



Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe

ISSN: 1794-8886

Universidad del Norte

Guerrero-Mosquera, Andrea
Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII
Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología
desde el Caribe, núm. 43, 2021, Enero-Abril, pp. 69-93
Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.14482/memor.43.986.11>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85569625004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII

The Bolsas Mandingas in Cartagena de Indias during the 17th century

Bolsas Mandingas em Cartagena de Indias no século XVII

ANDREA GUERRERO-MOSQUERA

Doctorada en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana, tiene una maestría en Historia de América Latina otorgada por la Universidad Pablo de Olavide y Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad de Nariño.

Se ha desempeñado como docente universitaria en las asignaturas de Investigación de los programas de posgrados, en la Facultad de Educación de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos; Historia Universal e Historia del Capitalismo, en la Universidad del Tolima; Introducción a la Historia e Historia de América Latina I, en la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa); Historia y Sociedad, en la Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco) y Movimientos Artísticos y Culturales, en la Universidad Panamericana. En su tesis doctoral estudió la evangelización de africanos en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. Actualmente está interesada en la herencia africana en el arte latinoamericano. También ha trabajado en diferentes áreas de investigación en Historia, entre estas desde la perspectiva afrocolombiana y afrocaribeña, así como la relacionada con la educación colombiana (siglo XX) o las mujeres en el siglo XX, proyectos financiados por diferentes universidades e institutos como el Icanh (Colombia) y el Cedla (Universidad de Ámsterdam). Estos trabajos le han permitido investigar en archivos y bibliotecas de España, Portugal, Colombia y México. Finalmente, es importante mencionar que ha sido reconocida como investigadora júnior en Colciencias (Colombia) y candidata a SNI (México). Universidad del Tolima.

Orcid: orcid.org/0000-0001-6329-8172

guerrero.andrea10@gmail.com

Recibido: 20 de febrero de 2020

Aprobado: 18 de mayo de 2020

<http://dx.doi.org/10.14482/memor.43.986.11>

Citar como:

Guerrero-Mosquera, A. (2021). Bolsas mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (enero - abril), 69-93.



Resumen

Una forma de repensar la Historia Colonial es regresando a las fuentes con otra mirada, con otras lecturas y con otras preguntas. En este texto tenemos como objetivo dar una visión diferente a las fuentes de la historia afrocolombiana del siglo xvii, pues si bien es cierto que esta ha sido ampliamente estudiada, aún tiene muchas vertientes que contar desde los estudios de la Historia Atlántica, un análisis que debe hacer para conectar la Historia de África y el Nuevo Mundo. En esta ocasión mostraremos un acercamiento desde las descripciones que se escribieron sobre África en las que se hace alusión a las bolsas mandingas. Elementos ampliamente estudiados en otras geografías, pero que ha sido ignorado desde la Nueva Granada. Por lo anterior, traeremos dos casos en los que podemos ver la presencia de las bolsas mandingas en territorio cartagenero.

Palabras claves: bolsas mandingas, Cartagena de Indias, culturas africanas e Historia Atlántica.

Abstract

One way to rethink colonial history is by going back to the sources with another look, readings, and questions. In this text, we aim to take a different look at the sources of 17th century Afro-Colombian history, a history that, although it is true, has been widely studied, still has many aspects to tell from the studies of Atlantic History, an analysis that must be done to connect the history of Africa and the New World. This time, we will show an approach from the descriptions that were written about Africa in which allusion is made to the bolsas mandingas. Elements widely studied in other geographies, but which has been ignored since New Granada. Therefore, we will bring two cases in which we can see the presence of the bolsas mandingas in Cartagena.

Keywords: bolsas mandingas, Cartagena de Indias, African cultures and Atlantic History.

Resumo

Uma maneira de repensar a história colonial é voltar às fontes com outro olhar, leituras e perguntas. Neste texto, pretendemos dar uma olhada diferente nas fontes da história afro-colombiana do século XVII, uma história que, embora seja verdadeira, tem sido amplamente estudada, ainda tem muitos aspectos a serem contados nos estudos de História do Atlântico, análise que deve ser feita para conectar a história da África e do Novo Mundo. Neste artigo, mostraremos uma abordagem a partir das descrições que foram escritas sobre a África, nas quais é feita alusão às bolsas Mandingas. Elementos amplamente estudados em outras geografias, mas que são ignorados desde Nova Granada. Portanto, traremos dois casos em que podemos ver a presença das bolsas Mandingas em Cartagena.

Palavras chave: bolsas mandingas, Cartagena das Índias, culturas africanas e história do Atlântico.

Introducción

Este texto es una invitación para mirar hacia las descripciones sobre África del siglo xvii, dado que ahí podemos encontrar una cantidad considerable de elementos que nos permiten comprender el contexto cultural, social, económico y político de la población esclavizada que llegó a Cartagena de Indias. En esta oportunidad, mi propuesta es releer las fuentes de la historia afrocartagenera del siglo xvii desde otra perspectiva y teniendo en cuenta las descripciones que se escribieron sobre África durante este siglo, como, por ejemplo, los textos de Alonso de Sandoval, André de Faro, André Donelha y Francisco de Lemos Coelho. Lo anterior, con el fin de acercarnos a las culturas africanas y su devenir en el contexto neogranadino. En particular, tendremos en cuenta textos que se enmarcan en África Occidental porque los elementos de la cultura material que trabajaremos estaban inmersos en ese contexto geográfico.

Durante décadas se han realizado importantes investigaciones sobre los afrodescendientes en la Nueva Granada y, por medio de estas, nos han explicado que, en la Colombia actual, hay muchas pervivencias de las culturas africanas. A continuación, resaltaremos algunos autores que durante nuestra pesquisa llamaron nuestra atención y que, de alguna manera, su estudio está relacionado con el tema que aquí nos convoca. Los autores aquí mencionados, se han tomado como referencia porque en sus estudios han retomado en mayor o menor medida algunas referencias del contexto africano de los textos del siglo xvii arriba mencionados. Como veremos, algunos han retomado las descripciones sobre África para sus estudios, lo que ha permitido que su análisis y acercamiento a la herencia cultural africana nos muestre otras aristas. Sin duda somos conscientes de los grandes aportes de los estudiosos que han dedicado su vida a investigar acerca de África, pero, en esta ocasión, no hablaremos sobre este tema¹.

* Quisiera expresar mi agradecimiento a los revisores anónimos por los generosos comentarios que recibí. Esta investigación fue posible gracias a la Beca Conacyt (México) y a la Beca Fundación Slicher Van Bath (Cedla-Universidad de Ámsterdam). Este artículo incluye material que presenté en la ponencia “Black religious practices in Cartagena de Indias in the 17th Century”, RSA, Toronto, 2019.

1 Por ejemplo, nos gustaría destacar el trabajo de John Thornton, quien inició un nuevo campo de acción para la investigación sobre África en la que combinó los estudios del Atlántico y la historia cultural africana. En su libro *Africa and Africans in the making of the Atlantic world* muestra un estudio acerca de las sociedades y las culturas de África Occidental que fueron parte de la trata negrera, esto en un contexto atlántico. Su estudio, con un tinte braudeliiano, conecta la historia africana con su transitar por el Nuevo Mundo en un periodo de tres siglos, del mismo modo que toma el Atlántico como su Mediterráneo, espacio que le sirvió para analizar a las sociedades africanas en su conjunto. En su texto introduce al lector en el conocimiento de la geografía atlántica, el papel de la esclavitud en las sociedades africanas y sus culturas; lo anterior, a través del análisis de varios textos de la época, como, por ejemplo, la obra del jesuita Alonso de Sandoval, Giovanni Antonio Cavazzi, entre otros, descripciones que le permitieron al autor explorar a fondo las culturas centroafricanas, y la consiguiente inclusión en esta lista. Si bien, hay más autores que han investigado estos temas, consideramos que esta en particular ha marcado en gran medida el quehacer de los estudiosos de las culturas africanas.

En las últimas décadas, los estudios afrocolombianos han mostrado una gran riqueza en la variedad de sus investigaciones, quisiéramos nombrar todas las investigaciones al respecto, pero nos es imposible, por ello, hemos seleccionado algunas con las que se busca ilustrar cómo tenemos una veta de investigación que podemos explorar dentro de nuestros estudios.

Adentrándonos a los estudios realizados por intelectuales en Colombia, se debe mencionar a una de las primeras antropólogas que se interesó en los estudios afrocolombianos, Nina de Friedemann², quien, por medio de sus innumerables indagaciones, entre ellas sus investigaciones sobre el cimarronaje, en especial el caso del Palenque de San Basilio (Friedemann y Richard, 1979; 1998; Friedemann y Arocha, 1986; y Friedemann 1993), pudo acercarse a las culturas africanas, esto, complementado con su trabajo de campo en África y la revisión de descripciones sobre África, aspecto que lo podemos constatar en la bibliografía de algunos de sus textos, como, por ejemplo, *De sol a sol*, en donde cita la descripción del padre Giovanni Antonio Cavazzi³.

Con respecto a los estudios sobre la herencia africana en el Reino de la Nueva Granada queremos destacar las investigaciones de Luz Adriana Maya Restrepo (2005, 1999), en especial los realizados a partir de los documentos inquisitoriales. Entre otros temas, en sus investigaciones dilucida cómo las *juntas*⁴ eran los espacios propicios para que la población africana manifestara su cultura hasta alcanzar un “cimarronaje simbólico”, y muy a pesar de la Inquisición. El análisis de las fuentes inquisitoriales es muy rico y en sus investigaciones revisó a profundidad toda la documentación sobre la población afrodescendiente y comparó lo ahí descrito con algunas investigaciones sobre las culturas africanas, pero a la hora de reconstruirlas se echó de menos un cotejo con los testimonios de la época estudiada

2 Existen otros exponentes de los estudios afrocolombianos, como son: Manuel Zapata Olivella, Nicolás Castillo, Jaime Arocha, Rafael Díaz, entre otros, que en este trabajo no mencionaremos por no considerarlos cercanos a la investigación que se está exponiendo.

3 Se podría decir que es uno de los capuchinos más conocido de las misiones de África Central. Gracias a los detalles de sus descripciones logró captar la atención del público. Estuvo dos veces en la misión del Congo, la primera entre 1654 y 1668, y, la segunda entre 1673 y 1677; fue tanta la experiencia de dichas visitas que logró la publicación póstuma de su trabajo: *Istorica descrizione de Tre Regni: Congo, Matamba et Angola et delle missioni apost. da capucini par Gio. Ant. Cavazzi*, en el año de 1687.

Para entender la influencia que tuvo su libro, se debe mencionar que fue traducido a varios idiomas, entre los que se pueden mencionar alemán (1694), francés (1732, 1828 y 1842) y portugués (1965). Este libro es una descripción detallada de la historia temprana de los reinos de África Central. El texto menciona, entre otras cosas, la historia de la reina Nzinga, de la cual se dice despertó tal interés en el marqués de Sade (1795) que decide mencionarla en su novela *La Philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux*, refiriéndose a ella como “Zingua, reine d’Afrique” o “Zingua, reine d’Angola” (pp. 132 y 158).

4 Aquelarre o reuniones en donde los brujos y brujas se dedicaban a rendir culto al demonio.

(siglo xvii) y las descripciones de los misioneros y viajeros ya mencionados, en las que consideramos se hubiese hallado un anclaje más profundo, a la luz de la Historia Atlántica, pero como ya mencionamos, en aquel entonces este tipo de estudios no estaban en boga.

Entre los estudios más recientes se pueden destacar las investigaciones de Pablo F. Gómez (2017), autor que recurrió a una variedad de fuentes con las que se adentró en el estudio de las culturas africanas en el Caribe (entre ellas las del Reino de la Nueva Granada), en particular, desde la historia de las prácticas curativas de la población de origen africano, todo en contexto y constante conversación con algunas de las descripciones sobre África que ya hemos mencionado. Tales fuentes le permitieron saber qué conocimientos fueron trasladados desde sus lugares de origen hasta el Nuevo Mundo y la circulación de los conocimientos curativos en el Caribe. El trabajo de Gómez nos muestra el camino hacia una nueva forma de (re)pensar la Historia Colonial en consonancia con los estudios de las culturas africanas que se están realizando actualmente. Gómez es uno de los primeros en mencionar la presencia de las bolsas mandingas en Cartagena de Indias y este hallazgo lo sustenta por medio del caso de Antonio Salinas, del que hablaremos más adelante.

Las pesquisas de Gómez están en el mismo sentido de la propuesta que aquí se trae y que va de la mano con las investigaciones realizadas por James Sweet (2003, 2009), quien resaltó la importancia de la cultura africana en la formación del contexto atlántico, mediante la puesta en escena de la vitalidad de las religiones centroafricanas en el Imperio portugués. Tanto Gómez como Sweet realizaron sus estudios a través de documentos inquisitoriales, fuentes que revelaron cómo las culturas africanas perduraban en la vida de los esclavizados en la Nueva Granada, Brasil y Portugal, respectivamente; lo anterior, muy a pesar de los esfuerzos del clero por erradicar cualquier manifestación. Las actividades de “adivinación y brujería” y las habilidades para curar de los africanos eran apreciadas en diferentes puntos del Atlántico, lo que deja al descubierto el impacto de las creencias africanas sobre los cristianos y no al contrario como comúnmente se difunde, y, en este punto se encuentran elementos de carácter mágico-religiosos como las bolsas mandingas.

Las bolsas mandingas es un tema ampliamente estudiado en el caso brasileño, pero no así en Cartagena de Indias, a excepción del trabajo de Gómez (2014 y 2017), que nos inserta en la búsqueda de la cultura material africana. Como se sabe, estas bolsas fueron ampliamente usadas en el contexto Atlántico, según lo susten-

tan en sus investigaciones Vanicléia Silva Santos (2008) y Daniela Buono Calainho (2008, 2020), quienes rastrearon su presencia en África, Portugal y Brasil. El surgimiento de las bolsas manifiesta una forma de recrear las tradiciones africanas, a partir de las cuales estos objetos tenían un deber de protección.

Sacamos a colación estas investigaciones con la intencionalidad de dialogar con los hallazgos que dichos autores han hecho con sus estudios. Lo anterior, para ilustrar nuestra propuesta de hablar sobre las bolsas mandingas, con lo que se pretende (re)conocer y (re)pensar el devenir de la población africana que llegaba a Cartagena de Indias, tratando de retomar el acontecer particular en el que se gestó este proceso de circulación de elementos culturales, es decir, pondremos estos elementos de carácter mágico-religioso bajo el lente de la Historia Atlántica en la que estaba inmersa la sociedad cartagenera del siglo xvii. Los rastros de las culturas africanas en el Reino de la Nueva Granada no pueden ser estudiados sin tener en cuenta el contexto atlántico, puesto que es el hilo conductor natural de este tipo de estudios, en la medida que la historia de los tres continentes (África, América y Europa) no puede ser entendida de manera individual, sino conjunta; reconociendo así que los acontecimientos adquieren una relevancia que va más allá de lo local y que se ve permeada por sucesos en otros puntos del Atlántico.

El artículo lo hemos dividido en tres partes, la primera parte hace referencia a algunos autores que escribieron descripciones sobre África Occidental, las que retomaremos como punto de partida para visualizar el contexto que se pretende mostrar: las bolsas mandingas en África, que, a su vez es nuestro segundo apartado. Y, por último, hablaremos sobre las bolsas mandingas en Cartagena de Indias, un elemento que ha sido poco estudiado en el caso del Reino de la Nueva Granada (y en el Virreinato del Perú), pero que en esta ocasión intentaremos dilucidar.

¿Quiénes escribieron las descripciones sobre África occidental?

En general, estudiar la historia de África desde los relatos⁵ de quienes ahí estuvieron nos enfrenta a un panorama necesario a la hora de estudiar las culturas africanas desde América Latina, dado que, nos permite dilucidar parte de las percepciones que se tenían sobre dichas tierras, y, además, nos acercan al conocimiento de la geografía, fauna y flora, habitantes y, por supuesto, a la cultura. En

5 Estamos preparando un libro donde hablamos sobre ello: *Más allá del corazón de las tinieblas. Una introducción a las culturas de África Central y Occidental de los siglos XVI y XVII*, Unam.

este arte de conocer y adentrarse a este territorio jugaron un papel importante los misioneros, cronistas y viajeros que ahí estuvieron⁶, y plasmaron en sus textos todo lo que vieron y vivieron.

La llegada de europeos al continente africano se materializó gracias a la labor de exploradores y misioneros, quienes se encargaron de establecer los diferentes asentamientos, con los que se dio inicio a una presencia tenue, pero relevante en las costas africanas, las que, con el tiempo, se convertirían en enclaves para la trata en las que se esclavizó a miles de personas.

Los misioneros fueron quienes se encargaron de dejar un registro de los avances espirituales que se lograban con la población africana. Hubo zonas en las que la religión católica fue muy bien recibida e incentivada por los gobernantes locales, lo que facilitó la acción misionera al interior del territorio. Del mismo modo, hubo zonas en las que era muy difícil llegar a los habitantes, lo que en cierto sentido dificultó la propagación de la fe, al mismo tiempo que los nativos no se mostraron receptivos a estas nuevas prácticas que los misioneros trataban de implantar.

Por su parte, los viajeros, cronistas y exploradores conformaron la otra población que dedicó su pluma a la descripción de África, quienes, a pesar de estar lejos de las intenciones de las diferentes misiones evangelizadoras y de los integrantes de las órdenes religiosas y su apremiante labor de documentar y notificar lo que se realizaba con la población encontrada, también registraron con detalle lo que observaban a su alrededor, al mismo tiempo, que crearon un estilo descriptivo cuyo sello plasmaron en cientos de páginas, las cuales pasarían a la posteridad como fuentes de información de ese vasto territorio cuando apenas se asomaba a la ventana de la sed de exploración europea, y que hoy día por medio de sus letras, es posible estudiar la historia de África precolonial.

Estas fuentes, por demás útiles para el tipo de estudio que se pretende, deben ser examinadas cuidadosamente dado que fueron escritas bajo diferentes contextos. Del mismo modo, estas hacen parte de las representaciones que los viajeros, misioneros y exploradores plasmaron sobre lo observado en sus recorridos. Con estos textos, desde su rincón del conocimiento, los escritores lograron describir y representar lo observado, para que la Europa letrada de la época estuviera al corriente,

6 Hubo quienes no viajaron al continente, pero escribieron textos basándose en las descripciones e informaciones que recibieron de las personas que sí lo hicieron.

y supiera de primera mano sobre los nuevos paisajes y territorios, de tal manera que en la medida en que fuera ampliando la ventana del conocimiento permitiera así la entrada a mundos inexplorados.

El primer personaje que debemos mencionar es el jesuita Alonso de Sandoval⁷ (1576-1652), quien se radicó en uno de los puertos esclavistas más importantes de la monarquía hispánica durante la colonia: Cartagena de Indias. Sobre su vida hay muchos estudios, así que mencionaremos algunos puntos. Cuando Sandoval ingresó a la Compañía de Jesús, el 30 de junio de 1593 declaró que tenía 17 años (Tardieu, 1987, p. 93; Aristizábal, 2009), lo que sitúa su nacimiento en 1576. En el acta de admisión a la Compañía menciona que era natural de Sevilla, pero en sus libros escribió ser natural de Toledo; al respecto, algunos biógrafos señalan que este último dato proviene del lugar de procedencia de su familia, lo que no indica necesariamente que él haya nacido en dicha ciudad.

También, sabemos que nació bajo el seno de una familia española radicada en Lima (Buitrago, 2007, p. 322), debido a que su padre fue nombrado como contador de las Cajas Reales de esa ciudad (Aristizábal, 2009, p. 78). En 1593, ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús de Lima, lugar en donde estudió Filosofía, mientras que los estudios de Teología los llevó a cabo en el colegio de la Compañía, ubicado en Cuzco (Sanín, 2011, pp. 46-49). Posteriormente, llegó a Cartagena de Indias y desde entonces hasta su muerte (1605-1652) se dedicó a evangelizar a los esclavizados que traían al puerto.

En 1627 este religioso publicó un texto sobre África que tituló *Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etíopes*. Todo su libro se basa en los textos de otros autores de la época, como, por ejemplo, la relación de João Santos. Al mismo tiempo, nutrió su texto con las informaciones que recibió de los esclavizados y de sus colegas en Luanda, esto, aunado a lo que le comunicaron aquellos capitanes de los barcos negreros con quienes tuvo contacto; así abarcó, y de manera monumental, toda África subsahariana, desde Cabo Verde pasando por el reino del Congo y Monomotapa hasta llegar a la Etiopía del mítico Preste Juan.

7 Existen muchos trabajos sobre Sandoval, entre los que se pueden mencionar los realizados por Marzal (2005); Restrepo (2005); Rey Fajardo (2004) y Tardieu (1987, 1984).

Después se debe mencionar a André Donelha, de quien no hay mayores detalles de su vida, excepto que fue un mestizo de Cabo Verde⁸. Se desconoce el nombre de su padre y madre (Donelha, 1977), pero se sabe del primero que era comerciante de esclavizados⁹, oficio que André desempeñaría entre 1570 y 1580 (Newitt, 2010). Cuando joven estuvo en la armada Antonio Velho Tinoco en Guinea (Donelha, 1977), y ahí recopiló la información necesaria para escribir su *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné e do Cabo Verde*. Este manuscrito es una descripción de viaje en la que proporciona información acerca de Guinea, Sierra Leona y Cabo Verde.

Otro luso-africano que escribió sobre África Occidental fue Francisco de Lemos Coelho o Francisco de Lemos, un comerciante que vivió en la zona y que conocía gran parte de la geografía. Este autor, en su texto nos muestra cómo era el contexto geográfico, económico y la acogida a la religión católica. Sabemos que escribió dos versiones de su texto, uno en 1669 titulado *Descrição da Costa-de-Guiné. Desde o Cabo-Verde até Serra-Leoa com todas as Ilhas e rios a que os Brancos navegam*, y otro en 1684 llamado *Descricao da costa de Guiné e situacao de todos os portos e Rios della, e Roteiro para se poderem navegar todos seus Rios*.

Sobre André de Faro se sabe que escribió en 1664 un manuscrito acerca de la misión llamado *Relacao do que obrarao na segunda missao, os annos de 1663, e 1664 os Religiosos Capuchos da Pruvincia da Piedade, do Reino de Portugal em a terra firme de Guiné, na convercao dos Gentios, e percorrendo da povoacao de Cacheu, Rio de Sam Domingos; passando ao Rio Grande, Rio Nuno, Rio de Depnga, Rios dos Carceres, Rios da Serra Leo; escrevendo nao só o que ograao*

8 Hablar de mestizo en el contexto de África Occidental no es un aspecto sin importancia, dado que estos gozaron de cierto nivel dentro de la población; además, se sabe que estos personajes jugaron un papel importante como *passeurs* culturales.

9 Su padre entra en la clasificación de *tangomao*, término que se usó para denominar a los portugueses que vivían en Guinea y que se dedicaban al comercio. Se sabe que estos personajes llevaban de la tierra de los jalofo paños, algodón, cera, marfil, oro, pieles para vender a los ingleses y franceses. En el río Gambia, estos comerciantes iban a cambiar cola por oro, cera y otras cosas; además se movían de puerto en puerto para capturar personas esclavizadas, cera y marfil. Siendo así, estos personajes eran los intermediarios comerciales y culturales entre ambos contextos.

Además, algunos de ellos tenían parejas nativas (*tangomas*) y terminaron viviendo en las poblaciones en las que comerciaban; al respecto, el padre André de Faro (1664, ff. 53r-55) nos cuenta que en su viaje a Sierra Leona conoció un portugués que se casó y se quedó a vivir en un lugar muy apartado. También se encontró con dos portugueses que vivían ahí y hacían negocios. Otro ejemplo, a citar es Álvarez de Almada, quien coincidió con João Ferreira de Crato, llamado Ganagoga, que quería decir en lengua de biafaras *hombre que hablaba todas las lenguas*. Este personaje se casó con la hija de un gobernante del río Gambia (1964, p. 25).

En la documentación consultada, se les llama por este nombre, y como se hace referencia a sus actividades económicas es posible ver parte de la relación que tenían con la comunidad; todo empezaba con un vínculo familiar por medio del amancebamiento o matrimonio con alguna nativa de la que aprendían de la cultura los habitantes y la zona. Posteriormente esto daría paso a una descendencia mulata que en la medida en que crecía bajo este influjo del mestizaje ayudaba al florecimiento de la población y a que fuese reconocida dentro de la sociedad de África Occidental.

no servico de Deos, e as muitas almas, que converterao á fé de Christo nos muitos Reinos enm qye estiverao, mas ainda escrebendo alguns ritos, e costumes dos gentios daqyellas terras. Por Frey André de Faro, Missionario na mema terra firme de Guiné, e Religioso da mesma Provincia. También se conoce de las misiones que realizó junto con fray Salvador, con quien estuvo en Sierra Leona. Posteriormente regresó a Lisboa donde entregó una descripción del tiempo que estuvo en la misión, mientras que fray Salvador volvió por segunda y tercera vez a la misión.

Como pudimos ver, nos enfrentamos a cuatro historias diferentes que nos muestran desde diferentes geografías el contexto de las culturas africanas, y como veremos más adelante, nos describen cómo eran estos elementos de carácter mágico-religiosos que fueron denominados bolsas mandingas.

Las bolsas mandingas en el contexto africano

Pero, ¿qué son las bolsas mandingas? En el contexto atlántico-portugués, se dice que eran amuletos elaborados como pequeños paquetes de tela cosida, los cuales podían contener semillas, cabellos y papeles con oraciones, pues se usaban atribuyéndoles un valor de protección; en el caso de los esclavizados, se sabe que de las bolsas esperaban ayuda para evadir los abusos de los amos y ser favorecidos en cuestiones amorosas. También fijaban entre sus propiedades evitar que las armas penetraran en el cuerpo (Fromont, 2020).

La fabricación de estas bolsas requería de cuero o paño, generalmente blanco, y su uso iba destinado a proteger de puñaladas, tiros, enfermedades y accidentes. En su interior tenían hostias (Mello, 2005; Barreto, 2016), piedra de corisco, ojo de gato, azufre, pólvora, una bala de chumbo, una moneda de plata, un hueso de difunto y papeles y figuras escritas con sangre de gallina, preferiblemente negra, y sangre del brazo izquierdo del fabricante (Moura, 2004). También les ponían oraciones cristianas que consideraban mágicas (Ramalho, 2017). En general, estas bolsas podían estar compuestas de diferentes elementos, según los requerimientos de la persona que las necesitaba¹⁰.

En este punto es necesario resaltar que las descripciones aquí usadas son del siglo XVII y que el nombre de bolsas mandingas se extendió como denominación de una realidad en el Atlántico portugués a finales del siglo XVII y durante el XVIII (Fromont,

¹⁰ En ocasiones, con la oración bastaba, o por lo menos, así lo podemos ver una imagen de David Boilat (1853), consultando su texto *Esquisses sénégalaises: physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, récits et légendes*, imagen 20.

2020); por ello, en ocasiones nos referiremos a ellas tal cual aparecen en la documentación: *nóminas*¹¹. Ahora, las *nóminas*, y en general los amuletos, eran elementos conocidos en Europa antes de que las bolsas mandingas se popularizaran; de ahí que la irrupción de estas tomara por sorpresa a la Inquisición. Por lo anterior, Silva Santos argumenta que este vocablo fue acuñado por parte de los inquisidores para hacer referencia a las prácticas mágicas de los africanos procesados (Silva Santos, 2008), es decir, que no eran elementos exclusivos de los mandingas.

Fue tanta la importancia de estos amuletos, que se hicieron merecedores de un espacio en el diccionario de Rafael Bluteau en el que se retomó lo escrito por Dapper¹² sobre los mandingas, a los que describió como grandes hechiceros y de quienes se derivaba el nombre de las “bolsas, que trazem alguns negros, com que se fazem impenetraveis às estocadas, como se tem experimentado nesta Corte, & neste Reyno de Portugal en varias ocasiones” (1712, Tomo 5, p. 286).

Para adentrarnos a las referencias sobre las bolsas mandingas en Cartagena de Indias, se debe mencionar una de las fuentes más consultadas a la hora de investigar sobre el puerto cartagenero durante el siglo xvii: el libro de Alonso de Sandoval. En este texto se puede encontrar menciones sobre las costumbres de los pueblos de África Occidental antes del arribo de los europeos y del catolicismo. Dentro de sus narraciones se puede encontrar constantes referencias a los mandingas — grupo al que se le atribuye el nombre de las bolsas—, quienes mantuvieron, durante siglos, relaciones comerciales con la parte norte del continente y, por tanto, tuvieron contacto con el islam. Dado su carácter de comerciantes, los mandingas, iban de un lugar a otro vendiendo y comprando algunos productos, por lo que su actividad provocó que se convirtieran en los principales difusores del islam por los reinos África Occidental. Según Berta Ares, este tipo de *passeurs* acentuaban su posición de mediador cultural, en cuanto que las relaciones comerciales les permitía tener una mayor movilidad y ejercer influencia en el entramado económico, religioso y político (Ares, 1997). Lo anterior, gracias a las conexiones comerciales que establecieron en gran parte de África Occidental. Esto se puede ver en la descripción hecha por Sandoval sobre la actividad de este grupo:

11 *Nóminas* eran bolsas que en Portugal en el siglo xvi se usaban para colocar retratos de santos, versículos del evangelio y oraciones a modo de protección para los peligros.

12 Olfert Dapper también entra en la lista de los personajes que escribieron sobre África, pero en esta ocasión no haremos referencia a su obra ni trayectoria.

Los principales ministros desta maldita secta¹³ son en Guinea los Mandingas, principalmente Soniquees y Sensones, que como hemos dicho, pueblan de una y otra parte el rio Gambia, y entran por la tierra adentro mas de quinientas leguas. Esta gente no solo bevio á pocos años la ponçoña de la secta de Mahoma, mas tomo por oficio darla a otras naciones. Ayudandose para esto de la mercancia, llevando tambien entre otras mercaderias por todos estos Reynos [...] Estas poblaciones tienen Mezquitas, cuyos maestros llaman Mores que tienen sus dignidades, como Cazizes, que correspondé a Arçobispos, Baxerines que correspondé a Obispos; y en esta escuela los graduan por sus diuinidades. (Sandoval, 1627, p. 48)

La población mandinga, según Sandoval, se comunicaba con todos los reinos de Guinea para comerciar oro y sal, pero también señala como iban con el ánimo de introducir a la población al islam (Sandoval, 1647). La facilidad de ir de un lado a otro radicaba en que conocían la variedad de lenguas que cohabitaban en la zona, para Sandoval, era normal saber que los “Iolofos, Berbesies, Mandingas, y Fulos” (Sandoval, 1627, p. 57) se entendieran entre ellos, a pesar de las variedades culturales entre un grupo y otro, lo que no les impidió que ayudaran en la propagación del islam. Por ello, los misioneros encontraron entre la población *bexerins*, es decir, a quienes como sacerdotes eran “letrados da ley de mahoma” (Lemus, 1990, p. 22 y 25), y escribían en árabe. Esto último es un elemento a resaltar, dado que se conoce que algunas bolsas contenían textos en ese idioma.

Según André Donelha los mandingas eran los mejores comerciantes, en especial los *bexerins*, quienes llevaban amuletos de cuerno de carnero y *nóminas* con papeles escritos que vendían como reliquias (Donelha, 1977, f. 29v). Es decir, después de reconocer la presencia de las bolsas mandingas en la región, se nos está mostrando que al parecer fueron estos comerciantes los que difundieron su uso ampliamente. A su vez, en la descripción de Lemos Coelho encontramos referencias similares, en donde nos menciona que en el río de Joba casi todos eran mandingas y, por ende, predicaban la susodicha religión (Lemos, 1990). Por ello, algunos misioneros como Gaspar de Sevilla se quejaban de que los mandingas tenían contacto con los “moros”, quienes “pervertían” a la población con las doctrinas islámicas porque estos sí eran “continuos en la enseñanza de sus falsedades y hechizerias” (Sevilla, 1646, f. 3), a diferencia de las misiones católicas, que no ofrecían de manera permanente instrucción catequética ni los bautizos.

13 Subrayado de la autora. “Maldita secta” para referirse al islam.

Los mandingas iban por toda la región comerciando con oro, telas, sal, entre otros elementos; y, al mismo tiempo, prestaban mucha atención a sus preceptos religiosos. También se sabe que los *bexerins* andaban en tierras de biafaras, baños, buranos, jalofos, papeles, entre otros, predicando el islam y repartiendo *nóminas* a la población. Según los estudios de Oliveira Martins (2014), los *bexerins* distribuían estas *nóminas* por todo el territorio de Guinea y, de acuerdo al relato del padre André de Faro (1664), las bolsas eran distribuidas por los mandingas (f. 48r). Se sabe por las narraciones que estaban hechas de cuero y que quienes las usaban introducían en ellas papeles con algunas escrituras; estas talegas eran llevadas junto al cuerpo con el fin de obtener algún tipo de protección, e incluso eran usadas por los guerreros como defensa contra las armas de los enemigos (Lemos Coelho, 1990). Dichos elementos fueron encontrados por el padre de Faro y, conforme a su descripción, contenían papeles escritos con reglas que los mandingas les habían enseñado, hierbas o paños con sangre (De Faro, 1664, f. 48r).



Fuente: Julião, Carlos. (s.f.). Negras vendedoras de rua. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Brasil. <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.html>

Ilustración 1. Vendedoras con amuletos colgados al cuello y la cintura

En líneas generales, las bolsas mandingas sirvieron a la población como forma de protegerse ante diversos eventos conforme se pudo ver en las descripciones de algunos misioneros y viajeros, e incluso la ilustración muestra que eran elementos de uso cotidiano tanto en África como en Brasil. ¿Pero sabemos qué pasó en el contexto neogranadino?

Bolsas mandingas en Cartagena de Indias

Como pudimos ver anteriormente, las descripciones sobre África nos pueden mostrar algunos aspectos de las culturas locales que no podemos ni debemos desperdiciar. Todo el contexto aquí narrado es necesario en la medida que necesitamos identificar aspectos puntuales de las bolsas mandingas y la manera como pueden ser identificadas en el contexto neogranadino, sobre todo porque el objeto en sí mismo es difuso dentro de la descripción. Es más, las veces que estos objetos fueron encontrados ni siquiera fueron identificados ni nombrados como tales en los procesos inquisitoriales, por lo tanto, las descripciones arriba mencionadas nos servirán de anclaje para correlacionarlos. El más reciente estudio de Fromont (2020, p. 6) nos habla al respecto: *"Nevertheless, by the time the bolsas de mandinga became a widespread and specific practice in the late seventeenth- and eighteenth-century Portuguese-speaking Atlantic, neither makers nor users or even censors linked the packets to that particular background"*, es decir, que la palabra mandinga por sí sola podía o no estar vinculada a las bolsas, por tanto, lo que importa es tener en cuenta las descripciones que se hacen de estas. Por otro lado, el hecho que estas no se conocieran, aún, con ese nombre, no quiere decir que no existieran.

Esto lo podemos ver desde lo expuesto por Sweet (2009) y Fromont (2020) en sus investigaciones, con las que sabemos que las bolsas, como tales, aparecen por primera vez en los documentos de archivo en la década siguiente a partir de 1690. Pero, no fue sino hasta el siglo xviii que se multiplican las referencias al respecto, de ahí que el grueso del corpus documental para su estudio se ubique en dicho siglo.

Antes de adentrarnos en los ejemplos encontrados de bolsas en Cartagena de Indias se considera pertinente explicar un último punto, referido al contexto en el que se encontraron estos casos. Estos se hallaron investigando el proceso de evangelización de los africanos en Cartagena de Indias (Guerrero-Mosquera, 2014). Gracias a esta investigación sabemos que en cuanto los esclavizados llegaban al puerto eran examinados espiritualmente por los jesuitas, es decir, se les preguntaba si habían sido bautizados o no.

Para lograrlo, Sandoval y sus compañeros de la Compañía de Jesús tenían una especie de protocolo a seguir y que desarrollaron basándose en la experiencia acumulada durante años de trabajo con la población. Lo primero que hacían era ir hasta el puerto y preguntar de dónde procedía el barco, si habían bautizado a los esclavizados antes de partir y cualquier otra información que los capitanes pudiesen dar¹⁴. Estos datos eran complementados con la experiencia de los jesuitas. Todos aquellos vinculados con la evangelización sabían que los originarios de “los ríos” de Guinea no estaban bautizados, y si llegaba alguno bautizado, decían que había sido por “aspersión, y muy pocas veces por infusión” (Sandoval, 1627, pp. 174 y 266), a diferencia de los criollos de Cabo Verde y São Tomé, a quienes habían bautizados de niños. También se sabía que en la zona de los ardas, carabalíes, lucumíes y minas, los bautizos eran dudosos; mientras que a los que embarcaban en los puertos de Luanda, es decir, angolas, angicos, congos y malembas, era muy probable que les hubiesen enseñado el catecismo y posteriormente hubiesen recibido el bautismo.

Después de tener clara la procedencia de los esclavizados, los jesuitas ya sabían cómo actuar. En segundo lugar, y en caso de que hubiese necesidad de bautizo, se buscaba un intérprete de su nación para poder enseñarles lo necesario sobre la religión. Una vez aprendida la instrucción obligatoria para recibir el bautismo, les mandaban a lavarse la cabeza con el fin de que el agua bautismal pasara bien por el cabello ensortijado de los africanos (Sandoval, 1627), y después les preguntaban, por medio del intérprete, si querían recibir el sacramento y, al aceptar, los bautizaban en grupos de a diez haciéndoles que se arrodillaran (Splendiani y Aristizábal, 2002). Posteriormente les asignaban una madrina o padrino que podía ser el mismo intérprete o una persona de su misma casta ya cristianizada (Sandoval, 1627); esto con el fin de crear un vínculo entre los esclavizados de la misma procedencia¹⁵. Después les ponían un nombre y continuaban con la ceremonia del bautismo. Y, para finalizar, les ponían un rosario o una medalla en el cuello a los bautizados (Carta Anua N.º 3, 1608-1609, f. 36-60v), para así diferenciarlos de los demás.¹⁶ Esta “marca” era conocida en otros lugares del reino, como, por ejemplo, en Panamá

14 El protocolo seguía las sugerencias del arzobispo de Sevilla: “Esto supuesto, el examinador pregunte lo primero, de que tierra, o nación es el Negro, y en que puerto de Africa lo compraron los mercaderes, que lo truxeron a España. Si se halló presente quando Baptizaban a los demás Negros de su armazón; y si le dijeron en su lengua, para que sin le levavan la cabeça con agua”. (AASM, 1614, Leg. 7, ff. 874r-874v).

15 No queda muy claro el tipo de vínculo que se pretendía al asignar un padrino de la misma casta. Es probable que los padres de la Compañía de Jesús pensaran en fomentar la creación de hermandades en la ciudad basándose en estas conexiones o simplemente se trató de una forma de familiarizar a los esclavizados con personas de su misma nación con el fin de que se sintieran más cómodos.

16 En el Congo también les ponían rosarios y medallas a los pobladores que ya habían sido bautizados. (Teruel, 1646, f. 42).

(Carta Annua N.º 3, 1608-1609, f. 94)¹⁷. En Portobelo sabían que todos los que tenían dicho elemento colgado en el cuello ya habían sido catequizados y bautizados. Como veremos más adelante, estas medallas jugaron un papel importante dentro del proceso de evangelización, y sirvieron, de una u otra manera, como dispositivos de apropiación de la fe católica de algunos esclavizados en el Reino de la Nueva Granada, por lo que a la vez nos permite establecer el puente entre la religión católica y las culturas africanas. ¿Y qué tiene que ver esto con las bolsas mandingas?

Toda esta antesala, porque consideramos que la aparición de las medallas está relacionada con la elaboración de las bolsas y que lo que podremos constatar en los casos que aquí mencionaremos.



Fuente: Impresiones de un viaje a América, José María Gutiérrez de Alba, Tomo XII, Apéndice, 1870-1884. <https://www.banrepcultural.org/blaavirtual/gdea/brblaa1427797-Vol12.pdf>

Ilustración 2. Afrodescendientes con rosario

¹⁷ Un estudio sobre los jesuitas en Panamá que se debe consultar es el trabajo de (Ngoma Ngoma, 2017, p. 146).

Las bolsas mandingas en el Nuevo Mundo tenían las mismas funciones que las africanas: proteger a las personas que las poseían e incluso su acción bienhechora se extendía a la casa, la familia y las plantaciones (Boechat, 2013). Al igual que las bolsas fabricadas en África, estas eran usadas por los esclavizados y sus descendientes como amuletos, y en su composición utilizaban palitos entre otros materiales (Maya Restrepo, 2005), o elementos religiosos¹⁸.

Sobre Cartagena de Indias, Sandoval escribió que los esclavizados quedaban muy contentos después de ser bautizados, como ya se mencionó, pues se les regalaba una medalla con la que se indicaba que habían sido examinados y recibido el sacramento; cuando si se les perdía, solían ir en busca de otra para así quedarse tranquilos. El padre no explica muy bien qué era lo que les causaba sosiego con respecto a las medallas o rosarios, pero hay algunos indicios a partir de los cuales se puede deducir que dicha tranquilidad podría darse a través de un amuleto hecho con las mencionadas medallas, o por lo menos así se ilustra en el primer relato encontrado sobre las bolsas. Esta narración se encontró tanto en el texto de Sandoval como en una Carta Anua:

Y es de maravillar verla estima grande que gente tan bruta haze dellas, como se puede ver en que encontrando una vez el Padre que les trata a un negro sin imagen al cuello, pareciendoles que le conocia, y se avia dado, le preguntó por ella, el sonriendose como que dezia: Pensará el Padre, que me ha cogido en algun descuydo; sacó una bolsita de tafetan, y abriendola le mostró diez quentas a modo de rosario conque se encomendava al Señor como mejor podia, y por remate tenia en el la imagen que le avia puesto al cuello un año avia baptizandolo en una enfermedad grave; el qual ya sano avia peregrinado por varias tierras, y con todo no se le avia olvidado aquellos santos principios de su conversión. (Sandoval, 1627, p. 285)¹⁹

Para complementar esta historia, en el Archivo General de la Nación de Colombia se pueden encontrar relatos que nos revelan que algunos esclavizados lloraban por la pérdida de estos elementos religiosos, como fue el caso de Francisca Criolla (AGN: Negros y esclavos 6; 712), quien lloró porque se le perdió un collar de cuentas de oro que había comprado. Considerando que esto se refiere a los hilos ensartadas que componen el rosario, quiere decir que era un elemento religioso. No sabemos si estas cuentas en particular estaban guardadas con tanto celo y cuida-

18 Sabemos del caso de Pedro Gonçalves, en Bahía, quien se llevó una hostia para su casa, a fin de elaborar una bolsa mandinga (Barreto Rangel, 2016).

19 Subrayado de la autora. Este mismo relato se encuentra en las Cartas Anuas (N.º 4, 1611 y 1612, f. 94v).

do como las del esclavizado que se encontró Sandoval en la calle, solo conocemos que era tan importante este objeto que la señora Francisca lamentó su pérdida; algo similar sucedió con en otro caso que retomaremos más adelante.

La descripción de Sandoval no nos proporciona más detalles sobre el contenido de la bolsa (o *nóminas*), pero consideramos que guardar las medallas y rosarios como si fuera algo sagrado o un tesoro (Sandoval, 1627), es un acto que llama mucho la atención por el modo en que el esclavizado lo hacía. En primer lugar, conservaba los objetos en una bolsita, a la usanza de las bolsas mandingas; y, segundo, tenía la imagen que le regalaron estando enfermo, es decir, en un momento en el que necesitaba protección y cura.

Se podría decir que el esclavizado lo valoraba como una especie de amuleto que le había protegido ante la enfermedad y que le podía seguir protegiendo; de ahí que siguiera guardando todo en una *bolsita*, pues confiaban en mantener estos beneficios. De ser así, y si nos guiamos por estas escuetas líneas, estaríamos ante una de las primeras descripciones de una bolsa mandinga fuera del contexto portugués²⁰, e incluso, sería una de las primeras bolsas de las que se tenga conocimiento; asimismo, este ejemplo muestra una expresión muy temprana de la circulación de saberes africanos en el Caribe neogranadino. Es decir, nos estamos acercando a una manifestación inédita en tierras cartageneras, al mismo tiempo que lo podemos relacionar con la presencia de las medallas que el mismo Sandoval les ponía una vez bautizaba a los africanos.

Algo similar a lo anterior se puede ver cuando se narra en nuestro segundo caso, el de Antonio Salinas, un negro libre cuyos padres eran de Guinea. Cuando Salinas fue detenido por la Inquisición en 1676, él portaba en el cuello una bolsa, en la cual llevaba:

[Unos] polvos blancos envueltos en dos papelitos. Y en otro una estampa de San Diego que parece fue cruz; una estampa del Santo Cristo de Burgos pegada en un pedazo de tafetán carmesí y con ella un pedacillo de lienzo que no se supo si eran o no corporales envuelto todo en un pedazo de raso azul. Y en otro papel tenía envuelto una habilla que es contra de culebras, un grano de maíz y diez pedacitos que parecían astillas de palo y hojas de algún árbol; una bolsita de tela verde y dentro de ella una imagen de Nuestra Señora de la Soledad pequeña pintada en papel y una hoja de lata de su mismo porte, formada en

20 Por lo que se refiere a este punto, he dado unas pequeñas insinuaciones en un texto reciente (Guerrero-Mosquera, 2020).

ella una cruz. Y en otro papel dos panecitos de San Nicolás con otros pedazos que parecían ser lo mismo; una bula vieja de la santa cruzada sin nombre de la persona a quien pertenece ni fuera ni dentro; una oración manuscrita que empieza “Oración muy milagrosa y muy provechosa al cuerpo y al alma” y acaba “para vuestra voluntad amén Jesús”.²¹

Nos adherimos a los argumentos de Gómez (2014 y 2017) cuando relaciona el caso de Salinas con las bolsas mandingas. El caso de Salinas nos revela muchos elementos. El primero, que su amuleto tenía varias imágenes religiosas referentes al catolicismo, como, por ejemplo, San Diego y el Cristo de Burgos, e incluso, se le encontró una bula vieja; también nos indica que tenía una función particular de proteger al portador de las culebras. Además, en el relato se describen lo elaborado que era este amuleto, dado que estaba envuelto en varias capas de tela, contenía un sinnúmero de objetos y, por último, estaba protegido por una oración manuscrita, que como ya anotamos en el apartado anterior, era algo característico de las bolsas mandingas; es más, es un aspecto que podemos comparar con los amuletos encontrados en el caso portugués (Fromont, 2020).

Con respecto a la medalla, nos gustaría anotar que es posible que esta medalla fuera vista como una conexión con la muerte y sus ancestros, yo a su vez, pudiera simbolizar la bienvenida al catolicismo y al mismo tiempo la conexión con Cristo y el sacrificio de la muerte. Al parecer, para los esclavizados la instrucción de la religión católica se centraba más en las medallas que en el bautizo en sí, o por lo menos, así lo ilustra también Sandoval en este relato:

Por no averle hallado [a un negro bozal] lengua con quien disponerle para el bautismo, le avía traído conmigo tres días en busca della, y hallada, deteniéndole un poco, me dixo, cansado ya de aguardar baptízame Padre ya, que no duermo en toda la noche, de que me ha resultado un gran dolor de cabeza, y la causa es, porque estoy sentado toda ella, viendo a mis compañeros dormir tan contentos, con aquella cosa linda que les pones al cuello, y a mí, no me la as puesto; aludio a las medallas del dulce nombre de Jesus, que se les ponen en acabados d baptizar. (Sandoval, 1987, p. 378)

El ejemplo anterior, aunque no da cuenta de una bolsa mandinga propiamente, pero sí nos muestra cómo eran percibidos los objetos católicos dentro de la población esclavizada, que si bien es cierto que sus miembros desconocían gran parte de los conocimientos sobre la religión católica que les era impuesta, existían en-

21 Subrayado de la autora. AHNM, L. 1023, f. 400 bis.

tre ellos un apego a la misma por medio de las medallas, lo que nos da a entender que a estos objetos les asignaron un poder especial.

Ciertamente la medalla en sí no constituye una bolsa mandinga, se debe anotar que tanto el apego que desarrolló con su bolsa el esclavizado que se encontró Sandoval como la acción de guardarla, para que le siguiera protegiendo, indica, claramente, que había un conocimiento previo en cuanto al uso de lo sagrado; es decir, que esta manifestación de aprecio va más allá de una conversión profunda y sincera a la religión católica, que es en realidad el sentido de la descripción de Sandoval. También, se debe recordar el relato de los esclavizados cuando le rogaban que los bautizara, pues este, además de tener una clara intencionalidad de mostrar cómo estaba operando la denominada verdadera fe en los africanos, también nos muestra que había una imagen colectiva alrededor de las medallas, desde la cual se les proporcionaba un valor especial a estos objetos. Lo anterior, lo podemos notar cuando en su narración Sandoval menciona que el esclavizado no podía dormir en la noche porque se la pasaba viendo a sus compañeros que dormían muy contentos después del bautizo.

Como pudimos ver, en estos mismos documentos se pueden encontrar algunas referencias a los ritos que se realizaban y se pueden ir desgranando uno a uno, como, por ejemplo, en el caso de la Inquisición en 1676 en el que Antonio Salinas al parecer llevaba una bolsa mandinga con polvos blancos. La mención al color de los polvos es relevante, dado que existe una relación entre el color blanco y los ancestros, por lo que se cree que este amuleto en particular, además de protección, tenía un vínculo especial con los antepasados. Por ejemplo, Maya Restrepo (2005) encontró en sus investigaciones que en los rituales se describe a un “negro enfarinado” (p. 41), al que la autora relaciona con el Caolin blanco y las culturas ewé o fang de Gabón, en donde esto es una representación del final de una transición o muerte (Maya Restrepo, 2005). De ahí que este color se usara para representar el espíritu de una persona fallecida en algunos rituales, porque el pigmento blanco²² (o *mpemba*) se relaciona con la piel muerta, de ahí que algunos lo usaban como símbolo de la transición o paso a la muerte (Maya Restrepo, 2005).

Retomando todo lo escrito en los apartados, podemos ver como en la documentación del siglo XVII en África ya se nos está hablando de *nóminas* (bolsas con meda-

22 Al respecto podemos mencionar que, en kikongo, *mpemba* se refiere tanto al caolín como al lugar blanco y subterráneo en donde viven los espíritus benéficos. Dicho mundo está poblado de antepasados y espíritus que a menudo se simbolizan con tiza de río o arcilla (luvemba). Adelheid Pichler, *Memories of Slavery: Narrating history in ritual* (Nicolás Argenti, 2010, pp. 142-143)

llas) y bolsas, posiblemente mandingas, que contenían o constituían amuletos de protección, tal cual aparece en la documentación de Cartagena de Indias. Todo lo anterior, explorado desde el punto de vista de Occidente mediado por los misioneros o inquisidores, quienes en un principio no recelaron de la devoción que los africanos mostraban por las insignias católicas, pero que con el tiempo se dieron cuenta que este sincretismo iba más allá de una clara e irrefutable conversión de los esclavizados, por cuanto estarían enfrentándose a un proceso de apropiación y resignificación de los preceptos católicos que estaban siendo mezclados con lo africano.

Conclusiones

Los ejemplos aquí expuestos ayudan a sustentar la importancia de este estudio de las culturas africanas a través del lente de los viajeros y misioneros del siglo xvii con el fin de acercarse al legado de la trata negrera en Cartagena de Indias. Lo mismo se podría hacer en otras latitudes como, por ejemplo, el contexto novohispano, rioplatense o limeño, con lo que se daría una nueva visión a los estudios afrolatinoamericanos. Es evidente que la existencia de las bolsas con elementos religiosos, de protección y demás ejemplos que podrían constituirse como una prueba fehaciente de este legado.

En esta oportunidad solo traemos dos casos, aun cuando es posible que esta práctica haya estado más difundida entre la población; pero como era desconocida por la Inquisición, los datos son limitados desde este corpus documental. Esta afirmación es válida en la medida que en Brasil encontramos investigaciones que documentan este fenómeno, pero gran parte de las fuentes y referencias se remiten al siglo xviii, es decir, mucho después de los casos cartageneros aquí mencionados²³. En este punto cabría preguntarnos: ¿y este dato qué impronta deja en nuestra búsqueda e investigación? Este hallazgo no es menor dado que estaríamos hablando, en primer lugar, de uno de los primeros datos documentados de estas bolsas; en segundo lugar, estos casos nos muestran que ya era una práctica extendida en el contexto atlántico, pero que no había sido detectada por los inquisidores; en tercer lugar, este hecho en particular nos muestra el nivel de sincretismo que lograron los mandingueros/hechiceros, por cuanto mimetizaron esta práctica, a tal punto, que Sandoval, un “experto” en culturas africanas, no pudo reco-

23 El texto de Sandoval fue publicado en 1627, mientras que el caso de Salinas con la Inquisición es del año 1676.

nocer esta práctica como “pagana/salvaje”, sino que la describió como un acto de conversión y devoción entre los esclavizados.

Como se puede ver en el texto, estudiar las culturas africanas en Cartagena de Indias teniendo en cuenta lo que se escribía sobre África en la misma época, nos puede ayudar a entender de dónde provenían algunas de estas manifestaciones, cómo eran representadas en la literatura y cómo estas se enmarcan dentro de un contexto narrativo particular.

Otro aspecto que se debe resaltar en el texto es todo lo referente a cómo los africanos percibían la religión cristiana, aspecto que pudo verse a través de los dos casos aquí mencionados, en los que se manifestaba la importancia que tenían los sacramentos dentro de la vida de estos personajes, así como de qué manera incorporaron elementos católicos a sus amuletos (bolsas mandingas).

Y, por último, y no menos importante, se debe mencionar la manera en que los esclavizados veían los sacramentos como el bautizo y la enseñanza de los preceptos de la religión católica. Dentro de esto, hay algunos aspectos interesantes que merecen ser destacados, como lo fue la manera en que la población africana y afrodescendiente generó nuevas ideas y asociaciones entre los conceptos conocidos (su cultura) y lo nuevo (la religión católica), y los fusionó para producir un pensamiento original y divergente en cuanto a la religión. Al respecto, se pueden mencionar algunos ejemplos: en primer lugar, cuando los esclavizados eran bautizados, veían este acto como parte de un ritual de protección, lo que muestra cómo era su percepción de este sacramento y las posibles implicaciones que este podía tener. Otro ejemplo fue el hecho de que guardaran como algo sagrado las medallas que los jesuitas en Cartagena de Indias les daban a los esclavizados ya bautizados, con esto, podríamos decir que tales objetos adquirieron otro significado más allá de lo católico, tomando un significado de protección asociado a las *nóminas*, e incluso podríamos hablar de bolsas mandingas. En resumen, son dos claros ejemplos de resignificación de las costumbres católicas dentro de las cosmovisiones africanas, que sin lugar a dudas nos permiten ver, primero, que la circulación de conocimiento africano estuvo latente en la cosmovisión de los africanos víctimas de la diáspora, y segundo, que, a pesar de la condición de esclavizados, la resistencia cultural fue muy fuerte.

Referencias

Fuentes no publicadas

- AGN Colombia, Negros y esclavos Antioquia 6.
- AHNM, Libro 1023.
- ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 36-60v, Carta Anua N.º 3, Letras annuas de la viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años 1608 y 1609.
- ARSI, Fondo N.R. et Q, 12-I, ff. 61-108v, Carta N.º 4, Letras annuas de la viceprovincia del Nuevo Reino de los años 1611 y 1612.
- Biblioteca Nacional de España, Ms. 3533, Antonio de Teruel, *Descripción narrativa de la misión seráfica de los Padres Capuchinos y sus progresos en el Reino de Congo*, 1646, Manuscrito.
- Biblioteca Publica e Arquivo de Évora, Códice CXVI/1-3, Andre de Faro, *Relação Dog obração na segunda missaõ, os annos de 1663 e de 664; os religiosos capuchos da provincia dapiedade, do reino de portugal em a terra firme de guine na converssaõ dos gentios edescorren da pouação decacheu, Rio de sam Domingo: passando ao Tio grande: Rio donuno: Rios do depunga: Rios dos carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só oque obraõ noserviço DeDeos, eas muitas Almas que converteraõ a fe dechristo nos muitos Reynos emque estiveraõ, mas ainda estrevento alguns vitos ecostumes dos gentios daquellas terras*. Manuscrito, Cacheu, 10 de agosto de 1664.
- Biblioteca Universidad de Sevilla, R.15415, Gaspar de Sevilla, *Verdadera relacion delbven svcesso y acierto qve ha tenido la Mission de los Padres Capuchinos de esta Provincia del Andaluzia, que fueron a los Reynos de Guinea el año passado de 1646. a la conversion de los infieles*.

Fuentes publicadas

- Castro y Quiñones, Pedro de. (1614). *Instrvccion para remediar y asegurar, qvanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros, q vienen de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de Africa, carezca del sagrado Baptismo. Por mandato del Ilustríssimo Señor Don Pedro de Castro y Quiñones Arzobispo de Sevilla, de el Consejo del Rey nuestro Señor, etc.* Impresso con licencia, en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamarra, En la calle de la Muela. AASM, Leg. 7, ff. 874r-874v.
- Donelha, André. (1977). *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Sandoval, Alonso de. (1627). *Naturaleza, policia sagrada i profama, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*. Sevilla: Francisco de Lira (Impresor).
- Sandoval, Alonso de. (1647). *TOMO PRIMERO de Instauranda Æthiopum Salute Historia de Æthiopia, Naturaleza, Policia Sagrada y profana, Costumbres, ritos y Cathecismo Evangelico, de todos los Æthiopes có que se restaura la salud de sus almas. Dividida en dos tomos ilustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechosas y indice muy copioso*. Madrid: Alonso de Paredes (Impresor).
- Lemos Coelho, Francisco de (1990), *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.

Referencias bibliográficas

- Ares Queija, B. (1997). El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo xvi). En B. Ares Queija y S. Cruzinski (Eds.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores* (pp. 37-59). Sevilla.
- Barreto Rangel, F. (2016). Ilustrações na pesquisa histórica-experiências com fontes inquisitoriais. *Cadernos de História*, 17 (27), 2º, 289-310.
- Bluteau, Raphael. (1712). *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero, geográfico, geométrico, gnomonico, hydro-graphico, homonymico, hierológico, ichtyologico, indico, ifagogico, lacônico, litúrgico, lithologico, medico, musico, meteorológico, náutico, numérico, meoterico, ortográfico, optico, ornithologico, peotico, filológico, farmacêutico, quidditativo, qualitativo, quantitativo, rhetorico, rustico, romano, symbolico, synonymico, syllabico, theologico, terapêutico, tehnologico, uranologico, xenophonico, zoológico, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*, Tomo 5, Lisboa, na oficina de Pascoal da Sylva.
- Boechat Correia, S. (2013). Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-occidental. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, 2 (30), 1-18.
- Buono Calainho, D. (2008). *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Buono Calainho, D. (2020). Mandingueiros negros no mundo atlântico moderno. *Trashumante. Revista Americana De Historia Social*, 16, 10-32.
- Friedemann, N. & Cross, R. (1979). *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Friedemann, N. & Arocha, J. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Colombia: Editorial Planeta.
- Friedemann, N. (1993). *África y América. Caminos de encuentro. Papeles ocasionales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Friedemann, N. (1998). San Basilio en el universo kilombo-África y palenque-América. En L. A. Maya Restrepo (Ed.), *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Tomo VI (pp. 81-101). Bogotá: Editora Guadalupe.
- Gómez, P. (2014). Transatlantic Meanings: African Rituals and Material Culture from the Early-Modern Spanish Caribbean. In A. Ogundiran and P. Saunders, *Materialities of Ritual in the Black Atlantic* (pp. 125-42). Bloomington: Indiana University Press.
- Gómez, P. (2017). *The Experiential Caribbean: Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Guerrero-Mosquera, A. (2014). Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Angola. Siglo xvii. *Memoria y Sociedad*, 18, (37), 14-32.

- Guerrero-Mosquera, A. (2020). Bolsas mandingas más allá del contexto atlántico portugués. En *Blog los reinos de las Indias. Sección Mundus Alter*, N.º 29. <https://losreinosdelasindias.hypotheses.org/2092>
- Marzal, M. (2005). *La evangelización de los Negros americanos según el De Instauranda Aethiopum salute*, en Sandra Negro Tui y Manuel María Marzal, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América*. Lima: Fondo Editorial Lima, PUCP.
- Maya Restrepo, L. (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Maya Restrepo, L. (1999). África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo xvii. *Historia Crítica*, 12, (1), 29-43.
- Mello e Souza, L. (2005). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Moura, C. (2004). *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Newitt, M. (2010). *The Portuguese in West Africa, 1415-1670. A Documentary history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ngoma Ngoma, A. (2017). *L'évangélisation de Panama: les fondements des missions jésuites dans la société coloniale (XVIe-XVIIe siècles)* [tesis de doctorado]. Université Clermont Auvergne.
- Oliveira Martins, J. (2014). O Relato do mercador André Álvares de Almada e sua utilização como fonte histórica no estudo das práticas religiosas dos povos da Guiné. http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1401484152_ARQUIVO_TextoANPUHFINAL.pdf
- Ramalho, E. (2017). As identidades “outras” do discurso polêmico antimágico no Brasil. *Revista Labirinto*, 26, 182-202.
- Rey Fajardo, J. (2004) *Los jesuitas en Cartagena de Indias 1604-1767*. Bogotá: Universidad Javeriana, Ceja.
- Silva Santos, V. (2008). *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século xviii* (tese de doutorado). Universidade de Sao Paulo, São Paulo.
- Splendiani, A. & Aristizábal, T. (2002). *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sweet, J. (2003). *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sweet, J. (2009). Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora. *The American Historical Review*, (114), 279-306
- Tardieu, J. (1984). Du bon usage de la monstruosité: la vision de l'Afrique chez Alonso de Sandoval (1627). *Bulletin Hispanique*, Tomo lxxxvi, (1-2), 164-178.
- Tardieu, J. P. (1987). *L'Eglise et les noirs au Pérou: XVIe et XVIIe siècles* (Doctoral dissertation, Bordeaux 3).
- Viana, L. (2007). *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. São Paulo: Editorial Unicamp.