta, 1-14.
- (1998). Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, IX (9), 113-122.
- (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Ed. Edgardo Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Centro de Investigaciones sociales (CIES)*. Lima, 201-246.
- (2000b), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Ed. Edgardo Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- (2000c). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1 (3), 533-580.
- (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. Comp. Mignolo, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* Buenos Aires: Ediciones delSigno/Duke University, 117-131.

(2002). Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, 17 (37), 04-29.

http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novos_rumos/article/view/2192

(2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Revista electrónica de Estudios Latinoamericanos*, 4 (14), 25-41.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4964/496451229002>

(2014). Colonialidad del poder y clasificación social. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. Comp. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 285-327. Argentina: CLACSO.

<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

(2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, O. (2007). Césaire y la formación de pensamientos decoloniales. *Convergencia*, 14 (43), 255-262.

<https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci.arttext&pid=S1405-14352007000100010&lng=es&tlng=es>

Quintão, A. A., & Wernet, A. (1991). *Irmãdades negras: outro espaço de luta e resistência, 1870-1890*. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quiroz, A. (1986). La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en los Reyes, Cartagena y México 1635-1649. *Revista HISTORICA*, X (2), 237-303.

<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8258/8562>

Ramos, A. (1937). *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Ramos, M. (1997). Origen y evolución de una imagen A Cristo-mimética: el Preste Juan en el tiempo y el espacio de las ideas cosmológicas europeas. *ISCTE, Lisboa. Política y Sociedad*. (25). Madrid, 37-44.
- Rascke, K. (2014). Um funeral “digno”: celebrações da morte na irmandade de Nossa Senhora do Rosario e São Benedito, Florianópolis (1888-1925). *Afro-Ásia*, 50 (2014), 129-169.
<https://www.scielo.br/j/afro/a/qTTrSQycVvW5qBJwBQd4XxQ/?format=pdf&lang=pt>
(2016). *Irmandades Negras: memórias da diáspora no sul do Brasil*. Curitiba: Appris.
- Reginaldo, L. (2011). *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*, São Paulo: Alameda.
- Reis, J/ Silvia, E. (1989). Negociação e conflito: A resistência negra no Brasil Escravista.
- Reis, J. J. (1995-1996). Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista usp*, São Paulo (28), 14-39.
(1996). Identidade e diversidade étnica nas Irmandades Negras no tempo da Escravidão. *Tempo*. 2 (3), 7-33.
https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf
- Reis, J. J. y Silva E. (1989). *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Ricardo, C. (1956). *La marcha hacia el oeste*, México-Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Ricupero, R. (2009). *A formação da elite colonial. Brasil c. 1530-1630*. São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- Ribeiro Rocha, M. (2017). *Ethíope regatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído*. São Paulo: Editora da Unesp.
- Robles, S. (1987). Rebeldia Escrava e Historiografia. *Estudos Económicos, São Paulo*, 17, 7-35. <https://www.revistas.usp.br/ee/article/view/157406/152766>
- Rodrigues, N. (1977). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: CEN, 5 ed.
- Rodriguez, M./Lima, M. y Neris, N. (2016). Racismo e insulto racial na sociedade brasileira: dinâmicas de reconhecimento e invisibilização a partir do Direito. *Novos Estudos*, 35 (3), 11-28. <https://www.scielo.br/pdf/nec/v35n3/1980-5403-nec-35-03-11.pdf>
- Rojo, G./Salomone, A. y Zapata, C. (2003). *Postcolonialidad y nación*. Chile: LOM Ediciones.
- Roquinaldo, F. (2012). Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade. *African Studies*, (121). New York: Cambridge University Press.
- Rueda, E. y Villavicencio, S. Eds. (2018). *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*. Argentina: CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20180803121753/Modernidad.pdf>
- Russel- Wood, A J. R. (2005). *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Tradução Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Said, E. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Argentina: Debate.
- Saunders A. (1982). *Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441–1555*. Nova York: Cambridge University Press.

- Santana, C. y Ferreira, M. (2019). A Escravidão negra no brasil: análise dos aspectos cultura e trabalho por meio das obras de Johan Moritz Rugenda e Jean Baptiste Debred. Publicado por *miniweb.com.br*.
http://www.miniweb.com.br/historia/artigos/i_moderna/pdf/escravidao_negra_brasil.pdf
- Santiago, A. R. (2019). Baladas e o Mar - Morada de Memórias - em O Canto dos Escravizados. *Sociopoética*, 2(21), jul. -dez, 1-39.
<https://revista.uepb.edu.br/SOCIOPOETICA/article/view/131>
- Santana, C. y Ferreira, M. (2002). A Escravidão negra no Brasil: análise dos aspectos cultura e trabalho por meio das obras de Johan Moritz Rugenda e Jean Baptiste Debred. Publicado por *miniweb.com.br*.
<https://www.fucamp.edu.br/editora/index.php/cadernos/article/view/36>
- Santo, A. (1999). A estética barroca do Latim da Clavis Prophetarum do P. Antônio Vieira, em: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 1.
<https://www.2.dlc.ua.pt/classicos/vieira.pdf>
- Saraiva, A. (1980). *O Discurso Engenhoso: Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*. Brasil: Editora Perspectiva.
- Sarduy, S. (1987). *Ensayos generales sobre el Barroco*. Argentina: Fondo de Cultura económica.
<https://libroschorcha.files.wordpress.com/2018/02/ensayos-generales-sobre-el-barroco-severo-sarduy.pdf>
- Sarmiento, A. (2009). Os engenhos estilísticos do Padre Antônio Vieira em “O Sermão do Mandato”. Parreira, L. y Abelha, M. Organiz. *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*, Brasil: Editora PUCMINAS, 64-71.

Schwartz, S. (1987). Mocambos, Quilombos e Palmares: A Resistencia Escrava no Brasil Colonial. *Estudos Econômicos, São Paulo*, 17, 61-88.

<https://www.revistas.usp.br/ee/article/view/157408>

(1988). *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550–1835*. Brasil: Companhia das Letras, co-edition with the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

(1999). La conceptualización del Brasil Posdependentista: la historiografía colonial y la búsqueda de nuevos paradigmas. Connaughton, B. y Sosa, I. (eds.), *Historiografía latinoamericana contemporánea*. México: UNAM.

Schwarcz, L. y Starling, H. (2015). *Brasil: Uma biografia*. São Paulo: Companhia das letras. 2º edição.

Segato, R. L. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. Eds. Quijano, A. y Mejía Navarrete, J. *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 1-30.

Serrão, V. (2016). El estudio de iconografía do outro e do exótico na arte sequencial à conquista de ceuta (séculos XV y XVI). Cord. João Abel da Fonseca, J. A./Dos Santos Maia, J. y Couto Soares, L. *Academia de Marinha. Actas XIV simpósio de História Marítima Ceuta e a expansão portuguesa*.

<https://academia.marinha.pt/pt/academiademarinha/Edies/XIV%20Simposio.pdf>

Sevilla Soler, R. (2021). La minería americana y la crisis del siglo XVII. Estado del problema. *Suplemento de A.E.A.*, XLVII, 61-80.

<https://digital.csic.es/bitstream/10261/6788/3/Mineria.pdf>

- Silva, J. y Ruiz, R. (2003). La carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica. *Revista E Journal*, 29, 77-95.
<https://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn29/EHNO2903.pdf>
- Silva, A. (2011). *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- Silva, L. (2013). A escola de Salamanca: Entre o medievo e a modernidade. Seara Filosófica. No. 6. *Escola de Salamanca*, 76-84.
<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofico/article/view/2566/2359>
- Silveira Guimarães, M. (2016). A população africana na irmandade de Nossa Senhora do Rosário: a cidade da Paraíba e o Mundo Atlântico. *Revista Crítica Histórica*. VII, (13). Dossiê temático.
<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/266/Dossi%C3%AA%204%20-%20Matheus%20Guimar%C3%A3es.pdf>
- Simão, M. (2010). As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História). Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Siqueira, M. (2009). Pobreza no Brasil colonial: representação social e expressões da desigualdade na sociedade brasileira. *Histórica, Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, 34, 1-10.
https://www.historia.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao34/material_01/texto01.pdf
- Soler, I. (2011). *Derrota de Vasco de Gama. El primer viaje marítimo a la India*. Barcelona: Acantilado.
- Souza L. (1986-19887). Rev. Bras. De História. São Paulo. 7 (13), 199-204.

- Souza, N. (1983). *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Brasil: Graal.
- Souza, Marina de Mello e. (2002). *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coração*, Belo Horizonte: Editorial UFMG.
- (2005), *Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Revista de História, No. 152, 79-98.
- Sweet, J. (2007). *Recrutar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70.
- Tapia, C. (2007). El discurso teológico de Antonio Vieira como mecanismo para objetar el sometimiento indígena en el estado del Marañón y Gran Pará. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (34), 247-322.
- <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127112570008.pdf>
- Tavares, A. (2018). Estancia e imagen de Portugal, según el viajero alemán -Jerónimo Münzer – en su periplo por la Península Ibérica (1494-1495). El caso de Lisboa, en: *Viaggiatori. Circolazioni, scambi ed Esilio*, (Secoll XII-XX),1 (2), Nápoles, 461-492.
- https://www.viaggiatorijournal.com/cms/cms_files/2018032121639_ztlj.pdf
- Teixeira, E. (2016). D. Sebastião: um Rei e um Mito. *Razón y palabra*. 20 (94). Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 20 (94), 1202-1209.
- <https://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/766.pdf>
- Thomas H. (1998). *La trata de esclavos: Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Editorial Planeta, S. A.
- (2006). *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade 1440-1870*. Londres: Ed. Phoenix.
- Tinhorão, J. (1988). *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho.

- Todorov, T. (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Toulmin, Stephen (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península (original publicado en 1990).
- Trias, L. y Extremera, N. (2007). A Evangelização e o Quinto Império em Antônio Vieira. *Revista Unisinos, São Leopoldo*, 244, 2. <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/21-artigo-2007/1494-luisa-trias-folch-e-nicolas-extremera-tapia>
- Vainfas, R. (1986). *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes.
- (1996). Deus contra Palmares - Representações senhoriais e ideias jesuíticas. Reis, J. J. /Dos Santos Gomes. Eds. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2009) Guerra declarada e paz fingida na Restauração Portuguesa, *Tempo*, (27). <https://www.scielo.br/j/tem/a/HKh93WFmqCWYSg6qBMtssFj/?format=pdf&lang=pt>
- (2011a). *Antônio Vieira*. Brasil: Companhia das Letras, Editora Schwarcz.
- (2011b). Deus contra Palmares. Representações senhoriais e idéias jesuíticas. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4934279/mod_resource/content/1/Untitled_29082019_195249.pdf
- Van den Besselaar, J. y Vieira, A. (1981). *O Homem, a Obra, as Idéias*. Portugal: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Van den Besselaar, J. (2002). *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Vaz de Caminha, P. (2009). Carta del descubrimiento de Brasil. (Traducción del portugués y prólogo de Isabel Soler), *Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre*

o achamento do Brasil, Barcelona: Publicado por Acantilando Quaderns Crema, S.

A.U. https://cartas_descub-brasil-extracto-y-indice.pdf

Viaro, A. (2014). Quilombo dos Palmares: Historiografia do período colonial.

https://www.eeh2014.anphrs.org.br/resources/anais/30/1405448106_ARQUIVO_textoparaaANPUH1.3semresumo.pdf

Vicens Vives, J. (1966). La formación del imperio colonial holandés. Vicens Vives, J.

Historia general moderna. Del Renacimiento a la crisis del siglo xx, Cuarta Edición,

Tomo I, Barcelona: Montaner y Simon, 328-331.

Vieira, Antônio. (1951). *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa.

(1959). *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Alves, G. Porto: Lello & Irmão Editores. Tomo XI.

(2003). *Cartas do Brasil: 1626-1697. Estado do Brasil e Estado do Maranhão e grã Pará*. Brasil: Editora Hedra Ltda.

(1998). *Sermões, Tomo XII*. Brasil: Editorial Edelbra.

<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documents/0043-01975.html>

(2003). *Sermões, Tomo I*. Brasil: Editora Hedra Ltda.

(2003). *Sermões, Tomo II*. Brasil: Editora Hedra Ltda.

Vieira, M. (1991). O auto-retrato barroco: literatura e artes plásticas. *Estudos Portugueses y Africanos*, 17, 17-26.

<https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/epa/article/view/5662/6036>

(1989). *A oratória barroca de Vieira*. Portugal: Editorial Caminho.

Vilela, M. (1997). Uma questão de igualdade: Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do século XVII. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Visconde de Paiva Manso (1961). História do Congo (Documentos). Rodrigues, J. *Brasil e África: outro horizonte (relações e política brasileiro-africana)*. Brasil: Editora Civilização Brasileira S. A.

Watkins, Case (2015), African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil, *Environment and History*, 21 (1), 13–42. <https://doi.org/10.3197/096734015X14183179969700>.

Acceso a los tres sermones de Antonio Vieira sobre la esclavitud negra:

Sermón XIV del Rosario

<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134970>

Sermón XX del Rosario.

<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134977>

Sermón XXVII del Rosario

<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134984>