



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte.
revistas.ucn.cl



CUADERNOS DE TEOLOGÍA
Universidad Católica del Norte

ISSN: 0719-8175 (En línea)

Analogías misioneras en el Congo y el Brasil coloniales a finales del siglo XVII: *estudio retórico-literario de los relatos de los capuchinos Martin de Nantes y Girolamo Merolla da Sorrento*

Missionary analogies in the colonial Congo and Brazil at the end of the XVIIth century: *a rhetorical-literary study of the accounts written by the capuchins Martin de Nantes and Girolamo Merolla da Sorrento*

José Sarzi Amade*  <https://orcid.org/0000-0002-5681-704X>

*St. John's University, Asistente de investigación. Doctor en lenguas románicas CAER – Université d'Aix-Marseille.  jose.sarzi19@stjohns.edu



Resumen:

Un estudio comparativo entre las relaciones de misión escritas por dos sacerdotes capuchinos: el francés Martin de Nantes, autor de *Relation Succincte et Sincère [...]* (1707) y el italiano Girolamo Merolla, autor de *Breve e Succinta Relazione [...]* (1692). El ensayo tiene la intención de destacar, a través de un estudio retórico-literario de las obras antes mencionadas, el equivalente *modus operandi* presente en ambos textos. Para hacerlo, se tomará como punto de inicio un análisis imagológico sobre las descripciones de los pueblos evangelizados de Brasil y Congo realizadas por estos sacerdotes. Conjuntamente, se mencionarán las principales líneas del ministerio de cada uno de ellos y se escudriñará sobre la manera cómo su misión religiosa es incorporada en el contenido de sus respectivos textos. Asimismo, se analizarán los elementos escriturales inherentes al celo de los predicadores en ejercicio.

Palabras Clave: Misión; Capuchinos; África; América del Sur; Retórica.

Abstract:

A comparative study between two missionary accounts which were written by two Capuchin priests: the French Martin de Nantes, author of *Relation Succincte et Sincère [...]*, 1707, and the Italian, Girolamo Merolla (*Breve e Succinta Relazione [...]*, 1692). This essay intends to highlight, through a rhetorical-literary study, the very similar *modus operandi* present in both texts, to achieve this objective, an imagological analysis of the descriptions about the evangelized people and the places of Brazil and Congo carried out by French and the Italian priests will be taken as starting point. Additionally, I will mention the main lines of every missionary ministry and I will pore over how their mission's responsibilities were incorporated within their texts. Likewise, I will analyze the scriptural elements concomitant to the preacher's zeal when performing their religious duties.

Keywords: Mission; Capuchins; Africa, South America; Rhetoric.

Fecha de recepción: 16 de agosto 2019 | Fecha de aceptación: 23 de Diciembre de 2019

Introducción

Hacia finales del siglo XVII, los frailes menores capuchinos, misioneros Girolamo Merolla da Sorrento y Martin de Nantes, ejercieron cada uno su ministerio de evangelización en los territorios ultramarinos portugueses. Si bien los lugares geográficos en los cuales se afincaron difieren para los dos sacerdotes —Brasil para el francés y el reino del Congo para el italiano— los testimonios que relatan sus experiencias, en forma de relato de viaje y de relación descriptiva, presentan cuantiosas similitudes.

Es por ello que, por medio del análisis de estos textos relativamente poco estudiados, se tratará de resituar la vida y la obra de ambos sacerdotes. Para lograr este objetivo, este ensayo llevará a cabo un estudio a modo de trayecto retórico-literario, en el cual se dará mayor resonancia a las analogías imago-temáticas presentes en sus relaciones, particularmente en términos de la percepción del otro, es decir, del sujeto no cristiano. Asimismo, se prestará especial atención a los elementos textuales que constituyen una suerte de auto-mitificación de ambos sacerdotes. En consecuencia, el análisis comparativo de numerosos fragmentos de ambas relaciones permitirá comprender mejor hasta qué punto este tipo de narración constituye un artificio literario al servicio de la auto-glorificación de los misioneros, abriendo el paso para establecer una serie de consideraciones sobre sus textos.

1. La misión de los padres

Desafortunadamente, existen muy pocos elementos biográficos a nuestra disposición sobre Girolamo Merolla da

Sorrento y Martin de Nantes (Lexicon Cappuccinum, 1951)¹. En efecto, no hay registro de sus nacimientos o muertes, ni siquiera una escritura notarial u otro registro que informe sobre sus vidas antes y después de su misión. Por otra parte, contrariamente a algunos de sus contemporáneos, quienes obtuvieron mayores responsabilidades o prestigio dentro de la Orden de los Hermanos Menores, ellos no fueron objeto de una “*vida de autor*” o incluso de una “*vida de santo*”, ni han sido integrados en tratados de carácter apolo-gético o hagiográfico como podía suceder en aquella época marcada por el espíritu contrarreformista. Por lo tanto, es exclusivamente a través de sus escritos que podemos encontrar detalles precisos acerca de sus respectivas existencias.

1.1. Transformación de la dimensión religiosa

La bula del papa Gregorio XV (1621-1623) *Inscrutabili Divinae Providentiae*, promulgada el 22 de junio de 1622, es el acto oficial de fundación de la Congregación *de Propaganda Fide*, que eleva el papel del misionero al rango apostólico y universal. En su contenido, el documento pontificio desarrolla la metáfora hilada del “*buen pastor*” que debe aumentar su rebaño y traer de vuelta a la oveja perdida. Para hacerlo, cada misionero tendrá la misma responsabilidad que el apóstol Pedro, el primer pastor de la Iglesia: la de convertir a todos los hombres cuya mente ha sido cegada y envilecida por la servidumbre y el paganismo en los cuatro rincones del mundo. De hecho, las dos causas principales que dieron origen a esta congregación son: el intervencionismo de la iglesia como pilar fundamental en la

¹ Consideramos que esta referencia es la única viable en términos de datos biográficos.

repartición los nuevos “descubrimientos” ibéricos y el espíritu post-tridentino, cuyos objetivos principales eran: luchar contra la expansión del protestantismo; lograr la pacificación de Europa por la unión de sus príncipes contra el poder otomano; reformar la disciplina litúrgica del catolicismo (Gril, 1869, pp. I-III; Jezernik, 1971, pp. 465-482). Los capuchinos Girolamo Merolla da Sorrento y Martin de Nantes pertenecían a este organismo y, en consecuencia, sus textos están marcados por la ideología de esta congregación.

1.2. Liberación de las religiones: las víctimas

Las esperanzas de cristianizar el Bajo Congo eran altas, pero la primera misión comenzó sólo en 1640 y se extendió hasta 1717 bajo los auspicios de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Fue precisamente el papa Urbano VIII quien, erigiendo la Congregación en organización independiente, instauró en el Congo una prefectura apostólica, la cual dependía directamente de Roma. A partir de este hecho, desde el ya mencionado año de 1640, los capuchinos italianos fueron escogidos para evangelizar en el Congo, ocupando un lugar preponderante en la futura actividad misionera.

Entre estos capuchinos se encuentra Girolamo Merolla, originario de Sorrento, quien formó parte del centenar de misioneros enviados al Congo y Angola entre 1673 y 1701 (Sarzi Amade, 2017a, p. 39).

“Girolamo Merolla natif de Sorrento, fut élève dans la province de Naples. Il partit en mission pour le Congo en 1683, où il participa au brûlant débat sur la servitude et l’esclavagisme. En 1692, afin de recouvrer la santé, il alla

s’établir au Brésil. Et de là, il revint au Congo et mourut à Luanda en 1697”.
(Lexicon Capuccinum, 1951, p. 519)².

Su relación, *“Breve e Succinta Relazione del Viaggio nel Regno di Congo nell’Africa Meridionale, fatto dal P. Girolamo Merolla da Sorrento, Sacerdote Cappuccino, Missionario Apostolico. Continente variati clima, arie, animali, fiumi, frutti, vestimenti con proprie figure, diversità di costumi, e di viveri per l’uso humano”*, fue publicada en 1692. La obra está dividida en dos partes. La primera narra los hechos desde su salida de Italia hasta que asumió el cargo en la misión del condado de Soyo, desde el 27 de mayo de 1683, y refiere que, debido a una serie de enfermedades, no pudo relatar muchos hechos relevantes sobre este territorio. La segunda parte describe a un misionero cuya salud está en suspenso: relata sus aventuras para tratar de llevar la fe a un reino aledaño al Congo, el Kakongo, y para coronar a un rey con el fin de restaurar la soberanía perdida del Congo. Ambas acciones fracasaron por la recaída de salud de Merolla y por la dañina relación de fuerzas de estos reinos con Angola.

También se sabe que el misionero volvió a África en 1692, después de regresar a su Italia natal en 1688. Durante este período, probablemente estaba ocupado publicando su libro. Este fue escrito con la ayuda de un escritor-secretario o amanuense llamado Giovanni Piccardo de Nápoles, a quien Merolla dictó sus memorias de misión a su regreso. La rapidez con

² *“Girolamo Merolla, nacido en Sorrento, fue seminarista de la provincia de Nápoles. Fue misionero en el Congo en 1683, donde participó en el ardiente debate sobre la servidumbre y la esclavitud. En 1692, con el fin de recuperar su salud, se trasladó a Brasil. De allí regresó al Congo y murió en Luanda, en 1697”.*
(N. del T.)

la que fue publicado, algo inusual para libros del mismo género³, llega incluso a ser enfatizada por Piccardo, quien en el "*breviloquio a chi legge*" advierte al lector de la naturaleza inacabada o incluso chapuceada de la obra. Sin embargo, es evidente que, más allá de la aparente modestia característica de las *captatio benevolentiae* de la época, fue el propio amanuense quien otorgó un estilo histórico, un *ornatus* retórico o una amplificación épica al texto, dando lugar a la heroización de su compañero Merolla (Sarzi Amade, 2016a, p. 31; 2017a, pp. 10-16).

A modo de etnógrafo, Merolla incluyó en su libro exhaustivas descripciones sobre las poblaciones exóticas encontradas (caboclos de Brasil, Hotentotes de África austral, Bakongo del reino del Congo, los de las comarcas cercanas como Loango, Kakongo, Ngoyo, Matamba, Ngobila, Kasanje, y de otros pueblos más lejanos situados en las fronteras de este reino, tales como Kuba, Luba, Lunda). Asimismo, ofrece información sobre la flora y fauna que lo rodeaba, resultando en muchos casos aproximativo, pues siendo un individuo del siglo XVII, época aún carente de la taxonomía de Linneo, para nombrar o explicar lo desconocido tendía a una constante oscilación entre la analogía y la diferenciación, rendiendo

³ Los libros de otros misioneros capuchinos italianos que habían estado en África durante el mismo periodo conocieron la imprenta después de un proceso de censura mucho más largo. Ejemplos palpables lo constituyen el caso de Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo cuya *Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba et Angola* fue publicada 10 años después de la misión del sacerdote y Antonio Zucchelli da Gradisca, quien fue misionero desde 1697-1704, cuya *Relazioni del viaggio, e missione di Congo nell' Etiopia inferiore* occidental fue publicada solamente en 1712, es decir cuatro años antes de su muerte.

tenue incluso la frontera incluso entre *aquaticilia* y *volaticilia* de la inexplorada fauna exótica (Sarzi Amade, 2016b, pp. 141-177). En cuanto al contexto situacional propiamente dicho, Girolamo Merolla dedicó parte de su narración a los hechos históricos, retomando, aunque de manera fragmentada, los acontecimientos dinásticos del reino del Congo, en contacto con la presencia lusitana, desde su llegada en 1483 hasta el momento en que el territorio se convierte en un reino subyugado por la anarquía, resultado de las luchas entre clanes - Kinlaza vs. Kimpanzu (Sarzi Amade, 2016b, pp. 48-49, 55-89; Merolla da Sorrento, 1692, pp. 317-333; Thornton, 1983, pp. 69-96; 1998, pp. 1-3, 20-25, 36-41; Cuvelier, 1946, pp. 37-51, 58-76; Balandier, 1965, pp. 31-38; Cornevin, 1966, pp. 37-46).

Finalmente, este último fue un testigo privilegiado del comercio transatlántico que había tomado lugar en el Congo (Mpinda), Angola (Luanda, Lobito, Benguela), en los reinos de Ngoyo, (Cabinada), Kakongo (Malimbe, Malongo, Fútila, Lândana) y de Loango (Bouali, Punta Negra). Nuestro misionero organiza, en la medida de sus posibilidades, la lucha contra la plaga de la esclavitud, cuya sujeción guerrera se practicaba mucho antes de la llegada de los portugueses entre estos pueblos. Conjuntamente, los colonizadores adoptaron aquellos esquemas de dominación local que se adaptaban perfectamente a sus propios intereses: pagaban impuestos municipales sobre sus naves y confiaban sus cargas de esclavos a las elites locales antes de tomar el camino del comercio triangular. Merolla, trató de oponerse a estas prácticas por medio de la intimidación e incluso de la excomunicación a los comerciantes africanos, o interponiéndose contra las flotas inglesas y holande-

sas - a quienes llamó herejes -que también venían a abastecerse en estos países. Más en general, se refiere en su libro a esta iniquidad de las coronas europeas e insta a *de Propaganda Fide* a tomar medidas para detener este mal. Mientras que este último tomó parte en esta lucha, e incluso puso a riesgo su seguridad, también tuvo que resignarse a ver este triste espectáculo en pleno desarrollo (Filesi, 1968, pp. 58-59; Merolla da Sorrento, 1692, pp. 127-129, 202-204, 209, 219, 221-231; Toso, 1992, p. 205-206; Gray, 1984, pp. 803-811).

1.3. Martin de Nantes: un sacerdote bretón en un Brasil en expansión

Como se ha dicho, son pocos, en efecto, los datos biográficos sobre Martin de Nantes. Esto es, por ejemplo, lo que el *Lexicon Capuccinum* refiere sobre el misionero francés:

"Il fut prédicateur de Bretagne. En 1671, il fut envoyé au Brésil chez les Indiens des forêts des rives de São Francisco, appelés dans cette région Cariris; il rentra dans sa patrie en 1688" (Lexicon Capuccinum, 1951, p. 1065).⁴

A esta breve información podemos añadir que Martin de Nantes pertenece al contingente de los 40 capuchinos bretones que ejercieron su ministerio en Brasil entre 1642 y 1702 (Regni, 1988, p. 247). Al igual que Girolamo Merolla, el sacerdote francés escribió su *Relation succincte et sincère de la Mission du Père Mar-*

tin de Nantes, Prédicateur Capucin, Missionnaire Apostolique dans le Brésil parmi les Indiens appellés Cariris, la cual fue publicada en 1706⁵. En ella, el misionero también capta la benevolencia del lector y pide disculpas por la bajeza de su obra, cuyo estilo tiene elementos del diario de viaje, de las bitácoras de navegación y, por supuesto, de las relaciones descriptivas de carácter misionero del periodo. Conjuntamente, recalca la cortesía de su superior, quien le animó a publicar la obra a pesar de sus supuestas limitaciones (Martin de Nantes, 1888, p. 11). Estructuralmente, el texto está organizado en dos partes. En la primera se intenta *"representar, primero, el estado donde estaba esta nación [kariri (tupis) de las aldeas de Aracapá y de Cavallo] antes de ser convertido en nuestra santa fe; en segundo lugar, el estado donde se encuentra desde su conversión"* (p. 19). La segunda parte del libro corresponde al paso del capuchino por San Salvador de Bahía para asumir allí las funciones de padre superior.

La permanencia de Martin de Nantes en el territorio brasileño duró diecisiete años, desde 1671-1688. Esta inició, sin embargo, marcada por el miedo, ya que fue llamado desde Pernambuco para reemplazar al padre Théodore de Lucé, cuya vida fue amenazada con motivo de una fuerte disputa entre los kariri y la comunidad negra debido al asesinato de un indígena (p. 59). Partió hacia la aldea de Aracapá, situada en los confines de los estados de Bahía y Pernambuco, a orillas del río San Francisco. Pasó ocho meses de aldea en aldea para la evangelización de los kariri (p. 63). Estos hechos ocurrieron al

⁴ "Fue predicador de Bretaña. En 1671, enviado a Brasil entre los indios de los bosques de las orillas de San Francisco, llamados en esta región Kariri; volvió a su patria en 1688". (N. del T.)

⁵ Por razones lingüísticas, vamos a utilizar en el marco de este artículo una versión modernizada de 1888 pero totalmente fiel en su contenido a la edición príncipes de 1706.

mismo tiempo que la presencia de misioneros franceses en Brasil fue vista con malos ojos, pues habían adquirido la reputación de ser espías o traidores a sueldo del rey Luis XIV. Se decía que su función en el territorio era la de instigar rebeldías, llegando incluso a proveer de armas a las poblaciones indígenas para que pudiesen actuar contra los portugueses⁶. Al respecto, Martin de Nantes replicaba:

“Le Brésil est un exil et une retraite pour plusieurs criminels, condamnés, soit par le Tribunal de l’Inquisition, soit par l’autre. Ce pays se remplit d’habitants défectueux et vicieux bien plus que d’autres, parce qu’on y vit avec beaucoup de liberté et de libertinage, et que le crime y règne assez impunément” (p. 98)⁷.

El sacerdote trató de hacer frente a estas calumnias, enviando, por ejemplo,

⁶ Este clima sospechoso se explica en parte por el hecho de que Francia también había tenido ambiciones coloniales en Brasil. Francia poseía asentamientos en estas tierras, pero los franceses no habitaron allí permanentemente. Los colonos franceses fueron expulsados de la bahía de Guanábana en 1567, luego del Maranhão en 1612. Los misioneros capuchinos franceses llegaron a Olinda en 1641, después de haber sido deportados por los holandeses de Angola en el contexto de las guerras neerlandesa-portuguesa (1624-1654), y obtuvieron el derecho de quedarse en Brasil (cf. Gadenne, 1997, pp. 41 et Langfur, 2014, pp. 90-91). La expulsión de los Capuchinos bretones (1702) se produjo en un momento de desacuerdo entre Francia y Portugal, cuando el Rey Portugués Pedro II se alió con Carlos de Austria contra el nuevo soberano francés al trono español, el Borbón Felipe V.

⁷ *“Brasil es el lugar de exilio y una retirada para varios criminales, condenados, sea por el Tribunal de la Inquisición, sea por el otro. Este país está lleno de habitantes defectuosos y viciosos mucho más que los de otros [lugares], porque se vive allí con mucha libertad y libertinaje, y porque el crimen reina allí bastante impunemente”*. (N. del T.)

un escrito a la corte de Lisboa directamente dirigido a la francesa María Francisca de Saboya-Nemours, esposa del rey portugués Pedro II (pp. 73-75, 97-98). Pero las intrigas continuaron, especialmente cuando este último prestó ayuda a los kariri de Canabrava (Bahía), habitantes de las aldeas administradas por los jesuitas, en las cuales algunos portugueses aventureros habían creado problemas, quemado y esclavizando a las poblaciones (pp. 98-101).

El hecho más significativo de la misión de este sacerdote francés ocurrió en el ámbito de la conquista del traspais (sertão) desde las capitanías de Bahía o de Pernambuco, las cuales crecían al ritmo del desarrollo de las actividades ganaderas que, hacia finales del siglo XVII, llegaron a alcanzar al lejano Maranhão. De hecho, a causa de la expansión de la ganadería, del hambre y de la sequedad, los indios del río Salitre, afluente del río San Francisco, se levantaron contra los granjeros colonos y asesinaron a algunos de ellos. Martin de Nantes fue implicado, contra su voluntad, en la revuelta (Gadenne, 1997, pp. 52-53). Tomando represalias contra los revoltosos, el coronel Francisco Dias d’Ávila, *fidalg* de Bahía hizo perecer a los rebeldes. Frente a esta situación que reflejaba un evidente abuso de poder, el capuchino francés se encontró en una disyuntiva: ¿Debía tomar partido por sus indios catecúmenos, o plegarse ante los proyectos económicos del gobernador general de Bahía? Él optó por la primera opción, defendió la causa y los derechos de los kariri d’ Aracapá y Bambu en diferentes audiencias delante de las autoridades de la ciudad. Fue absuelto y lavado de sospechas con relación a su detractor Dias d’Ávila, pero debió sin embargo volver a su patria con el motivo

de desacuerdos entre la Congregación de Propaganda Fide romana y la corona portuguesa (Martin de Nantes, 1888, pp. 106-114, 120, 126, 166-167).

1.4. El encuentro de los dos misioneros

Aunque, como se ha descrito en los párrafos precedentes, estos dos misioneros-autores capuchinos provenían de lugares diversos y evangelizaban en continentes diferentes, tuvieron la oportunidad de encontrarse en Brasil, precisamente en San Salvador de Bahía. Este evento es narrado tanto por el capuchino italiano como por el francés. En su *Relatione*. Girolamo Merolla relata que se detuvo el 17 de enero de 1683 en Bahía, antes de encontrar un barco que le permitía ir a África y a su misión en el Congo (Merolla da Sorrento, 1692, p. 46). Martin de Nantes, por su parte, refiere que un sacerdote italiano visitó sus dependencias y provee un retrato que corresponde al de Girolamo Merolla regresando de la misión de África en 1688 (1888, pp. 114-115). Por otra parte, y volviendo al relato que el italiano realiza de su estancia en Bahía (en 1683), Merolla alude a su compañero Martin de Nantes, llamándolo "*Martino Francese*" y encomia la eficacia en su ministerio de evangelización:

"Questo Padre avea ridotti alla Santa Fede gran quantità degli stessi, né capiva in sé per l'allegria, riuscendo buoni Cristiani, in modo che, quando stanno in Chiesa (dico a nostra confusione), si veggono quasi immobili come statue, riverenti e genuflessi con amb'i ginocchi a terra; e benché sentissero qualsivoglia rumore o strepito, niuno ardisce voltarsi indietro; anzi il dire parola

alcuna in luogo sacro è da loro tenuto per sacrilegio" (Merolla da Sorrento, 1692, pp. 37-38)⁸.

Girolamo Merolla, quien hasta aquel momento no había tenido todavía ninguna experiencia en las misiones ultramarinas, felicita al sacerdote galo, considerándolo un individuo aculturado y experto en asuntos de lenguaje, pues había logrado aprender el complicado idioma kariri en solamente cuatro años (p. 38)⁹. El énfasis que el italiano pone a las habilidades del francés para lograr un óptimo dominio de las lenguas amerindias resulta *sui generis*, principalmente si se toma en cuenta que en su relación no hay menciones sobre la importancia que el conocimiento de las lenguas kikongo o el kimbundu habladas en el reino del Congo o de Angola, tenían para los evangeliza-

⁸ *"Este padre había reducido a la Santa Fe una gran cantidad de ellos, ni lo entendía él mismo debido a la alegría, a ser buenos cristianos, de modo que, cuando están en la iglesia (digo a nuestra confusión), se pueden ver casi inmóviles como estatuas, reverentes, y genuflexos con ambas las rodillas por tierra; y, aunque oigan cualquier ruido o estrépito, ningún hombre se atreve a mirar hacia atrás; al contrario, decir cualquier palabra en el lugar sagrado está en ellos sostenido por sacrilegio."* (N. del T.)

⁹ En el momento de su salida del río San Francisco, el padre Martin de Nantes confía un precioso material en lengua indígena a aquello que lo sustituirá entre los Kariri, el padre Bernard de Nantes: *«[...] j'ai fait un dictionnaire de la langue des Cariris, un art ou rudiment de la doctrine chrétienne, et un modèle d'examen pour la confession. J'ai traduit la vie de quelques saints, et fait des cantiques spirituels sur les mystères de la foi, sur le ton des hymnes dont le chant est plus agréable, pour faciliter aux missionnaires l'usage de la langue»; "[...], hice un diccionario de la lengua de los Cariris, un arte o un rudimento de la doctrina cristiana, y un modelo de examen para la confesión. Traduje la vida de unos santos, y he hecho cánticos espirituales sobre los misterios de la fe, sobre el tono de los himnos cuyo canto es más agradable, para facilitar el uso del idioma por los misioneros"*. (N. del T.) (Martin de Nantes, 1888, pp. 145-146). Fue Bernard de Nantes quien lo publicó en 1709, bajo el nombre de *Katecismo Indico da lingua Kariris*.

dores que debían llevar a cabo su misión en los territorios africanos.

2. Un artificio literario al servicio del celo misionero

En un artículo precedente referí a la manera cómo las relaciones de los padres capuchinos en las misiones del Congo y Angola traducían el espíritu de sistema de aquellos cuyas acciones y consideraciones a menudo convergían y se entrecruzaban indistintamente. Asimismo, señalé que la retórica celosa, a veces torpe, presente en este tipo de narración puede ser considerada como el resultado de un comportamiento entre el culturcentrismo y el dogmatismo bíblico — casi normales a finales del siglo XVII— de los cuales eran imbuidos estos misioneros. Aludo a mis consideraciones anteriores porque estas me sirven para enfatizar que, en su condición de religiosos, los dos misioneros capuchinos analizados en este estudio tenían una visión precisa de la sociedad, gobernada por los valores morales propios del creyente. Por consiguiente, las trasgresiones del otro, así como la incompreensión de los demás, generaban reacciones de rechazo, intolerancia e incluso violencia. Conjuntamente, a los elementos culturales se sumaban ciertos padecimientos psíquicos generados por un sentimiento de desarraigo que desembocaba en un comportamiento depresivo, irritable y ansioso, cuyas secuelas se perciben claramente en sus textos (Sarzi Amade, 2016b, p. 181; 2017b, pp. 148-149; 2018, pp. 237-260).

En relación con lo anterior, en el ámbito de este artículo me gustaría señalar algunas analogías existentes entre los textos de Martin de Nantes y Girolamo Merolla, quienes, a pesar de haber estado

en contacto con gentes y lugares geográficamente distantes, dan pruebas de una gran similitud en los epítetos utilizados para las descripciones de las personas o lugares y en el modo unívoco de tratar, considerar y predicar a los respectivos pueblos indígenas con los que se codeaban. Hablando desde una perspectiva imagológica, las características descriptivas usadas en ambos textos no corresponden únicamente a recursos discursivos exclusivos de sus autores, sino que están presentes en la mayoría de los textos de los predicadores misioneros de ese tiempo marcado por el pensamiento tridentino, en el cual pondera una representación de la realidad binaria, voluntariamente distorsionada según su pertenencia al Bien o al Mal. Por lo tanto, sus escritos, alaban el campo del bien, el propio, y denigran el campo del mal, el del otro.

2.1. La escritura denigratoria

Es precisamente porque el otro es poco conocido o mal entendido que, al referirse a este, el contenido de ambas relaciones toma un pliegue peyorativo o fabuloso, tendiendo a la sistemática representación negativa de la alteridad y, por consiguiente, ofrecen un retrato del no europeo en el que se vislumbra una actitud eurocéntrica. Desde el principio, en el prefacio de las relaciones de los dos capuchinos, se establece el tenor imagológico de las mismas: el de haber pasado su misión entre los salvajes, los bárbaros en presa del demonio:

"[...] je n'ai travaillé qu'à la conversion des pauvres sauvages, qui n'ont ni rois, ni lois, ni gouvernements, ni arts, ni sciences, ni écritures, et qui vivent plutôt en bêtes qu'en hommes (sur quoi je vous prie de faire réflexion"

xion)" (Martin de Nantes, 1888, pp. 9-10).

"[...] o pure con faticosi Esercizii di predicare a quelle barbare Nazioni, soffrire un lungo e continuato martirio, a fine di ridurle alla luce dell'Evangelo, alla cognizione del vero Dio ed alla verità della Fede, di cui affatto son prive; e tanto più per esser quei popoli, e specialmente i convicini, come sono i Giaghi, grandemente inclinati a sacrificare, non al vero Dio ma direttamente al Demonio" (Merolla da Sorrento, 1692, p. 3).¹⁰

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede colegir que, la ausencia de conocimiento y comprensión de los sacerdotes sobre estos pueblos con sistemas religioso-valorativos distintos a los modelos europeos, condujo a que ambos misioneros los clasificaran superficialmente en categorías míticas o bíblicas. Merolla da Sorrento recupera a su cargo las observaciones de Plinio el Viejo, quien establecía los orígenes de la raza negra a partir de *Aethiops*, supuesto hijo de Vulcano, cuya etimología significa: *"de la cara quemada"*. Sin embargo, prefiere, siguiendo la exégesis bíblica, precisar en su texto que el individuo africano es el fruto de una maldición que se remonta a la transgresión de Cam, hijo de Noé, quien, habiendo visto a

su padre en su desnudez, engendró a un hijo negro llamado Cus, el antepasado de la raza negra (1692, pp. 257-261). Del lado de Martin de Nantes, se recurre al *topos* del paraíso perdido, en boga con los nuevos descubrimientos¹¹, haciendo de los indios seres inocentes similares a los de la edad dorada, pero que simultáneamente poseían cierto grado de hipocresía y pusilanimidad que no los eximía del pecado. En consonancia, para el misionero bretón la desnudez de los aborígenes no representaba un motivo de vergüenza, por ello sostenía que ellos *"eran de los hombres razonables como nosotros, los niños de Adam como nosotros, aunque ignorantes"*, y que era en virtud de esto que había que convertirlos (1888, pp. 23, 25-26, 78).

En cuanto a las costumbres y cultos de estos pueblos, en su conjunto eran vistos como una serie de supersticiones y engaños, característicos de los adoradores del diablo. Se encuentran en Martin de Nantes y Merolla da Sorrento pasajes descriptivos que presentan una clara y absoluta necesidad de la revelación del divino evangelio para rescatar de los abismos de la ignorancia y de la idolatría en los que están sumergidos tanto los africanos como indios:

"Leur culte à l'égard des dieux qu'ils s'étaient imaginés, était aussi ridicule et honteux que les choses qu'ils adoraient. Ils avaient un dieu qui présidait aux légumes que la terre

¹⁰ Martin de Nantes: *"Sólo he trabajado para la conversión de los pobres salvajes, que no tienen reyes, ni leyes, ni gobiernos, ni artes, ni ciencias, ni escrituras, y que viven más bien como bestias que como hombres (en lo que les ruego hacer reflexión)";* Merolla da Sorrento: *"[...] o también con Ejercicios difíciles de predicación a aquellas Naciones bárbaras, sufriendo un martirio largo y continuo, con objetivo de reducirlos a la luz del Evangelio, al conocimiento del Dios verdadero y a la verdad de la Fe, de la cual están completamente carentes; y aún más ser aquella gente, y sobre todo los convecinos, como los 'Giaghi', muy inclinados a sacrificar, no al Dios verdadero, sino directamente al Diablo"*. (N. del T.)

¹¹ Por ejemplo, Pietro Martire de Anghiera (1457-1526) en su obra *De Orbe Novo*, escrita poco después del descubrimiento de las Américas, mostró gran empatía por estos pueblos del Nuevo Mundo. Él pensaba que los indígenas estaban viviendo en una edad de oro, mientras que los europeos habían salido de ella desde hace tiempo y se encontraban en la edad de hierro debido a su astucia. El los veía aún más felices que los itálicos que, según Virgilio, fueron encontrados por Eneas (Cro, 1989, pp. 398-400).

produit: un autre à la chasse: un autre aux rivières et aux poissons ; et, à tous ces dieux ils faisaient en certains temps des fêtes, et leur rendaient leurs adorations. Ils leur présentaient quelque espèce de sacrifice des mêmes choses qu'ils recevaient, avec des cérémonies peu différentes, qui consistaient en danses, peintures sur leurs corps, festins, et presque toujours impudicité, faisant peu de cas, dans ces occasions des adultères mêmes. [...]. Pour être heureux à la chasse et à la pêche, ils faisaient brûler quelques os de leur chasse et quelques épines de leurs poissons [...]. Les maîtres des cérémonies en faisaient boire aux jeunes gens dans du suc de certaines herbes amères, et scarifiant plusieurs parties du corps de cette jeunesse, avec des dents très aigües et arrangées dans de la cire, ils frottaient ces scarifications de cette cendre, et la faisait entrer dans leur peau avec douleur " (Martin de Nantes, 1888, pp. 20, 24).

"Di cose superstiziose ne stanno sì pieni [...] sendomi stata riferita la quantità d'ammaliati cerchiati che nelle nude braccia teneva con altre superstizioni, riserbandomelo nel ritorno, come tempo più opportuno, per farlo ravvedere del cattivo stato in cui ne viveva. Avanti le porte delle Case non pochi tengono gli'Idoli, de' quali n'ho rimirati grandi fin'a cinque palmi di legno, grossamente intagliati, ed altri più piccoli, collocandoli similmente ne' campi; ove non s'adorano, ma per far penetrare a chi andrebbe in cotal podere o stanza per rubbarvi, che non di lungo per suo castigo morirebbe. Chi tiene Idoli dentro le Case ad ogni prima di Luna

è costretto ad ungerli di legno rosso polverizzato, [...] di più m'accorsi che molti nelli quattro angoli delle loro abitazioni vi tenevano alcune conochiette di stregarie ripiene" (Merolla da Sorrento, 1692, pp. 279-282)¹².

Como tal, tanto Merolla da Sorrento como Martin de Nantes no transigían frente a las creencias alejadas de la ortodoxia cristiana, siendo su intención de hacer *tabula rasa* con estas manifestaciones que consideraban ridículas, ignorantes y peligrosas.

¹² Martin de Nantes: "Su adoración a sus dioses imaginarios era tan ridícula y vergonzosa como las [demás] cosas que reverenciaban. Tenían un dios que presidía las verduras que produce la tierra; otro para cazar; otro para los ríos y los peces; y a todos estos dioses hacían fiestas a ciertos tiempos, y les daban su adoración. Les ofrecían cualquier especie de sacrificio de las mismas cosas que recibían, con ceremonias poco diferentes, que consistían en danzas, pinturas en sus cuerpos, banquetes, y casi siempre impudicia, haciendo poco caso, en estas ocasiones incluso de los adúlteros. [...] Para tener suerte en la caza y la pesca, hacían arder unos huesos provenientes de lo que habían cazado y unas espinas de sus peces [...]. Los maestros de las ceremonias hacían beber a los jóvenes el jugo de ciertas hierbas amargas, y, escarificando varias partes del cuerpo de esta juventud, con dientes muy agudos y arreglados en cera, frotaban estas escarificaciones con ceniza, y las hacían entrar en su piel con dolor". Merolla da Sorrento: "De cosas supersticiosas están ellos repletos [...] siéndome reportada la cantidad de anillos encantados que tienen en las armas desnudas con otras supersticiones, reservándomelo en la vuelta, como más tiempo oportuno, de hacerles arrepentirse del mal estado en que vivían. Adelante las puertas de las casas no pocos tienen los ídolos, de los cuales he observado tan grandes como cinco palmas de madera, toscamente esculpidos, y otros más pequeños, colocándolos semejantemente en los campos; que no usan para la adoración, sino para hacer entrar a los que irían a tal corral, poder o estancia con la intención de robar y que moriría rápidamente castigado [por los ídolos]. Aquellos que guardan ídolos dentro de sus casas, en cada primera luna deben engrasarlos con madera roja pulverizada, [...]. además, me di cuenta de que muchos en las cuatro esquinas de sus casas guardaban algunas ruelas de brujería rellenas". (N. del T.)

La ambición suprema de estos padres era la de allanar el antiguo orden moral y de crear a un hombre nuevo, liberado de sus pecados. Así, por ejemplo, una vez cristianizados los indios son descritos bajo rasgos elogiosos, dejando al descubierto que los prejuicios de ambos sacerdotes se relacionan con el culturocentrismo y el dogmatismo que marcaban la perspectiva normativa del periodo. Sirva de ejemplo este pasaje de la relación de Martin de Nantes:

“J'en ai trouvé bon nombre, de l'un et l'autre sexe qui, après leur baptême, n'ont pas commis un seul péché mortel dans six ans de temps [...] Les femmes sont maintenant soumises à leurs maris, et les enfants à leurs pères et mères, qui les châtient avec la verge ; ce qui n'était pas le cas autrefois. [...] La grâce de Dieu et ses effets se sont répandus sur les corps des Indiens, [...] : leurs enfants naissaient plus beaux, et ayant plus d'esprit. Les adultes devenus chrétiens ont perdu cet air affreux qu'ils avaient auparavant, et qui était comme le caractère de la bête, je veux dire du démon, sous l'empire duquel ils vivaient” (1888, pp. 38-43)¹³.

En consonancia con lo anterior, la intervención de los brujos u otros chamanes escandalizaba a entrambos capuchi-

nos. Ellos veían con desconfianza a los curanderos locales que se inmiscuían en los asuntos que debían ser tratados por los médicos, especialmente en lo que concernía a los pacientes cuya precaria condición de salud los llevaba a la desesperación. Los dos capuchinos veían negativamente a estos falsos taumaturgos, quienes, por sus supuestos encantamientos, su poder de sugestión y mediante el uso de ofrendas rituales, se pretendían sanadores y, cuando el enfermo sucumbía, se libraban de toda responsabilidad acusando de asesinos a los familiares del difunto (Merolla da Sorrento, 1692, pp. 108-110). En otras ocasiones, por medio del poder de persuasión, lograban manipular al enfermo para que se pensase sanado (Martin de Nantes, 1888, pp. 21-22). Dicho brevemente, se puede afirmar que tanto el francés como el italiano pensaban que los brujos o chamanes realizaban una manipulación mental de los habitantes de las diferentes aldeas, por medio del establecimiento de un juego simbólico que condenaba a los amerindios y a los africanos a vivir en el oscurantismo absoluto, poniendo en riesgo simultáneamente su integridad física y espiritual.

2.2. La escritura auto-laudatoria

Prosiguiendo con el análisis, merece la pena evidenciar que la tonalidad elogiosa es el segundo eje de la escritura de estas relaciones de misiones. Este rasgo, que consiste principalmente en poner en relieve la autosatisfacción por el trabajo cumplido, es preponderante y tiende a presentar un efecto de “prefabricación”, el cual roza constantemente con la prodigiosidad. Ciertos misioneros no dudaron en introducir en sus textos lo que podría nominarse como una suerte de embellecimientos de las circunstancias. Dada la

¹³ “He encontrado a muchos, de ambos sexos, que, después de su bautismo, no han cometido un solo pecado mortal en seis años [...] Las mujeres están ahora sujetas a sus maridos, y los hijos a sus padres y madres, quienes las castigan con la vara, lo que no era el caso en otro tiempo. [...] La gracia de Dios y sus efectos se extendieron sobre los cuerpos de los indios, [...] : sus hijos nacieron más hermosos, y con más espíritu. Los adultos que se convirtieron en cristianos perdieron esa horrible mirada que tenían antes, y que estaba como el carácter del animal, quiero decir del demonio, bajo el efecto del cual vivían”. (N. del T.)

lejanía, el exotismo y el carácter desconocido del lugar y de las poblaciones descritas, no es raro leer en estos textos pasajes épicos, historias impresas con *mirabilia*, etc. Las obras de los capuchinos Merolla da Sorrento y los Martin de Nantes se sitúan en esta vena por lo que sus narraciones están caracterizadas por una dimensión sobrenatural que mira a una magnificación de los protagonistas-narradores como actores de un cristianismo triunfante. Para ilustrar mejor lo referido, basta mencionar una enésima coincidencia entre los dos capuchinos: el hecho de que inicialmente ninguno de ellos había planificado tomar el camino de las misiones. En efecto, ambos fueron admitidos después de un desistimiento para el uno, y una recomendación para el otro, mostrando que la presencia de ambos en las evangelizaciones ultramarinas formaba parte de un plan celestial:

"[...] le Révérend Père Provincial m'envoya l'obédience pour prendre sa place. Je la reçus comme venant du Ciel, les genoux en terre, et avec action de grâces envers la bonté de Dieu, qui voulait bien se servir de moi, tout indigne que j'étais, pour un si glorieux emploi" (Martin de Nantes, 1888, pp. 54-55).

"L'istesso P. Francesco si compiacque di chieder me singolarmente per uno de' suoi compagni a quelli Eminentiss. Porporati, e per grazia particolare di Dio benedetto l'ottenne, quantunque io fussi un meschino, miserabile, e poco o nulla atto ad una sì grande, ardua e difficile impresa" (Merolla da Sorrento, 1692, p. 5)¹⁴.

Es evidente, como se percibe en los dos fragmentos apenas citados, que los motivos relacionados con el providencialismo y la obediencia religiosa hacen papel de *captatio benevolentiae* a la atención del lector o de los bienhechores por parte de estos dos padres, quienes no eran considerados los más prominentes para este tipo de ministerio, pero que, impulsados por la Gracia y la Providencia, habían sido destinados a realizar grandes prodigios. Conjuntamente, las convenciones retóricas de falsa modestia adquieren sentido en sus narraciones sobre la audiencia real que ambos obtuvieron en Lisboa con Pedro II de Portugal, de vuelta de sus respectivas misiones hacia 1688-1689. En cualquier caso, su condición humilde no les impidió obtener la gratitud del propio rey y, al mismo tiempo, de autocongratularse en su relación con esta distinción (Merolla da Sorrento, 1692, pp. 433-434; Martin de Nantes, 1888, pp. 168-169).

Más allá del contenido de los textos propiamente dichos, un detalle significativo se encuentra en los peritextos de estos dos libros, es decir en las páginas de aprobación que permiten el *imprimatur*. Hay al final de la obra de Merolla da Sorrento, un *descriptoris protestatio* (declaración del secretario y escritor) de Angelo Piccardo de Nápoles, el que "escribió y

recibí como viniendo del Cielo, las rodillas en tierra, y con acción de gracias hacia la bondad del Dios, que quería servirse de mí, muy indigno quien era, para un tan gloriosos empleo". Merolla da Sorrento: "El mismo P. Francesco estuvo contento de la petición de mí en particular para uno de sus compañeros a aquellos Eminentísimos Cardenales, y por la gracia especial de Dios bendito lo obtuvo, aunque yo ero insignificante, miserable, y poco o nada adecuado para una empresa tan grande, ardua y difícil". (N. del T.)

¹⁴ Martin de Nantes: "[...] el Reverendo padre Provincial me envió la obediencia para tomar su sitio. La

redujo al estilo presente histórico y narrativo” el texto de su compatriota Merolla da Sorrento. Es evidente que Piccardo, en su labor de amanuense, recordó los límites que no había que sobrepasar en el plano de la escritura, tomando en consideración que en 1625 se promulgó un decreto del Papa Urbano VIII contra los relatos de hechos milagrosos, contra las reputaciones de santidad, veneración, de martirio, etc. A causa de ello, en la obra se prestó especial atención a la manera cómo se representaban los motivos taumatúrgicos que podían dar lugar a que la Inquisición decidiera expurgar el texto u oponerse totalmente a su publicación (Sarzi Amade, 2016a, p. 257). La misma cautela se aplica a la relación del francés. En efecto, en ambas relaciones no había *nihil obstat* —ninguna objeción— para su publicación. Si bien los dos textos contienen algunos elementos que podrían ser puestos en cuestión, la manera cómo son presentados no resulta inquietante para los censores. Ambas relaciones están redactadas conforme al estilo de los relatos de misioneros, ricos en apología, encomiástica y otros tópicos fabulosos. En este sentido, nada contradice las exigencias de la Congregación de *Propaganda Fide*, como afirma el fraile Laurent de Guingamp, quien aprobó el texto del Martin de Nantes. Se trata, según Guingamp, de un libro al *“estilo muy ingenuo y simple, el cual, no conteniendo por otra parte nada que no esté conforme con nuestra santa fe”*; lo juzga *“digno de ser impreso”* (Martin de Nantes, 1888, p. 178).

Por supuesto, no debemos tomar al pie de la letra este tipo de narración encomiástica múltiple y variada, sino más bien considerar estos acontecimientos auto-laudatorios como oportunidades para que los sacerdotes honren su misión

o sean notados por su jerarquía y reconocidos por lectores y mecenas. De ahí que sea pertinente preguntar: ¿de dónde viene este rasgo literario en nuestros dos capuchinos? Martin de Nantes conoce la respuesta y desea advertir al lector que, al leer su texto, verá *“los maravillosos efectos de la gracia y una Providencia amorosa para la protección de los misioneros”* (1888, p. 10).

En consonancia con lo anterior, el providencialismo es capaz, según los sacerdotes, de sacarlos de sus problemas, de fortalecerlos en su alejamiento. El temor y el sufrimiento son el telón de fondo de sus narraciones, incluso los hechos menores son relatados en su nombre. Hasta antes de llegar a América o a África, ambos misioneros aluden al símbolo de la cruz para demostrar un cristianismo primitivo que había servido de signo para la evangelización de estos pueblos:

“Ils rencontrèrent au milieu d’une grande forêt qu’ils traversaient, une grande pierre [...] sur laquelle était gravée la figure de la Croix du haut en bas, et au-dessous était un globe, [...] laquelle [...] servirait de signe, qu’ils étaient Chrétiens comme eux. Comme les Blancs. Le succès de notre Mission a montré la vérité de cette tradition prophétique” (Martin de Nantes, 1888, pp. 16-17).

“Mentre andavamo costeggiando la terra, alcuni Marinari, pratici di quei luoghi, vollero mostrarmi una Croce, intagliata in un Monte, e mi dissero esservi stata scolpita prima di scoprirsi quei paesi” (Merolla da Sorrento, 1692, p. 54)¹⁵.

¹⁵ Martin de Nantes: *“Se encontraron en medio de un gran bosque por el que estaban pasando, una*

Además de la cruz, un sinnúmero de signos, interpretados como divinos, aparecen en las relaciones de los dos capuchinos. Merolla da Sorrento, por ejemplo, ve en las entrañas de una especie de níspero una escena de la crucifixión. Asimismo, relata que los pájaros de estas tierras lejanas cantan y pronuncian claramente el nombre de Jesucristo (1692, pp. 193-195). En cuanto a Martin de Nantes, él no dudó en anunciar su propia llegada como profética y providencial, escribiendo que ya había sido anunciada por los portugueses a un cacique indígena, quien había afirmado que era cuestión de esperar el tiempo de seis lunas antes de que un sacerdote llegase para bautizarlo. En su relación, Martin de Nantes hace coincidir su llegada con este auspicio (1888, p. 70).

Por otra parte, los misioneros se oponían a las expresiones del poder local en manos de brujos, fetichistas u otros chamanes. Este hecho condujo a una rivalidad entre los nigromantes con poder y los sacerdotes cristianos que querían subvertirlos, para tomar su lugar, conforme se percibe en varios elementos lingüísticos, culturales y sociales de ambos textos. La relación de Merolla da Sorrento, por ejemplo, relata que, en el Congo, los misioneros eran llamados *Nganga Nzambi*, es decir, “sacerdotes de Dios” en el idioma

gran piedra [...] en la cual estaba grabada la figura de la Cruz de arriba a abajo, y abajo estaba un globo [...] el cual [...] serviría como una señal, de que eran cristianos como ellos. Como los Blancos. El éxito de nuestra Misión mostró la verdad de esta tradición profética”. Merolla da Sorrento: “A medida que avanzábamos por la tierra, algunos marineros, prácticos de aquellos lugares, querían mostrarme una Cruz, tallada en una montaña, y me dijeron que estaba tallada antes de descubrir esos países”. (N. del T.)

kikongo. Algo similar observa Martin de Nantes en su texto, pues afirma que los aborígenes son “*pobres ciegos [que] se imaginan que los sacerdotes y los monjes son los brujos de los blancos*” (p. 23). Como tales, los misioneros eran reconocidos como siervos del Altísimo, tal como eran los brujos de allá. Fue la voluntad de los sacerdotes europeos aprovecharse de estos últimos y reprobar sus prácticas lo que desencadenó los enfrentamientos y las vindictas. Un hecho notable que ilustra la competencia que existía entre los misioneros y los hechiceros locales concierne la fuerza propiciatoria del agua. De hecho, Merolla da Sorrento (1692) relata episodios de sequía en el reino de Ngoyo donde, debido a la falta de agua, intervienen los “*Schinghili*” (pp. 111-115) que, al sonido de caracoles o trompetas, al agitar las palmas o plumas y al disparar flechas en la dirección de las nubes, pretendían ser maestros de los elementos. Los cristianos del reino, viendo que aquellos utilizaron tales subterfugios para engañar a la población, pidieron ayuda a Merolla da Sorrento. En su libro, encontramos una respuesta con tintes prodigiosos, cuando a falta de los brujos y sus engaños, fue la providencia divina que hizo caer las aguas para socorrerlos:

“Approdato qui il nostro legno, e saputo dalla gente che v’ero io, contrario a Scinghili, cominciò subito a barbottare: ‘Or sì che affatto non averemo pioggia in questa stagione’. Ma la Divina provvidenza permise che appena portatomi a terra per celebrare, vomitarono dallo squarciato lor seno tanta quantità d’acqua le nuvole che, confusi, mi raccontarono poi da per loro le mormorazioni fatte contro di me”

(Merolla da Sorrento, 1692, pp. 111-112)¹⁶.

Otras alusiones de la misma calaña están presentes a lo largo de las relaciones. En una ocasión, por ejemplo, el italiano relata que sus compañeros religiosos ordenaron a los habitantes de Soyo que hicieran una procesión a la virgen del pueblo de Mpinda para remediar la sequía. Merolla da Sorrento informa que inmediatamente después de la marcha ceremonioso-religiosa, la lluvia cayó en abundancia (pp. 112-113)¹⁷. Con la narración de este tipo de acontecimientos, ambos sacerdotes capuchinos querían dar la impresión de que la providencia divina era superior a las supersticiones locales y, por consiguiente, trataban de hacer creíbles estas pretendidas manifestaciones celestiales. Sirva también de muestra un episodio de la relación de Martin de Nantes en el cual se paragona una infestación de roedores con las plagas de Egipto, al mismo tiempo que se pone en relieve el brío del sacerdote, equiparable al demostrado por Moisés:

¹⁶ *“Desembarcado nuestro navío aquí, y cuando la gente escuchó que yo estaba allí, contra los ‘Scinghili’, inmediatamente comenzó a barbotear: ‘ahora sí que no tendremos lluvia en esta temporada’. Pero la divina Providencia permitió que tan pronto como me trajeron a la tierra para celebrar, vomitaron del pecho cortado tanto de agua las nubes que, confundidos, me dijeron entonces para ellos el murmullo hecho contra de mí”.* (N. del T.)

¹⁷ El tema de la precipitación sobrenatural de las aguas, como hemos visto, fue de alguna manera retomado por los misioneros debido a su emulación con los brujos. Este fenómeno no es un caso aislado en el Congo, por ejemplo, en el caso del jesuita Francisco Pinto, quien, en una misión en Brasil al final del siglo XVII, llegó al rango de *“maestro de la lluvia”* entre los indios Tupi del Grande do Norte; este último a su muerte goza de un culto póstumo porque era considerado un chamán (De Castelnau-L’Estoile, 2006, p. 617).

“Une si prodigieuse quantité de rats vinrent une fois infester le pays, qu’on aurait dit une des plaies d’Égypte. Ces animaux dévoraient tout, et naissaient jusque dans les maisons en très grande nombre. Après avoir représenté aux Indiens que c’était un châtiement de Dieu, et les avoir exhortés à recourir à sa miséricorde, je leur ordonnai trois jours de jeûne, pendant lesquels nous fîmes chaque jour une procession, chantant les litanies, et, ayant béni une quantité d’eau, je la partageai à tous, et les envoyai la jeter sur leurs plantes et dans leurs maisons. Dans trois jours, tous les rats disparurent: cela arriva deux fois” (1888, pp. 36-37)¹⁸.

El mismo autor relata también los milagros que él cumplió alrededor del bautismo cuya agua devuelve la vida, refiriéndolos como *“maravillas”*. Entre estos destacan el caso de un niño de tres años que, bautizado *in extremis*, prolongó sus vida por seis años; el de una viuda de cuarenta y cinco años que, condenada a muerte por enfermedad, fue sanada durante la noche; el de un niño de tres semanas, quien debía sucumbir, pero que se escapó gracias al agua bendita; así como el de muchos enfermos y sufrientes, quienes encontraron el alivio del descanso

¹⁸ *“Una cantidad tan prodigiosa de ratas vinieron una vez infestar el país, que parecía ser una de las plagas de Egipto. Estos animales devoraban todo, y nacían hasta en las casas en muy grande número. Después de haber representado a los indios que era un castigo del Dios, y haberlos exhortado en recurrir a su misericordia, les ordené tres días de ayuno, durante los cuales hicimos cada día una procesión, cantando las letanías, y, habiendo bendito una cantidad de agua, la compartí a ellos todos, y les envié a echarla a sus plantas y en sus casas. Dentro de tres días, todas las ratas desaparecieron: esto ocurrió dos veces”.* (N. del T.)

eterno, en cuanto recibieron los sacramentos del bautismo (1888, pp. 32-36).

Pasando de las maravillas a los castigos, no fueron sólo los ya aludidos brujos los que sufrieron la pluma aguzada de nuestros capuchinos, sino que, de un modo general, cualquiera que estuviera en su contra se vio afectado por una justicia expedita, tan arbitraria como improbable que, como es previsible, era una construcción literaria a fines de auto-mitificación. Estos motivos son sorprendentemente similares entre Merolla da Sorrento y Martin de Nantes. En cuanto alguien (portugués, africano, indios, etc.) se opone a los misioneros, puede ser mortalmente castigado. Pervertidos, conspiradores, vengativos, prevaricadores son condenados y castigados por esta justicia divina:

“Le plus animé contre nous, et qui par ses calomnies nous donna le plus de peine, fut un homme très connu par sa vie scandaleuse. Nous obtînmes contre lui un ordre du roi de Portugal pour le faire sortir de ces lieux. Il fit enfin tant de scandales et d’excès, qu’il fut excommunié par le seigneur évêque, qui donna l’ordre de l’arrêter; mais Dieu voulut, selon les apparences et l’opinion de tout le monde, exercer lui-même sa vengeance contre ce malheureux, car, tandis qu’il passait le fleuve avec trois ou quatre hommes, il tomba sur la face dans le canot, où il y avait un peu d’eau; il mourut subitement, et devint tout difforme”(Martin de Nantes, 1888, pp. 46-47).

“Al sopradetto caso aggiungo un altro avvenimento già noto e palese a questo Contado, e sono anco viventi gli spettatori; e fu che essendo più e

più volte ammonito un certo Cristiano da un nostro Missionario che lasciasse la sua scandalosa vita, non solo non s’emendò, ma seguitando tuttavia la carriera incominciata, si beffava d’esso. Volendo finalmente un giorno questo passare il fiume con due altri suoi compagni, si vidde da mano invisibile esser sollevato in aria. Desiderando un suo compagno prenderlo per li piedi, gli fu dato un schiaffo con farlo cadere dentro la barca, né più si vidde il malfattore, restando ambi li socii, per esser quasi tromba sonora nel divulgar il successo per tutto il Contorno” (Merolla da Sorrento, 1692, p. 254)¹⁹.

Otras historias con un propósito moral-punitivo son relatadas por Merolla da Sorrento y Martin de Nantes en episodios o anécdotas inverosímiles, saturados

¹⁹ Martin de Nantes: “El más animado contra nosotros, y que por su calumnia nos dio el mayor de los problemas, era un hombre muy conocido por su vida escandalosa. Obtuvimos una orden del rey de Portugal contra él para sacarlo de estos lugares. Finalmente hizo tantos escándalos y excesos, que fue excomulgado por el Señor Obispo, quien dio la orden de detenerlo; pero Dios, según el parecer y las opiniones de todo el mundo, quería vengarse de este hombre desdichado, porque mientras cruzaba el río con tres o cuatro hombres, cayó sobre su rostro en la canoa, donde había un poco de agua; el murió súbitamente, y se hizo muy deforme”. Merolla da Sorrento: “Al caso antedicho añadido otro acontecimiento sabido y evidente a este Condado, y los espectadores todavía están vivos; y era que siendo una y otra vez amonestado cierto cristiano por un misionero nuestro para que salga de su vida escandalosa, no solamente no se enmendó, pero continuaba con la carrera comenzada, se reía de él. Queriendo finalmente un día pasar el río con otros dos de sus compañeros, él se vio de mano invisible ser levantado en aire. Queriendo uno de sus compañeros tomarlo por los pies, fue abofeteado con dejarlo caer en el barco, y ya no vio al malhechor, permaneciendo ambos socios, para ser casi trompeta sonora en divulgar el ocurrido para el Contorno entero”. (N. del T.)

de elementos sobrenaturales o invenciones poco creíbles. Nuestros capuchinos comparten esto para mostrar cómo los malvados, desobedientes o recalcitrantes son airados por la justicia divina y todopoderosa. Merolla da Sorrento hace alusión a un hijo rebelde hacia su padre que, quedando en el condado de Soyo, se embarcó desde Luanda sobre un buque holandés para alcanzar el reino de Loango para ganar luego Europa y todo esto con vistas a participar en ciertos tráficós. Sin embargo, según la historia de nuestro sacerdote, la providencia puso fin a sus intenciones sombrías y fue abandonado por los holandeses sobre el "Ponta da Pádrão", situado en la desembocadura de Zaire, orilla meridional, tal un hijo pródigo (1692, pp. 248-252). En la misma línea, un hijo se rebeló contra su padre disparándole a la cabeza. Golpeó la frente del padre sin causarle ninguna lesión, pero rebotó la bala y se volvió contra el hijo, quien terminó gravemente herido. Sin embargo, este último no sucumbió y se arrepintió (pp. 252-254). Martin de Nantes, refiere eventos similares, en los cuales los malhechores que amenazaban a los misioneros son víctimas de muerte súbita: uno fallece porque su arma le explota en sus manos. Dos portugueses mueren porque corrompieron a los indios. Aún otros sucumben inmediatamente después de haber insultado o tramado contra el padre Martin de Nantes (1888, pp. 47-49), etc.

3. Conclusiones

Este escrito ha permitido explorar una literatura de viajes que es muy particular: la literatura misionera. A través de los relatos del padre Girolamo Merolla da Sorrento, quien fue al reino del Congo, y del padre Martin de Nantes, quien evan-

gelizó en el norte de Brasil, pusimos en evidencia una serie de convergencias imagológicas. Estos pasajes literarios desvelan un mismo espíritu de sistema frente a culturas en contacto (indígenas de Brasil y África), pero, al mismo tiempo, no tienen nada descompasado si se analizan tomando en cuenta el contexto en el cual evolucionaban estos capuchinos: lejos de su *habitus* - grupo social de pertenencia -, en el Nuevo Mundo, aún por descubrir, en territorios rápidamente cambiantes y en medio de confrontaciones entre las potencias coloniales europeas. Además, su tarea fue totalmente marcada por el celo cristiano, militante y conquistador, donde el *negotium crucis* hace rimar misión con sumisión, y donde ellos tenían gran fervor de administrar los santos sacramentos a los pueblos lejanos.

Francesco Ingoli, primer secretario de la institución *de Propaganda Fide* de 1622 a 1649, resumió su principal inquietud en esta fórmula: "el mundo no europeo no debe ser europeizado por la misión. Hay que cristianizarlo, conservando lo más posible su autonomía cultural" (Metzler, 1971, p. 163). Sin embargo, la misión, en todas sus acciones, funcionaba según una lógica dual e inflexible que consistía en identificar el pecado y en oponer a eso la gracia, es decir, predicar la redención dondequiera que reinara la amenaza de la condena eterna. En cualquier caso, no había nada que sugiriera una comprensión de nuevas culturas. La evangelización misionera fue más una cuestión de negociación casuística en el terreno que de aplicación teológica. Porque la evangelización se ha topado con lo que consideraba paganismo, sin encontrar el terreno para la mediación (Mary, 2000, p. 783).

Al final, si eliminamos de las relaciones de misioneros los contenidos históricos, etnográficos y lingüísticos transmitidos en las relaciones de los misioneros - conocimiento de primer orden, en aquella época -, permanece solamente la retórica de un ministerio de evangelización propiamente dicho. Lo que queda es una especie de "metatexto" en el cual los misioneros desarrollan una vena literaria, que parece estar dirigida sólo a la atención de su comunidad, es decir, para su jerarquía u otros misioneros, de modo que estos fragmentos (como hemos detallado con Girolamo Merolla y Martin de Nantes) son reiterativos, y constituyen *topoi* literarios del oficio mismo de misionero. A me-

nudo cuentistas, estos motivos constituyen bloques narrativos, una especie de brevariario a la retórica muy poco mutable que presenta elementos de sermones, actos de contrición, apologías, pero también anécdotas relacionadas con la soteriología (doctrina de la salvación del alma), el hamatiología (estudio del pecado) o la demonología (estudio de los demonios y espíritus malignos). En medio de todo esto, se transparentan en más, con la escritura ferventísima - como pudimos verlo-, ciertas invenciones y la tendencia para los sacerdotes a la auto-mitificación.

Referencias Bibliográficas

Balandier, G. (1965). *Le royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Hachette: Paris.

Cornevin, R. (1966). *Histoire de l'Afrique* (Vol. 2). Paris: Payot.

Cro, S. (2016). *El buen salvaje y la edad moderna: Hackluyt, Montaigne y Pedro Mártir*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <https://bit.ly/2ZrT4jy>

Cuvelier, J. (1946). *L'Ancien royaume de Congo*. Desclée de Brouwer: Bruges.

De Castelnau-L'Estoile, C. (2006). The uses of shamanism: evangelizing strategies and missionary models in seventeenth-century Brazil. En J. O'Malley, G. Bailey, S. Harris y T. Kennedy, (Eds.). *The Jesuits II: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773* (pp. 616-637). Toronto: University of Toronto Press.

Filesi, T. (1968). *Le relazioni tra il regno del Congo e la sede apostolica nel XVI secolo*. Como; Cairolì.

Gadenne, C. (1997). Martin de Nantes – prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmi les indiens appelés cariris. *Cahiers du Brésil contemporain*, (32), 41-58. Recuperado de <https://bit.ly/2MArCuJ>

Gray, R. (1984). Fra Girolamo Merolla da Sorrento, the congregation of propaganda fide and the atlantic slave trade. En U. Marazzi, (Ed.). *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX* (Vol. 2, pp. 803-811). Naples: Istituto Universitario Orientale.

Gril, A. (1869). *Historique du Concile de Trente*. Paris: Librairie Adrien Le Clere et Cie.

Jezernik, M. (1971). Il collegio urbano di propaganda. En J. Metzler, (Ed.). *Sacrae congregationis de propaganda fide memoria rerum* (Vol 1, pp. 465-482). Fribourg: Herder.

Langfur, H. (Ed.). (2014). *Native Brazil: beyond the convert and the cannibal, 1500-1900*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Lexicon Capuccinum promptuarium historico-bibliographicum ordinis fratrum minorum capuccinorum (1525-1950). (1951). Romae: Bibliotheca Collegii Internationalis S. Laurentii Brundisini.

Martin de Nantes (1706). *Relation succincte et sincère de la mission du Père Martin de Nantes, prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmy les indiens appellés cariris*. Quimper: Chez Jean Perier.

Martin de Nantes (1888). *Histoire du P. Martin de Nantes, capucin de la province de Bretagne chez les Cariris, tribu sauvage du Brésil (1671-1688)*. Rome: R. P. Apollinaire de Valence.

Mary, A. (2000). Conversion et conversation. *Cahiers d'études africaines*, 40(160), 779-800. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.49>.

Merolla da Sorrento, G. (1692). *Breve e succinta relatione del viaggio nel regno di Congo nell' Africa meridionale, fatto dal P. Girolamo Merolla da Sorrento, sacerdote cappuccino, missionario apostolico: continente variati clima, arie, animali, fiumi, frutti, vestimenti con proprie figure, diuersità di costumi, e di viueri per l'vso humano*. Napoli: Per Francesco Mollo.

Metzler, J. (1971). Orientation, programme et premières décisions (1622-1649). En su *Sacrae congregationis de propaganda fide memoria rerum* (Vol 1, pp. 146-196). Fribourg: Herder.

Regni, P. (1988). *Os capuchinhos na Bahia. Uma contribuição para a história da igreja no Brasil*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes.

Sarzi Amade, J. (2016a). *Édition critique de la breve e succinta relatione del viaggio nel Regno di Congo [...] (1692) de Girolamo Merolla da Sorrento* (Thèse de doctorat). Aix-Marseille Université, Sciences de l'Homme et Société. Recuperado de <https://bit.ly/362iZRr>

Sarzi Amade, J. (2016b). *Réédition, contextualisation et analyse du récit de Girolamo Merolla da Sorrento, missionnaire capucin au Royaume de Kongo de la fin du XVIIe siècle*, (Thèse de doctorat). Aix-Marseille Université, Sciences de l'Homme et Société. Recuperado de <https://bit.ly/2EZgJ1q>

Sarzi Amade, J. (2017a). *Un récit de colonisation, d'évangélisation et d'affabulation au congo: Girolamo Merolla da Sorrento et sa breve e succinta relatione*. Rio de Janeiro: Dialogarts. Recuperado de <https://bit.ly/3911zBm>

Sarzi Amade, J. (2017b). Girolamo Merolla au Congo: récits de 'colorisme' chez un missionnaire capucin de la fin XVIIe siècle. *Multilinguales*, (8), 134-150. <https://doi.org/10.4000/multilinguales.406>.

Sarzi Amade, J. (2018). Trois missionnaires capucins dans le Royanme de Congo de la fin du XVIIIP siècle: Cavazzi, Merolla et Zucchelli. Forcé et prose dans les récits de spectacles punitifs et de châtements exemplaires. *Veritas*, (39), 137–160. <https://doi.org/10.4067/s0718-92732018000100137>.

Thornton, J. (1983). *The Kingdom of Kongo: civil war and transition, 1641-1718*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Thornton, J. (1998). *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York, NY: Cambridge University Press.

Toso, C. (1992). Il contributo dei religiosi italiani al pacifico sviluppo dell'antico Congo (sec. XVII-XVIII). *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 47(2), 184-220. Recuperado de <https://bit.ly/2QtrIW4>

Para citar este artículo bajo Norma APA 6a ed.

Sarzi Amade, J. (2019). Analogías misioneras en el Congo y el Brasil coloniales a finales del siglo XVII. *Cuadernos de Teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 11, e3713, <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0005>



DOI

Copyright del artículo: ©2019 José Sarzi



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0